

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



Українське релігієзнавство

№38

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. Саган, доктор філософських наук
О. Уткін, доктор історичних наук
Л. Филипович, доктор філософських наук
М. Чурилов, доктор соціологічних наук
П. Яроцький, доктор філософських наук

П. Павленко, кандидат філософських наук
(відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку
вченою радою*

Відділення релігієзнавства

Інституту філософії

імені Г.С. Сковороди НАН України,

Протокол № 3 від 14 лютого 2006 р.

© Відділення релігієзнавства Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,
2006

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2006

© Автори статей

З М І С Т

1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Ятченко В.</i> Феномен шаманізму: необхідність нового прочитання	4
<i>Щедрін А.</i> «Вторинний» міф у контексті доктринальних засад нетрадиційних релігій та окультно-містичних груп: еволюція відносин у культурі постмодерну.....	13
<i>Пхиденко С.</i> Северин Боецій: логічна інтерпретація тринітарної проблеми	20
<i>Капран С.</i> І.Франко про походження релігійної віри	31
<i>Кисельов О.</i> Особливості православного екуменізму	38
<i>Петрушикевич М.</i> Невербальна комунікативна система у християнських конфесіях	46
<i>Проценко Е.</i> Релігійна проблематика у творчій спадщині С.С.Аверинцева	60
<i>Докаш В.</i> Хіліастичні теорії в контексті протестантської есхатології (екзегетично-компаративний аналіз)	70
<i>Мурашкін М.</i> Феномен самодостатності містико-естетичного досвіду: місце в розумінні подібності християнства, даосизму, релігії давніх українців і сучасного містицизму	85

2. ГЕОГРАФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Хоффманн Х.</i> Святое место как предмет изучения географии религии	99
--	----

3. НОВІТНІ РЕЛІГІЙНІ РУХИ

<i>Борисенко О.</i> Японські новітні релігійні течії в умовах глобалізації: глобальність та локальність	105
---	-----

4. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

<i>Множинська Р.</i> Погляди Станіслава Оріховського на взаємини Церкви і держави	116
<i>Стельмашенко Ю.</i> Причини та умови виникнення феномену об'єднання синів і дочок України Рідної Української Національної віри (ОСІДУ РУНВіри) в США і появи його в Україні	128
<i>Шугаєва Л.</i> Витоки та особливості віровчення харизматичного релігійного об'єднання леонтіївців	136
ІНФОРМАЦІЇ. Захищені дисертації у 2005 році	145
SUMMARY	149
ДО ВІДОМА АВТОРІВ. Правила оформлення статей	150

В.Ятченко* (м. Київ)

ФЕНОМЕН ШАМАНІЗМУ: НЕОБХІДНІСТЬ НОВОГО ПРОЧИТАННЯ

В статті проаналізовані зміни уявлень дослідників про сутність шаманізму. Доводиться необхідність розгляду шаманізму в площині метафізичної проблематики.

Вибухоподібне розпросторення містичних уявлень і практик в духовній культурі сьогочасних суспільств, ірраціоналізм в мистецтві й філософії давно вже нікого не дивує. Ці явища навсібіч вирвались за межі локального, напівекзотичного феномену, що лежить на периферії наукового, художнього й повсякденно-практичного життя сучасної людини. Образно беручи, вони вже не просто окрема пляма на мозаїчному панно історичних способів людського самоосягнення, це - щораз помітніший фермент, який каталізує процеси взаємопроникнення різних типів знання й світовідношення.

Ось ця остання обставина й примусила філософів, науковців звернутись до аналізу натеперішніх містичних шукань і їх теоретичної рефлексії - містицизму в контексті загальніших культурно-історичних трансформацій сучасності. В багатоголосі взаємопротиставлюваних поглядів виразно проглядають і спільні для значної кількості дослідників висновки про причини й специфіку побутування в новітні часи містики й містицизму. Особливу для нас цікавість в цьому процесі становить гальванізація в умовах сьогодення архаїчних форм містичних візій і практик, а серед них - **шаманізму** як духовного й соціального явища, яке за кількатисячолітню історію свого існування зарекомендувало себе могутнім продуцентом мислительних форм людської життєдіяльності.

* Ятченко Володимир Феодосійович – доктор філософських наук, професор Національної аграрної академії (м. Київ)..

Якщо говорити дуже коротко, то ці висновки полягають в наступному. По-перше, глобалізаційні процеси демонструють потужну тенденцію до нівеляції культурних своєрідностей чи то окремих етносів, а чи ж цілих культурно-історичних спільнот. В зворотній реакції протистояння цим процесам з боку структур-носіїв національних традицій часто педалюються ті культурні реалії, які притаманні даному соціумі на відміну від інших. Як наслідок починають культивуватись давно вибулі з ужитку духовні й соціальні продукти. В довгому ряді країн Центральної та Південно-Східної Азії, Північної і Центральної Америки, в Росії одним з таких продуктів, який на сьогодні піддається інтенсивному відновленню, є шаманізм.

По-друге, напружений ритм життя, проникнення світових проблем в донедавна ізольовані соціуми несуть з собою - як один із побічних ефектів - зростання психологічної напруженості й психічних захворювань. Це теж підживлює звернення до призабутих раніше методів лікування нервових і психічних хвороб: замовлянь, магії, шаманства тощо.

Ірраціональність процесів суспільного життя, маргіналізація цілих соціальних верств, зникання узвичаєних, зрозумілих моральних чи педагогічних норм і ствердження натомість інших - незвичних і парадоксальних з погляду звичної логіки - легітимізує звернення до позанаукових (а найпаче містичних) способів пізнання, лікування, соціальної адаптації навіть в середовищі людей з сучасною освітою й професією. Шаманізм надає вельми поживний ґрунт для такої легітимації.

Залишається ще додати, що до поширення містичних форм осягнення світу сучасну людину підштовхує не тільки психологічний, але й когнітивно-теоретичний контекст її самовідчуття. Постмодернізм, заакцентувавши варіабельність наукового й філософського бачення світу, гальванізувавши ірраціональність в його сприйнятті та перетворенні, закономірно актуалізує й спроби пошуку, віднаходження генетичних коренів цього типу світовідношення.

Досліджуючи генетичні корені історичної самосвідомості культури, В.І. Шинкарук виділив дві її найперші історичні форми. Найранішою видозміною суспільної самосвідомості людини була, на його думку, родова самосвідомість, а формою її опрідметнення в знаковому символічному вигляді був тотемізм [Шинкарук В.І. Поняття культури. Філософські аспекти //Феномен української культури. Методологічні засади осмислення.- К., 1996.- С. 9]. Культура в

контексті тотемізму уявляється як продукт творчої діяльності культурних героїв, природа яких якнайтісніше пов'язана з тотемами.

Другою формою історичної самосвідомості культури В.І. Шинкарук вважав експліковане в текстах давньогрецьких філософів (головно Платона) поняття про культуру як опредметнену людську культуротворчість, як "...культурну самотворчість людини та виховне, культурно-освітнє засвоєння її досягнень з покоління в покоління". Освоєння ж людьми культури на цьому етапі здійснюється в "системі суспільного: сімейного, громадського та державного виховання й освіти" [Там само.- С. 12], тобто через систему соціальних інститутів. Поділячи в принципі таку позицію, все ж слід зазначити, що результати дослідження світогляду первісних суспільств протягом ХХ століття - особливо результати польових досліджень племен Східного Сибіру, Полінезії, Центральної Азії, Північної Америки - дозволяють зробити висновок, що способи опредметнення культури на ранніх етапах соціоантропогенезу двома названими вище формами не обмежуються. Можна з впевненістю стверджувати, що ще одним архаїчним різновидом історичного становлення культури, а заодно і її історичної самосвідомості виступає *шаманізм*. Адже якщо в тотемістському світогляді людина усвідомлює себе потомком міфічного родового предка, а світ і культуру - як продукт діяльності того ж таки предка (котрий створив цей світ і цю культуру яко простір і життєвий матеріал для свого роду), то в світогляді шаманізму суть проблеми зводиться до іншого. Фізичний і культурний світ (або точніше частину цих світів) згідно з шаманістськими уявленнями створили боги й духи частково в процесі своєї самостійної діяльності, а частково (і це особливо прикметно!) - у співдії з першими шаманами. А це вже означає, що в шаманізмі культура усвідомлюється не просто як вислід діяльності надлюдських істот, але і як процес безпосередньої взаємодії самої людини з вищими силами. При цьому - слід особливо наголосити - дії людини в міфології шаманізму часто носили активний, спонукальний характер щодо вищих духовних сил. Значення цієї обставини для історичного становлення культури, для становлення особистості, людської самосвідомості переоцінити важко. Окрім того, хоч базовою соціальною структурою в шаманізмі теж виступає рід, все ж шаманізм вже обертає на дійсність перші важливі зусилля людини на шляху усвідомлення себе як істоти надродової.

Доповнимо сказане ще й тим, що, з огляду на наведені вище причини, вчені активно розширюють знання в царині джерел та історичних форм вияву ірраціонального начала в раціоналістичному

мисленні різних епох та - що найголовніше - в сьогоденні. К. Банников висловлює думку, що "... в пошуках причин ірраціональності раціонального начала технократичної цивілізації гуманітарні науки звертаються до соціальної ситуації в традиційних культурах, які в гармонійній взаємодії людини із зовнішньою природою, соціальним і внутрішньопсихологічним середовищем характеризуються на перший погляд ірраціональним станом духовної культури" [Банников К.Л. Наука и шаманство. Диалог мировоззрений //Восток/Oriens, 1997.- №5.- С. 158]. Впевненість автора в існуванні в традиційних культурах гармонії між людиною й природою та соціальним середовищем прийняти важко. Це - поширений красивий міф, котрий аж ніяк не узгоджується ні з сучасними польовими дослідженнями вчених, ані з ретельним аналізом текстів міфів чи казок носіїв цього типу культури. Але ось те, що без глибокого проникнення в мислительні матриці цих носіїв ми неспроможні відтворити ні картину генези ірраціональних способів пізнання, ні досконально вивчити причини й стан ірраціоналізму в реаліях сьогодення, то це видається достоту доконаним фактом. Вивчення ж первісної духовності, оминаючи шаманізм, є заняттям, задалегідь приреченим на неповноту.

Сказане змушує по-новому поглянути на сам феномен шаманізму. Але спершу треба оконтурити віхи історії його вивчення.

Історія вивчення шаманізму не така вже й давня, хоч згадки про шаманів і шаманістичні культи подибуємо ще в античних авторів. Але першими дослідницькими текстами, присвяченими шаманізму, слід вважати історичні описи шаманських камлань, самих шаманів, їх одягу, описи народних свят, обрядів, у здійсненні яких брали участь і шамани. Такі описи вперше були зроблені в XVII -XVIII століттях в ході спостережень за життям сибірських племен місіонерами, чиновниками. І хоч в більшості цих записів годі шукати неупередженої розповіді про зовсім незнайомий європейцям духовний світ (яка ж бо справді може бути духовність у "ще темних, святим христом не просвіщених" дикунів!), все ж першими спостереженнями над шаманськими ритуалами й камланнями, першими викладами фрагментів розмов з шаманами ми завдячуємо англійським мандрівникам Россу і Перрі, прецікавим запискам політичного висланця Івана Олександровича Худякова (1842 - 1876) [Худяков И.Л. Краткое описание Верхоянского округа.-Л., 1969].

Водночас від початку XIX століття бачимо й спроби ввести шаманізм в систему генези релігійних уявлень людства. Місце, яке відводилось шаманізму в цих системах, визначалось розумінням

конкретним автором природи й ролі релігії в суспільстві, природи й форм суспільного поступу. Наприклад, Гегель витлумачував шаманізм як один із різновидів найпримітивнішої історичної форми релігії - чаклунства, суть якої полягає в тім, що **“духовне є влада над природою**; проте це духовне ще не наявне в якості духа, ще не є в своїй всезагальності; це - лише одинична, випадкова **емпірична самосвідомість** людини, яка, незважаючи на те, що вона є тільки **жагою**, усвідомлює себе в своїй самосвідомості вищою за природу, знає, що духовність є сила над природою” [Гегель Г.-В.Ф. Философия религии.- В 2-х т. Т.1.- М., 1975.- С. 433].

Як бачимо, Гегель відмовляє шаманізові в розумінні людини як родової істоти. Він заперечує також можливість проникнення в світогляді шаманізму в глибини духовних субстанцій, в увявлення про безсмертя душі, вічність духу і т. п. Це й не дивно, адже єдине джерело про шаманізм, яке мав у своєму розпорядженні Гегель, були записи капітана Перрі.

Однак з кінця XIX століття спостерігається лавиноподібне наростання описових і аналітичних праць, присвячених шаманізму. З проблематики лише сибірського шаманізму за період з 1800 по 1977 роки написано щонайменше 888 праць. Саме таку кількість позицій наводить дослідник Г. Свенко [Swienko H. Szamanizm ludow Syberii: Bibliografia przedmiotowa. 1880 - 1977.- Warszawa, 1978]. І знову-таки на різних етапах вивчення змісту й сутності шаманізму витлумачується дуже по-різному, залежно від світоглядних візій дослідника.

Оцінка шаманізму крізь призму вульгарно-соціологічного підходу була характерною ознакою його вивчення в 30-50-і роки XX століття в Радянському Союзі. В.Г. Богораз-Тан [Богораз-Тан В.Г. Религия как тормоз соцстроительства среди малых народностей Севера //Советский Север.- 1932.- № 1-2], Д.К. Зеленін [Зеленін Д.К. Идеология сибирского шаманства // Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук.- М., 1935.- № 8] намагались вивести не тільки сутність, але й природу окремих деталей шаманського культу, зокрема деталей камлання якутських шаманів, із загальних рис історичних форм розвитку виробництва в первісному суспільстві. І це була типова позиція дослідників релігії на ті часи. Чи не єдину позитивну рису в шаманізмі вбачали лише в лікувальних діях шамана. Д.Зеленін навіть вважав лікувальну функцію шаманізму найдавнішою за часом і основоположною за функцією з-посеред всіх лікувальних функцій, які відомі людству. Інші ж риси шаманізму він маркував як

похідні. Стан трансу шамана під час камлання ряд вчених витлумачували як вияв специфічної психічної хвороби. До цієї думки схилилися, зокрема, Г.В. Ксенофонов і С.І. Міцькевич [Див.: Ксенофонов Г.В, Культ сумасшества в урало-алтайском шаманизме.- Иркутск, 1929; Мицькевич С.И. Мэнэрик и эмерячение - форма истерии в Колымском крае.- Л., 1929].

Щоправда категоричність такого висновку навіть в ті часи поділяли не всі. Той же В. Богораз-Тан ще на зорі ХХ століття започаткував метод комплексного вивчення шаманства, запропонувавши віднаходити приховані в ньому початки музичної та поетичної творчості, медицини й релігії. А проте вульгарно-соціологічний підхід до феномену шаманізму проіснував у СРСР ще досить довго і навіть в кінці 70-х років минулого століття зустрічаються дослідження з проблем шаманізму, які несуть на собі карб цього підходу.

Безперечно знаковим явищем у вивченні шаманізму стала творчість М.Еліаде і передусім його видатний твір “Шаманизм: архаические техники экстаза”. Ідеї, розроблені в цій праці, неодноразово відтворювались і ровивались як в пізніших працях самого М.Еліаде, так і в розвідках його учнів, в роботах багатьох вчених. Сам перелік нових підходів та означень рис шаманського культу, введених М.Еліаде в науковий обіг, і то зайняв би багато часу. Тож зафіксуємо наразі лише ті з них, котрі стали методологічними настановами в творчості пізніших дослідників. Найважливішим серед них було, мабуть, те, що вчений виявив релікти шаманізму в найрізноманітніших культурах світу і зафіксував кілька спільних для всіх цих культур сутнісних рис шаманізму, розглянутого ним з боку сукупності технік екстазу. Еліаде піддав глибокому аналізу обрядову, міфологічну, культурологічну сладові шаманських практик, а також виявив той специфічний спосіб поєднання цих елементів у практиці шаманізму, який і творить шаманізм як унікальне культурно-духовне явище. І все це - на багатющому фактичному матеріалі розвитку культур всіх континентів.

Роботи дослідників шаманізму, починаючи з 60-х років ХХ століття, відзначаються новизною ракурсів пізнання, способам поєднання якнайдокладнішого аналізу деталей обряду чи міфологічних уявлень з широкими узагальненнями. Знаний етнограф М. Б. Кенін-Лопсан виділяє в шаманізмі такі складові: світогляд, обрядову практику, атрибутику, фольклорну традицію, соціальний статус шамана [Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор

тувинського шаманства. Кінець XIX - початок XX століття.- Новосибірськ, 1987.- С 11]. З'явилась навіть окрема галузь науки - шаманологія, представники якої здійснюють польові дослідження, вичерпно аналізують духовні явища суспільств, в яких практикується шаманізм і тих суспільств, в яких шаманізм вже зник, проводять наукові конференції. Примітно, що в цих конференціях беруть участь як вчені так і самі шамани. Що більше, шамани, як зазначає відома дослідниця шаманізму Н. Л. Жуковська [Жуковская Н. Л. Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция? // Шаманизм и иные традиционные верования и практики.- М., 1999.- С. 168], сьогодні залюбки йдуть в науку, а шаманологи намагаються бути посвяченими в шамани. В Бурятії регулярно відбуваються з'їзди-семінари молодих шаманів, утворені шаманські асоціації, діючі шамани проходять ступені-посвячення. Вчений-шаман, громадський діяч-шаман, людина творчої професії-шаман - зовсім не дивина в сьогоднішній Бурятії.

У 80-90-х роках шаманізм вивчають під кутом зору психології творчості [Див.: Фролов Б. А. Предыстория шаманства и психология творчества // Шаманизм и иные...], соціологічного зрізу суспільств, в яких побутують шаманські практики (статус шамана, його престиж та стосунки з іншими лідерами малих груп та спільнот, особливості міжгрупових стосунків у суспільстві з шаманським культом та ін.). Цю галузь знання інколи називають соціологією шаманізму. Хоч переважно в цій царині працювали радянські етнографи, свій вклад в розробку зазначеної проблеми внесли й зарубіжні вчені, зокрема німецький дослідник Е.Таубе та угорський В.Діосегі. Здійснюються спроби структурного аналізу шаманських практик: в цікавій монографії О.С.Новик [Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (опыт сопоставления структур).- М., 1984] (в цій роботі поданий і список літературних джерел з сибірського шаманізму) авторка прослідковує герменевтичний аспект зв'язку шаманізму з історичним розвитком духовної культури. Чимало робіт присвячено дослідженню космологічних та космогонічних уявлень епохи шаманізму [Див. зокрема: Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера.- М.-Л., 1959; його ж: Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований.- М.-Л., 1958]. На особливу увагу в цьому плані заслуговує виданий у 1978 році бурятським вченим І. Манжигеевим словник шаманістських термінів [Манжигеев И.А. Бурятские шаманистские и дошаманистские термины.- М.: Наука, 1978].

Велика частка праць вчених в цей період присвячена дослідженню шаманізму в культурі окремих народів, зокрема алтайців [Потапов Л. П. Алтайский шаманизм.- Л., 1991], юкагірів [Гоголев З. В. Юкагиры (историко-этнографический очерк).- Новосибирск: Наука, 1975]. Але особливо багата література з бурятського шаманізму. Назву лише кілька узагальнюючих праць останніх десятиліть: Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII век).- Новосибирск, 1980; Голданова Г. Р. Доламаистские верования бурят.- Новосибирск, 1987; История и культура монголоязычных народов: источники и традиции.- Улан-Удэ, 1989; Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства.- М., 1980; Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты // Материалы Международного научного симпозиума 20-26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал.- Улан-Удэ, 1996; Базаров Б. Д. Таинства и практика шаманизма. В 2-х кн..- Улан-Удэ: Буряад унэн, 1999-2000].

Наявна література і з проблем алтайського та тувинського шаманізму, починаючи із записок П.А. Чихарева у 1845 році. Серед праць дослідників ХХ століття слід виділити праці С.І Вайнштейна, Дьяконової В.П., Потаніна Г.Н., Потапова Л.П., Алексеєва Н.А. [Див.: Вайнштейн С.И. Тувинское шаманство.- М., 1964; Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири.- Л. 1981; Потапов Л.П. Алтайский шаманизм.- Л. 1991; Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири.- Новосибирск: Наука, 1984].

Як і десятиліттями раніше і у 80-х роках ХХ століття і на початку століття ХХІ в літературі не вщухає дискусія на тему: чи є шаманізм релігією? Це питання обговорюється зокрема в збірнику ["Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX - начала XX века) -Л., 1991]. Чимало дослідників продовжують позиціонувати шаманізм як різновид релігії, хоч і з різними обмовками та застереженнями. А ось знана дослідниця сибірського шаманізму В.І. Харитонова рішуче заперечує таке твердження, аргументуючи свою думку тим, що шаманізм це майже завжди цілительство, гадання і він майже завжди вживається з різними релігіями, вбирає в себе їх елементи [Харитонова В.И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // Этнографическое обозрение.- 2004.- № 2, С. 100].

Незважаючи на огром розвідок з проблем шаманізму в його дослідженні все ж проглядають чималі “білі плями”. Ще М. Еліаде спеціально зазначував як вагоме завдання для дослідників вивчення того “... якою мірою ще існують в різних індоєвропейських народів залишки “шаманізму” у порівнянні з тюрксько-татарським шаманізмом”[Еліаде М. Шаманізм...- С. 22]. Проблема ця й посьогодні залишається відкритою, а якщо йдеться про давньоукраїнську міфологію, то це - фактично недосліджений пласт. В той же час відслідковування реліктів шаманістичної свідомості в культурі предків сучасних українців серйозно зменшить прогалини у вивченні генетичних джерел міфологічних уявлень, традицій і обрядів українського етносу.

Окрім того, перед дослідниками шаманізму сьогодні стоїть цілий пласт ще не розглянутих проблем і навіть цілих зрізів шаманістичної свідомості. Звернімо увагу на таке. Ретельне вивчення шаманістичних обрядів, текстів, у яких ведуться розповіді про “подорожі шаманів”, про їх космогонічні та космологічні уявлення, дозволяє стверджувати, що *міфології й обрядові практики шаманізму густо перемережані смислами й відношеннями метафізичного характеру*. В цьому плані шаманізм постає як специфічний і важливий етап культурно-історичного саморозвитку людини, її сутнісних сил.

Шаманізм аж ніяк не можна зводити до техніки трансу, ніяк не можна зводити його до методів лікувальних практик. Понад те, в шаманізмі, розглядуваному крізь призму метафізичних та екзистенційних проблем, транс не є визначальним чинником. Шаманізм в цьому плані постає як історичний феномен, що посідає окреме місце в становленні ціннісних регулятивів людини, як етап розвитку автономності духу в самосвідомості людини й процесі перемоги над тваринним началом в ній. Шаманізм - це новий і дуже своєрідний ступінь розвитку містичних пізнань і переживань в людині, а також розвитку її уявлень про сакральне й способи прориву до трансцендентного. На жаль, при вивченні шаманізму такого роду питання як правило залишались на маргінезі. Стосовно ж дослідження виявів метафізичних та екзистенціальних аспектів шаманізму в східноєвропейських народів і зокрема в духовній історії українського етносу, то такого роду ґрунтовних розвідок ще просто й немає.

Всі ці проблеми розгляду шаманізму в контексті антропологічної проблематики важливі не тільки в історичному ракурсі Вони необхідні й для глибшого осягнення місця сучасної

людини в світі, осягнення структури й перспектив її ціннісних орієнтацій. Це потребує нових досліджень і нових підходів.

В процесі роботи над цими проблемами шаманізму я, окрім спеціальних дослідницьких робіт, спирався на тексти, які тією чи іншою мірою є відбитком світогляду шаманізму - міфи, обряди, звичаї, казки, народні оповідки. Зокрема опрацьовано було 43 якутські казки [Якутские сказки. В 2-х т.- Якутск, 1964], 250 сюжетів у 66 бурятських казках [Бурятские народные сказки. Составитель Дугаров Б.С.- М.: Современник, 1990].

*А.Щедрін** (м. Харків)

«ВТОРИННИЙ» МІФ У КОНТЕКСТІ ДОКТРИНАЛЬНИХ ЗАСАД НЕТРАДИЦІЙНИХ РЕЛІГІЙ ТА ОКУЛЬТНО-МІСТИЧНИХ ГРУП: ЕВОЛЮЦІЯ ВІДНОСИН У КУЛЬТУРІ ПОСТМОДЕРНУ

Філософсько-антропологічні розвідки стану сучасної культури засвідчують її кризовий характер, пов'язаний з прискоренням процесів докорінної зміни цивілізаційного типу розвитку. Стають очевидними необхідність докорінного реформування засад подальшого існування суспільства. Брак у розумінні реальних засобів такого реформування веде до того, що виникає *тотальна зневіра у можливостях розуму*. Одним з її проявів є стрімке зростання новітніх та нетрадиційних релігій і окультно-містичних течій; значне пожвавлення «вторинної» міфотворчості (зокрема, натуралістичної, соціотехнічної); поширення квазірелігійних вірувань і марновіств; загальне зростання містичних настроїв. Дослідження цього аспекту кризи сучасної цивілізації є *актуальною* філософсько-релігієзнавчою, культурологічною *проблемою*.

Численні *публікації з теми дослідження* можуть бути розподілені по наступним групам. Феномени новітніх релігій та культів, строкатих окультно-містичних течій привертають постійну увагу вітчизняних дослідників. Значний внесок у аналіз цієї проблеми належить А.Колодному, П.Яроцькому, Б.Парахонському, С.Сьоміну, Л.Филипович, Н.Дудар та іншим вітчизняним світським дослідникам. Цю ж проблему

* Щедрін А.Т. – кандидат філософських наук, доцент Харківської державної академії культури.

вивчали й представники філософсько-богословської думки, зокрема, А.Дворкін, А.Кураєв, Д.Степовик та ін.

Слід зазначити, що і традиційна, і «нова» релігійність мають певні загальні риси. Вони відображають певні реалії постмодернової культури. Ця обставина знайшла своє відображення у працях Т.Горічевої, А.Дворкіна, М.Сіверцева, І.Смирнова та інших дослідників. Саме специфіка постмодернової культури, її «кліповий» характер, визначають механізм взаємодії нетрадиційних релігій, окультно-містичних течій і «вторинних» міфів.

Важливим напрямом дослідження проблеми є визначення соціокультурної специфіки «вторинної» міфотворчості. Її топос у сучасній культурі визначається як покордонний між релігією (у традиційно-доктринальних та позадоктринальних формах), наукою (паранаукою, дивіантною наукою), мистецтвом та філософією (парафілософією). Так само, як і новітні та нетрадиційні релігії, супутні їм окультно-містичні течії, «вторинні» міфи віддзеркалюють суперечності сучасного етапу трансформації суспільства. Тому динамічна сукупність цих феноменів може знайти відображення у понятті **«нова релігійність»**. Не виключено, що істотній частині з них судитиметься увійти у світоглядні підвалини нової, **альтернативної цивілізації**, що виникне у III тисячолітті.

Комбінаторний механізм сучасної культури відтворює соціокультурні форми, здатні кинути виклик світоглядним орієнтирам, цінностям, інтелектуальним надбанням, накопиченим протягом двох останніх тисяч років. Культуротворення альтернативних форм завжди відбувається на периферії, у культурному андеграунді, у стані маргінальності; саме ці тенденції відбивається у **парадоксографічному секторі** постмодернової культури. Звернення до строкатого **дивосвіту** соціокультурних форм, що відтворюються й набувають наснаги саме тут, є умовою дослідження взаємодії «вторинного» міфу і доктринальних засад нетрадиційних релігій, супутніх їм окультно-містичних течій.

Прикордонний характер «вторинного» міфу дозволяє йому легко здійснювати комунікацію між різними формами культури, які, зазвичай, ведуть автономне існування. І, у свою чергу, «вторинний» міф внаслідок цих взаємодій сам зазнає несподіваних **трансформацій**. Якщо у традиційно-доктринальних формах релігії відношення до «вторинного» міфу є вкрай підозрілим, він беззастережно засуджується (досить згадати оцінки уфології, концепцій «життя після життя», «паранормальних здібностей людини» з боку сучасного Православ'я або протестантизму), то у випадку «нових» релігій ситуація є принципово іншою. Нетрадиційні

релігії й окультно-містичні течії, новітні та нетрадиційні культу активно взаємодіють із «вторинними» міфами, органічно асимілюючи їх істотні елементи у власні світоглядні засади. Іноді й самі «вторинні» міфи набувають характеру новітніх та нетрадиційних культів, перетворюються у окультно-містичні течії. Саме аналіз цього останнього кола проблем є **метою цього дослідження.**

Методологічні засади дослідження складають уявлення про **глобальну цивілізацію**, що формується у нашому сьогоденні і докорінно змінює релігійну свідомість і релігійні інститути. Глобальний світопорядок включає в себе релігійний плюралізм, а його істотною рисою є глобалізація феномену «неформальної» або «нетрадиційної» релігійності, розвиток позаконфесійної, позацерковної релігійності, а також інституту приватної віри [Див.: Сиверцев М.А. Межрелигиозный диалог в эпоху глобализации // Человек.- 2002.- №5.- С. 76 –79; Щедрін А. Т. Глобалізація і «вторинна» міфотворчість // Глобализм глазами современника: блеск и нищета феномена. Материалы докладов и выступлений участников Международной научно-теоретической конференции, 26 – 27 сентября 2002 года.- Сумы.- 2002.- С. 103-105]. Ці нові процеси, які охопили нашу Планету, відбиває **ситуація постмодерну.**

Входження в неї найбільш розвинутих країн Заходу відбулось з останньої чверті ХХ ст. Сьогодні «у наявності "релігійна", фетишистська стадія постмодернізму, - зазначає Т.Горичева. - Реальність не просто зникає, вона обрушується у гіперреальне»; «сьогоднішні "деконструктори" мінімалізують буття, життя, смерть, особистість до нерозрізненого "фрагменту" і "сліду"». Але «втома свідомості» не зникає і не може зникнути, бо не усунуті джерела занепокоєння, майбутнє – невизначене і несе загрозу тотальної руйнації. Тому «на обрії – міф, архетип, світ чудесного»; «ХХІ століття буде століттям релігії і містики, або його не буде взагалі» [Горичева Т. Христианство и современный мир.- С.101,105]. Такий перебіг подій, який тягне за собою катастрофічні варіанти розвитку людської цивілізації, не є винятком. Є питання і щодо змісту понять «релігія» і «містика» у запропонованому контексті, бо годі сподіватися, що їх форми, відомі нам з попередньої історії, витримають соціокультурні «навантаження», пов'язані із **зміною цивілізаційного типу розвитку.**

Процес глобалізації, який охопив соціокультурний простір нашої планети, пов'язаний із загальною проблемою формування **альтернативної цивілізації**, потребою у духовній реформації – перш за все, світоглядної свідомості суспільства, що є необхідною передумовою

зміни цивілізаційного типу розвитку. Ситуація, що виникла у світі, який стрімко глобалізується, має аналогії з тією, що склалася за часів існування Римської імперії; тому обговорення перспектив глобалізаційних процесів включає в себе звернення до соціокультурної історії Римської імперії, що є певною моделлю сьогодення [«Диалог культур в глобальном мире» // Свободная мысль.- 1998.- № 9-12.- С. 119 –128; Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве. Пер. с франц.- СПб.: Издательская группа «Евразия», 2002.- С. 243]. Зростання ірраціоналізму цілком вкладається у цю модель. В її контексті воно є підготовкою докорінної трансформації світоглядної свідомості суспільства (саме так дві тисячі років тому готувався прихід християнства і феодального суспільства, побудованого на принципі ієрархії), яка, в свою чергу, є важливим аспектом **зміни цивілізаційного типу розвитку**.

Важливою «концептуально-контактною зоною» взаємодії новітніх і нетрадиційних релігій та окультно-містичних течій, з одного боку, і «вторинних» міфів, з іншого, є взаємний дотик **картин світу**, що мають різну образну природу, функціонують в контексті різних типів світогляду, пов'язані з різними субкультурами. Цей підхід щодо аналізу генези новітніх сайєнтологічних вірувань і культів був запропонований нами і, гажаємо, довів свої евристичні можливості. Зокрема, мова йде про наукову (**НКС**); релігійну (**РКС**); художню (**ХКС**), містичну (**МКС**) картини світу.

Суттєвою ознакою культури постмодерну є **архаїзація суспільної свідомості**, повернення до міфу світоглядної свідомості навіть розвинутих країн. Складність аналізу взаємодії новітніх та нетрадиційних релігій і окультно-містичних течій, з одного боку, і «вторинних» міфів – з іншого, полягає і в тому, що вони «накладаються» на інші – **інтернаціоналізацію, космізацію** культури людства тощо.

Міркування щодо феномену «нової релігійності», яка з прискоренням формується в нашому сьогоденні, є досить цікавими; вони фіксують існуючу, досить гостру проблему. «Сучасної ж спроби "заснувати" нову віру за сюжетною схемою, запозиченою в Мухаммеда чи Гаутама, мають невигубний присмак шарлатанства – чи йде мова про "мунізм", "Христос Юсмалос" або "Аум Синрікьо", - зазначає І.Смирнов. - Можна припустити, що "релігія завтрашніх днів" взагалі не буде персоніфікована. У неї не буде ні засновника, ані точки відліку, ані Писання. Вона виросте із синтезу декількох зовсім різнопланових тенденцій, очевидних уже сьогодні» [Смирнов І.В. Религия завтрашних дней // Свободная мысль.- 1998.- №3.- С. 45].

Але слід зазначити, що міркування відносно її джерел не є

беззаперечними і потребують додаткового розгляду. Серед них названо науку; існуючі релігійні системи, що ведуть між собою напружений екуменічний діалог; ліберальний гуманізм у своєму класичному вигляді; екологічний рух, не дискредитований політиканством; гуманістичне утопію [Там само.- С. 46]. Щодо *науки*, то її вплив може бути, мабуть, опосередкованим, через низку білянаукових натуралістичних міфів, які досить вправно «олюднює» людинонесумірний розбурханий соціум. В умовах поглибленої соціокультурної трансформації цілком можливо є ситуація, при якій позиціонування *існуючих релігійних систем* щодо «нової релігійності» буде виглядати так само, як язичтва пізньої Римської імперії відносно християнства, – безнадійно. А чи можна взагалі вважати хоч якоюсь мірою оптимістичними перспективи *ліберального гуманізму* або *гуманістичної утопії* за умов низки екологічних катастроф, зіткнень за ресурси, що невпинно зменшуються, боротьби «раси смертних» і «раси безсмертних», на які розширюється нині біологічно єдине людство внаслідок розвитку генної інженерії тощо – питання і зовсім риторичне. Зазначимо, що по при всі симпатії до «зелених» програм з боку широкого загалу, роль *екологічного руху* як запобіжника (навіть там, де це можливо) екологічних катаклізмів близького і віддаленого майбутнього виглядає досить гіпотетичною. А от його вплив на формування «неоязичництва», екологічної міфотворчості, світської есхатології є достатньо відчутним і реальним.

Слід зазначити, що проблема джерел «нової релігійності» не є безнадійною. І для її розв'язання увагу, як уявляється, слід зосередити на глибинних і стійких плинах у світоглядній свідомості суспільства. Зокрема, у реально функціонуючих феноменах нової релігійності впевнено виокремлюються кілька шарів подібних світоглядних уявлень. По-перше, це *успадковані від архаїчного суспільства світоглядні форми*, а також *засади міфологічного світорозуміння*. Аналіз цих форм допомагає зрозуміти глибинні засади не тільки культуротворчості минулих епох, але й формування джерел «нової релігійності» майбутнього. По-друге, це дохристиянські вірування, які виникли у соціально диференційованому суспільстві. Серед них слід назвати розвинуті дохристиянські вірування, що мають автохтонне походження; а також дохристиянські вірування, що виникли за межами загальнохристиянського соціокультурного простру. По-третє, це нехристиянські вірування, що з'явилися вже після утвердження християнства. Серед них присутні нехристиянські вірування західного, східного й вітчизняного походження.

Ситуація постмодерну супроводжується суттєвою трансформацією релігійних феноменів, успадкованих від модерну, так і виникненням принципово нових. Розподіл новітніх та нетрадиційних культів *за формою* (релігійні організації, курси та центри духовного удосконалення і розвитку можливостей, філософські школи, центри і гуртки народних та нетрадиційних методів лікування, а також набутих інших форм) та *за сутністю* (християнські; східного типу (орієнталістські); синкретичні; наукологічні (сайєнтологічні); езотеричні; язичницькі), проведений у релігієзнавчій літературі, допомагає виявити характер їх взаємодії із «вторинними» міфами, зафіксувати роль цих взаємодій у відтворенні форм «нової релігійності» другої половини ХХ – початку ХХІ ст., а в окремих випадках – зафіксувати напрямки можливої трансформації у близькому майбутньому [Див.: Щедрін А. Нетрадиційні релігії, окультино-містичні течії та «вторинна» міфотворчість: (пошуки місця у соціокультурному реформуванні суспільства)// Наукові записки ХВУ. Серія: Соціальна філософія, педагогіка, психологія.- Х., 2005 .- Вип. 1 (22).- С. 55-74].

Серед новітніх та нетрадиційних культів сьогодення суттєві претензії на участь у докорінній трансформації світоглядної свідомості суспільства лунають з боку **неоязичництва**. Цей складний соціокультурний феномен зміщується в напрямку сенсоутворюючого «ядра» сучасної культури під впливом надзвичайно потужних «течій». «З ростом наукового розуміння наш світ усе більш дегуманізується, - зазначає К.Г.Юнг. - Людина почуває себе ізольованою у космосі, тому що тепер вона відділена від природи, не включена у неї органічно і втратила свою "несвідому ідентичність" із природними явищами. Поступово вона втрачає свою символічну причетність...Вже не чує людина голосу каміння, рослин і тварин і не розмовляє з ними, вірячи, що воничують. Її контакт із природою зник, а з ним пішла і глибока емоційна енергія, яку надавав цей символічний зв'язок» [Человек и его символы / К.Г.Юнг, Мария Луиза фон Франц, Ф. Хендерсен, и др., Под общ. Ред. К.Г. Юнга.- СПб., 1996.- С. 107-108]. І саме неоязичництво прагне відновити цей зв'язок, а разом з тим - свідомо чи ні - використати цю енергію задля глибинної трансформації релігійної свідомості суспільства.

Неоязичницькі об'єднання широко звертаються до «екологічного» сектору сучасної міфотворчості; тут прослідковується також тенденція перекласти відповідальність за кризу у відносинах «природа ↔ суспільство» на християнство. Але, попри всі розбіжності, неоязичництво, з одного боку, і традиційно-доктринальні релігії – з іншого, зближує тяжіння до **світської есхатології, апокаліптики,**

очікування еколого-соціальних потрясінь, з якими пов'язуються надії на прийдешнє відновлення світу, *хлібастичні настрої*.

У неоязичництві також значне місце належить «сайєнтологічній» магії численним езотеричним вченням. Контрадикції світоглядної свідомості суспільства, що знаходиться у стані соціокультурного «дрейфу» з невизначеною кінцевою метою, відбиває міфологема «*Жива Земля*», яка помітно тяжіє до неоязичництва, сучасної езотерики [Див.: Щедрін А. Т. Міфологема «Жива Земля» як феномен «вторинної» міфотворчості: (напрямки еволюції у світоглядній свідомості сьогодення) // Вісник ХНУ ім. В.Н.Каразіна. № 660. Серія: «Теорія культури та філософія науки» – Х., 2005.- С. 75-85; Щедрін А. Т. Міфологема «Жива Земля» в контексті «вторинної» міфотворчості: (соціокультурні аспекти)// Культура України. Вип. 15. Мистецтвознавство. Філософія. Зб. наукових праць.- Х., 2005.- С. 19-29].

Отже, аналіз взаємодії новітніх та нетрадиційних релігій і окультно-містичних течій, з одного боку, і «вторинних» міфів – з іншого, дозволяє зробити *висновки* про те, що її наслідком є суттєві зміни у цих світоглядних формах. Зокрема, відбувається як сайєнтифікація нетрадиційних релігій і окультно-містичних течій, їх раціоналізація, так ірраціоналізація «вторинних» міфів, перетворення їх у неорелігії. Соціальними засадами зближення новітніх та нетрадиційних релігій і окультно-містичних течій, з одного боку, і «вторинних» міфів з іншого, є кризовий стан суспільства, поглиблення глобалізаційних процесів. Глибинною світоглядною засадою зближення новітніх та нетрадиційних релігій, окультно-містичних течій і «вторинних» міфів є актуалізація успадкованих від архаїчного суспільства окремих світоглядних форм, а також засад міфологічного світорозуміння. Ці процеси, що можуть мати далекосяжні наслідки для реформування світоглядної свідомості суспільства, спроможні також вплинути на формування засад нової, альтернативної цивілізації.

СЕВЕРИН БОЕЦІЙ: ЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ТРИНІТАРНОЇ ПРОБЛЕМИ

Серед великої кількості непересічних особистостей Середніх віків помітно виділяється Северин Боецій – блискучий представник ранньохристиянської культури. Великий знавець, симпатик і популяризатор класичної античної логічної культури Арістотеля Боецій був, власне, першим і останнім мислителем свого часу, який так глибоко розумів роль і значення творчості батька логіки. Він переклав на латину майже всі його логічні праці, якими, на жаль, середньовічна теологія і філософія належним чином не змогли скористатися.

Творчості Боеція приділена певна увага у вітчизняній літературі, проте далеко не повна і не адекватна його особистості. В історії філософії і логіки, в релігієзнавчих дослідженнях бракує більш глибокого аналізу праць Боеція, особливо на стикові логіки і християнської католицької теології.

В даному дослідженні вперше зосереджується увага на аналізі логіко-філософських і богословських праць Боеція, їхнього впливу на подальший розвиток середньовічної філософії, особливо періоду схоластики. В більш вузькому плані аналізуються особливості поєднання логіки і теології з метою раціональної інтерпретації гострої на той час тринітарної проблеми.

Северин Боецій (480-525 рр.) відомий як автор близько 20 творів з різних галузей науки, філософії і теології. Один з видів його спадщини і чи не найважливіший – праці з логіки. Дотримуючись античної традиції, Боецій називає її діалектикою, розуміючи під нею мистецтво логічно доводити істину і спростовувати хибне, а також мистецтво правильно визначати і класифікувати поняття, будувати судження і умовиводи, правильно відшуковувати потрібні аргументи.

Водночас, наслідуючи Цицерона, який, власне, й ввів поняття логіка і діалектика в латинь, Боецій розуміє **під логікою** не що інше, як структуру і теорію мислення, а **під діалектикою** – функцію і метод пізнання.

* Пхиденко Станіслав Семенович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Волинського державного університету імені Лесі України, Народний депутат України.

Характерна особливість постаті Боеція як філософа і, особливо, логіка полягає в тому, що на ньому сходяться дві епохи. Його вважають останнім видатним представником античної філософської традиції і першим логіком-філософом середньовічної. Що стосується “останнього”, то це здається, зрозумілим в цілому, хоча в деталях можна сперечатися. Що ж стосується Боеція як першого логіка середньовіччя, то це твердження потребує уточнення.

До Боеція історія логіки знає кількох недругорядних своїх представників. Це - Ціцерон, Апулей, Порфирій, Капелла, Вікторин та інші. На їхніх логічних працях середньовічна Європа вчилася багато століть аж до появи повного перекладу логічних і філософських праць Арістотеля (XII-XIII ст.ст.). Однак чи не найбільший внесок не тільки у популяризацію логіки Стагірита, а й розробку нових підходів до логіки здійснив саме Боецій. Така думка підтверджується не лише кількістю логічних праць, написаних ним, а й новизною і широтою охоплення логічної проблематики.

Безперечною заслугою Боеція було освоєння і включення в латинь, як нову мову науки і теології, майже всього аристотелівського “Органону”. Здійснюючи свій задум життя, Боецій разом з тим увів в латинську культуру чимало інших праць грецьких авторів, які у свій час популяризували логічну спадщину Арістотеля. Чи не найбільше в цьому плані зацікавив Боеція неоплатонік кінця III ст. н.е. Порфирій, який написав “Вступ” до “Категорій” Арістотеля. Боецій, крім того, пише свої два коментарі на Порфирія. Окрім того, Боецій написав свій коментар в шести книгах на “Топіку” Ціцерона.

Розвиток логіки Боецієм не зводився лише до перекладів і коментування того, що було написано іншими. Він пише й свої власні твори, а саме: “Про категоричний силогізм”, “Прологомени до вчення про категоричний силогізм”, “Про логічний поділ”, “Про топічні відмінності”, “Про гіпотетичний силогізм”. Щодо останньої праці, то слід зауважити, що вона є особливою саме тому, що увійшла у науковий вжиток як оригінальний спеціальний твір з теорії гіпотетичних суджень і силогізмів. Викладаючи в ньому концепцію не тільки Арістотеля, а й стоїків, Боецій досліджує модуси гіпотетичних умовиводів, розкриває особливості гіпотетичних, розділових і модальних суджень, дає класифікацію консеквенцій.

Оригінальним також є і трактат “Про логічний поділ”. Саме ділення понять було однією із найважливіших логічних операцій для Боеція, яку він клав у основу їх класифікації. Тут Боецій виділяє чотири види поділу: роду на види, цілого на частини, одного й того ж слова на

множину його значень, акцидентальних ознак різновидових суб'єктів, які володіють цими ознаками. Найбільш повно здійснено ділення на види за значеннями.

Одна із заслуг Боеція полягає в тому, що саме він, продовжуючи традицію Ціцерона, ввів у широкий вжиток в Європі майже всі основні категорії логіки: “раціональний”, “ірраціональний”, “предикат”, “супозиція”, “субсистенція”, “субстанція”, “акциденція”, “консеквент” та багато інших понять і термінів.

Заслугою Боеція, безперечно, є не лише реанімація, але й піднесення на новий рівень проблеми онтологічного статусу загальних понять, відомих в історії логіки під назвою універсалії. Хоча поставлена вона була ще Платоном і Арістотелем, а сформульована як логічна проблема Порфірієм, проте лише у Боеція вона здобула статус глибинної. Згодом боротьба реалістів і номіналістів, як носіїв крайніх точок зору на вирішення даної проблеми, зробить її чи не найважливішою в середньовічній схоластиці. Саме тому дехто вважає Боеція основоположником схоластики, хоча за духом усієї своєї спадщини він найменше нагадує тих, хто увійшов до числа схоластів.

Майже всі учасники спору про загальні й одиничні поняття апелюють до вчення Боеція. Значною мірою цьому сприяла сама його позиція з даного питання. Точка зору Боеція на відношення номіналій і реалій була така, що він намагався їх не протиставити одна одній, а навпаки - примирити.

В творчості Боеція ця проблема не була чисто логічною забавкою, якою вона стала для схоластів. Він мудро узяв в ній своєрідний логічний ключ, за допомогою якого можна було застосувати логічне мислення з метою з'ясування цілої низки теологічних проблем, зокрема тринітарної і христологічної, які стали предметом гарячих спорів на перших Вселенських християнських соборах, в літературі та теології.

Боецій відомий не лише своїми логічними і філософськими працями, а й теологічними трактатами. В працях “Про Трійцю”, “Проти Євтихія і Несторія”, в двох книгах присвячених аналізу божественної субстанції, Боецій висловив ряд оригінальних теологічних думок. Характерна особливість цих трактатів в тому, що виконані вони на високому логічному рівні, якого теологія не знала навіть у творах батьків церкви. **Боецій є зачинателем глибоких логічних підходів у теології.** Йому часом приписується авторство логічного доказу буття Бога, точніше спроб його обґрунтувати.

Однак, Боецій як відомий філософ і християнський теолог ділив себе поміж новою вірою і античною (язичницькою) філософією. Часто

гору при цьому брало далеко не християнство. Праця Боеція “Втішання філософією” (524 р.) якраз і засвідчує, що він перед смертю залишився не стільки ідеологом християнства, скільки прихильником філософії Платона. З цієї нагоди **Б.Рассел** пише, що ця книга **“не доводить, що Боецій не був християнином, але явно засвідчує, що язичницька філософія здійснила на нього значно більший вплив, ніж християнська телогія”** [Рассел Б. История западной философии.- Новосибирск, 1999.- С. 349]. Це ж саме засвідчує Едуард Целлер: “Хоча зовні він (Боецій – П.С.) належав до християнської церкви, його справжньою релігією була все ж таки філософія” [Целлер Э. Очерки истории греческой философии.- М., 1996.- С. 306].

Внесок Боеція в розвиток логіки великий. Його роль у цьому плані можна звести до одного, логічна творчість римського мислителя **підвела підсумок античному розвиткові логіки** і стала фактично початком творення цієї філософської науки для середньовічного культурного простору. Після Боеція логіка увійшла до “тривіуму” – елементарної основи латинської системи освіти: граматики, риторика, діалектика (логіка), а згодом – і квадривіум. Перші дві науки латиняни освоїли на свій манер ще з часів Цицерона. Логіку через кілька століть для них опанував Боецій.

Щоб переконатися в тому, що Боецій є піонером і блискучим застосуванцем логіки для вирішення найскладніших проблем католицької теології, варто познайомитись з його працею “Яким чином Трійця є єдиний Бог, а не три божества”. В дослідницькій літературі ця праця іноді має коротшу назву – “Про Трійцю”. Зауважимо, що, порушуючи таку архіважливу проблему християнства, Боецій жодного разу не апелює до Біблії чи до рішень християнських Вселенських соборів, а дискусії, породжені ними, ще не вщухли на той час, коли він жив, а навпаки - лише розгорались. Доказ задуманого ним здійснюється лише за допомогою логічного доведення. Це було зовсім новим підходом як у філософії, так і в теології.

Праця «Про Трійцю» написана Боецієм у формі листа для свого тестя сенатора Сіммаха. Автор зазначає, що публікація твору майже недоцільна, бо повсюди він бачить “ледачу косність та заздрісну недоброзичливість” людиноподібних чудовищ, а тому публікація свого божественного трактату радше викликала б наругу, ніж бажання його вивчати [Боэций. Утешение философией и другие трактаты.- М., 1990.- С. 143]. Боецій зазначає, що дуже довго досліджував це питання, використавши всі сили, які дарувало божественне світло слабкому вогнику його розуму [Там само.- С. 143].

Дійсно, перед нами зразок висококласного застосування розумового мислення для дослідження найскладнішої проблеми теології, яку ще ніхто не спромігся логічно розв'язати, проблеми, яка породила найгостріші суперечки на Вселенських соборах і була сформульована у вигляді одного з найголовніших догматів Церкви – тринітарна проблема.

Її інтерпретація Боецієм значною мірою

проливала світло на тісно пов'язані з нею проблеми – **христологічну** і **теопасхичну**, які набули статусу найважливіших християнських догматів і навколо яких довго не вщухали гострі суперечки та дискусії. Характерна особливість їх аналізу полягала в тому, що Боецій обмежується розглядом зазначених проблем в аспекті філософського, логіко-раціонального обґрунтування того, що вже раніше релігійною вірою засвоєно як абсолютна істина.

Вже спочатку Боецій розуміє, що будь-які науки мають свою мету в можливостях застосувати розум. Він зазначає, що пише коротко і стисло, застосовуючи нові й невідомі слова, які власноруч почерпнув з потаємних вчень філософії. Разом з тим він зізнається, що поштовхом для написання трактату були зерна міркувань, які випали на його душу із творів блаженного Августина [Там само.- С. 146].

Слід думати, що Боецій в такий спосіб вбиває кількох зайців: 1) посилається на авторитет батька Церкви, що вважалось характерною ознакою середньовічної освіченості, а згодом і схоластики взагалі; 2) застраховується від можливих нападок з боку теологів і церковних діячів; 3) зміцнює свої наміри лише засобами рацію аналізувати складну і незбагненну природу самого Бога, яка до цього була лише предметом віри. Адже Августин – творець найбільш чіткої концепції гармонії віри і розуму, виходив з того, що пізнання Трійці можна здійснити у два способи - посиланням на авторитет або за допомогою розуму. Боецій твердо обирає шлях раціонального пізнання на відміну від святого Августина, який багато зробив для привнесення в теологію мислення, хоча ще більш успішно застосовував авторитет Святого Письма. Певно тому він і ризикнув вперше застосувати форми логічного мислення: поняття, судження і умовиводи з метою раціоналізувати незбагненну з точки зору розуму теологію, а ще більше – шляхом застосування логіки довести те, що теологи просто проголошували предметом віри – Бога в трьох лицах, який є єдиним Богом. Про ризик і складність такого раціонального підходу Боеція до розв'язання тринітарної проблеми свідчить і така обставина: Фома Аквінський, який найбільш повно раціоналізував теологію католицької церкви, вважав, що розумом можна

довести існування Бога, але ні в якому разі не можна ним збагнути троїсту сутність Творця.

Слід зазначити, що в раціональних підходах до проблем віри, основних її догматів у творчості Августина і Боеція існує певна відмінність. В головному вони сходились: в божих справах мусить бути гармонія віри і розуму. На їхню думку, від цього вирає і теологія, і наука. Однак Августин, намітивши загальні принципи до такої гармонії, на природу розуму дивився більш діалектично-філософськи. Щодо його ролі в пізнанні і обґрунтуванні справ теологічних він висловив цілий ряд блискучих думок. В багатьох своїх богословських працях Августин майстерно продемонстрував конкретні приклади застосування логічного мислення в питаннях віри і гносеології в широкому розумінні. Однак його раціональні інкрустації не стали цільним логічним методом аналізу теології сповна.

Інша річ Боецій. Він вперше подає блискучий зразок логічного підходу до аналізу Божої Трійці від початку постановки проблеми і до кінця її розв'язання. Такий же підхід він демонструє і ще в трьох своїх теологічних працях, які також були спробою логічно з'ясувати тринітарну проблему. Якщо Августин забезпечував свої раціональні підходи за допомогою діалектичного розуму, то Боецій хоча й веде мову про нього, насправді більше застосовує формально-логічний розсудок, часто розуміючи під ним рацію. Звідси й відмінність: Августин щодо природи Трійці зазначає, що вона є незбагненна для розсудку філософсько-діалектична тотожність одного і трьох. Боецій же вимагає розсудково-логічного аналізу і синтезу, порівнянь і узагальнення всіх складових Трійці та її сукупної цілості.

З самого початку своїх логічних міркувань Боецій, як прийом, відштовхується від точки зору аріан на природу Трійці. На їхню думку, природа Трійці складається з трьох одиниць. Вони різняться ступенями гідності і в основі відношень між ними є принцип іншості, який і є підґрунтям множинності. Саме вона й визначає відмінність. Остання тісно пов'язана з тотожністю. Помилка аріан, вважає Боецій, в тому, що вони беруть за основу відмінність, “розривають Трійцю і зводять її до множини” [Каким образом Троица есть единый Бог, а не три Божества. // Боеций «Утешение философией» и другие трактаты.- С. 146].

Як відмінність так і тотожність, стверджує Боецій, встановлюються трояко: за родом, за видом і на основі числа (нумеричні або акциденційні). Такий поділ він вводить також у своїх логічних працях “Про логічний поділ” і “Другий коментар на Порфирія”, ґрунтуючи його на логічному вченні Арістотеля.

Поділ трьох членів Трійці аріани роблять на основі числа, що неминуче передбачає існування трьох різних акциденцій (ознак). На думку Боеція, якби навіть подумки відняти від членів можини всі інші акциденції і залишити лише одну акциденцію за місцем, яке кожен з них займає, то уявити всіх трьох в одному місці неможливо, при будь-якому бажанні.

Ще одна помилка аріан, на думку мислителя, полягала в тому, що вони не розуміють, що знання різняться між собою залежно від предмета пізнання. Виходячи з цього, Боецій поділяє спекулятивні (умоглядні) знання на природничі, математичні і теологічні. **Природничі** – осягають речі в русі, а форма тіла розглядається в єдності з матерією. **Математичне** знання розглядає речі поза рухом, форму – поза матерією. **Теологічне**, на відміну попередніх, знання абстраговане, віддільне від матерії, позбавлене руху. Це і є божественна субстанція, як чиста форма, яка сама породжує буття. Тут, безумовно, дається взнаки вчення Арістотеля про ентелехію – ідеальну форму усіх форм, як творче абсолютне начало.

Залежно від предмету, вважає Боецій, існують і різні знаряддя пізнання. Природничі речі і явища можна пізнавати розсудком, математичні – за допомогою науки, а божественні – лише за допомогою інтелекту. В теології ніяк не можна задіяти уяву. Слід схоплювати саму чисту форму, а не образ, ту форму, яка сама є буття, і з якої утворюється буття. Божественна ж субстанція є форма без матерії, а тому вона **єдина є тим, чим вона є**. Щодо інших речей (природних), то вони не є сутністю того, чим вони є. Наприклад, вони складаються з частин, які можна подати числом. За тим слідує висновок Боеція: "... в Бозі немає ніяких відмінностей, а отже, і ніякої множинності, яка впливає з відмінностей; немає акциденцій, а також впливаючої з них можини, а отже немає і числа" [Там само.- С. 149]. Тобто в Трійці існує лише єдність. Бог - єдиний.

Найбільш переконливим, на думку Боеція, в логічному доведенні єдиної природи троїстого Бога має бути всебічне і послідовне застосування категоріального вчення Арістотеля. Слід відзначити, що вчення останнього про десять категорій після відомих коментарів неоплатоніка Порфирія стало наріжним каменем ранньо-середньовічної логіки, яку використовували представники патристики. В інтерпретації Боеція, особливо в проблемі співвідношення родових і видових, загальних і одиничних понять, вчення про категорії Арістотеля стало наріжним каменем усієї середньовічної схоластики.

З метою дослідження особливостей раціональних підходів Боеція доцільно було б зупинитись на більш детальному аналізі застосування ним вчення про десять категорій для з'ясування природи догмату про Трійцю. В главі четвертій свого трактату Боецій сприймає існуючу філософську традицію про те, що існує десять логічних категорій, за допомогою яких можна логічно відобразити все, що існує. Тому вони й є універсальними. Це: субстанція, якість, кількість, відношення, місце, час, обладнання, положення, дія, пасивність [Там само.- С. 150].

Стосовно всіх речей і предметів ці категорії можуть виступати як субстанціями, так і акциденціями. Зовсім іншим виглядає їхнє застосування до поняття Бога. Тут, на думку Боеція, все якісно змінюється. Наприклад, категорія “відношення”. Її не можна так просто застосувати, коли мислимо про Бога. Йому рівних немає, “адже цілком очевидно, що відношення передбачає неодмінну наявність іншого” [Там само.- С. 154].

Те саме стосується й категорії “якість”. Коли ми кажемо “Бог справедливий”, зауважує Боецій, то це зовсім не адекватне такому висловлюванню: “Людина – справедлива”. З точки зору логіки, тут існує величезна різниця. Справедливість стосовно людини є привхідною якістю, а відтак субстанція і її акциденція не співпадають. Справедливість людині може бути притаманною, а може й ні. Інша річ – стосовно Бога. Його якість бути справедливим є не привхідною ознакою, а іманентно властивою самій божественній субстанції, органічно зливаю з нею. З огляду на це, Боецій пише: “... про Бога не можна сказати, що Він, оскільки Він є, є щось одне, а оскільки Він справедливий – щось інше. “Бути” і “бути справедливим” для Бога – одне й те ж” [Там само.- С. 151].

Цю особливість раціонально мислити Бога в Боеція слід виокремити особливо. Він на добрих 600-700 років раніше від середньовічних схоластів логічно виводить найважливішу для християнства формулу: **існування і сутність Бога органічно співпадають**. Згодом її успішно будуть використовувати Ансельм Кентерберійський, Жильбер Поретанський та інші, а ще пізніше навіть Рене Декарт і Шеллінг. Саме цю формулу покладе Ансельм в основу свого онтологічного доказу буття Бога. Це й не дивно, адже Боецій для нього був першим вчителем з логіки, а його раціональні підходи до проблем теології вважались неперевершеним зразком.

Однак, на думку Боеція, найліпше спрацьовує для доказу єдності Трійці категорія “**відношення**”, заради якої всі решта можуть вживатися лише побіжно з метою створення належного логічного підґрунтя. Однак її застосування потребує особливих підходів.

Категорія “відношення”, перш за все, вимагає наявності іншого предмету, водночас за своєю природою вона буває різною. Логічну відмінність відношень між предметами Боецій ілюструє на прикладах відношення між рабом і паном, а з іншого боку – між поняттям біле і білизна. В наведених прикладах відношення між субстанціями й акціденціями далеко не однакове.² Білизна є акціденцією білого, а тому ліквідація першої веде і до знищення другого. Щодо пана, то знищення поняття раба не призводить до його прямої руйнації, а лише до усунення імені (назви), завдяки якій він є паном. В такому відношенні раб не є акціденцією пана. В її якості скоріше виступає влада над рабом, а не сам раб, як предмет відношення.

Виходячи з аналізу логічної природи відношення, Боецій робить висновок, що воно не може додавати чи змінювати щось в речі самій по собі, що включена в це відношення. “Воно сповна полягає не в тому, що є буття [речі], а в тому, як [річ] виступає в будь-якому порівнянні, причому не обов’язково з чимось іншим, але іноді і з самою собою” [Там само.- С. 155]. Відношення, на думку Боеція, в жодному випадку не можуть ні змінити, ні похитнути, ані переінакшити сутності.

Коли ж застосувати цей висновок до аналізу відношення понять “батька” і “сина”, то вони “не відрізняються нічим крім відношення, а у відношенні йдеться про свій предмет ніби не само по собі... відношення не утворює іншості речей, про які йдеться, але, так мовити, ... створює відмінність персонарій” [Там само.- С. 155]. А взагалі, як твердить Боецій, велика істина полягає в правилі, яке гласить: “... в речах безтілесних відстані створюються відмінностями, а не місцями” [Там само.- С. 155].

Що ж стосується складових Святої Трійці, то, робить висновок Боецій: “Всі вони, будучи безтілесними, жодним чином не можуть відстояти один від одного за своїм місцем. Різниці між ними теж немає ніякої, адже Бог – Батько і Син – Бог, і Святий Дух – також Бог, а Бог нічим не може відрізнитися від Бога. Але там, де немає відмінності, немає й множинності, а де немає множинності, там є єдність” [Там само.- С. 156]. А щодо того, що ззовні має місце повторення одиниць, то не завжди воно дає множину. Тут Боецій відштовхується від свого логічного принципу розподілу видів відмінностей і тотожностей на родові, видові і нумеричні. Останні він застосовує з метою довести, що речі, однакові за субстанцією, можуть все ж таки бути різними, однак відмінності між

² Вклад Боеція в розвиток логіки полягає також в тому, що він вводить в середньовічну логіку такі спарені логічні категорії як «субстанція» (сутність буття) і «акціденція» (привнесена ознака предмета).

ними мають чисто номінальний характер, коли одну й ту ж річ називають різними іменами.

Розмірковуючи про логічні ознаки єдності і множини, мислитель, зрештою, доходить до формування логічного принципу тотожності нерозрізнених речей. Цей принцип було реанімовано як логічний закон в період нового часу, в епоху Лейбніца. Він отримав назву “підстановки еквівалентних”. Сутність його зводиться до того, що коли в двох і більше числах відсутні будь-які відмінності, то мова йде не про багато, а про одну й ту ж річ, яка по-різному називається.

Завершує Боецій свій логічний доказ єдності Трійці тим, що аналізує логічну суперечність між субстанцією, яка зберігає єдність Бога, і відношенням, яке “розмножує Бога в Трійцю”. Вихід з такої суперечності Боецій знаходить в тому, що відношення в Трійці специфічні. Вони складають єдність відмінності і тотожності. Подібно до того, що “рівне рівне рівному”, тотожне стосовно іпостасей Трійці завжди має бути тотожне тотожному. У видимих речах такого не буває, бо в цьому їм заважає їхня “іншість”, яка й визначає відношення між ними. А ось відношення в Трійці Батька до Сина, а їх обох до Святого Духа подібно відношенню тотожного до тотожного [Там само.- С. 156].

Боецій відчуває, що вирішити цю складну проблему можна лише розумом, а не уявою, яка відволікає від осягнення сутності Трійці. Утверджуючи розум як ефективне знаряддя в пізнанні того, що може бути лише предметом віри, мислитель робить висновок в дусі гносеологічного оптимізму: “Разом з тим, ми не повинні дозволяти уяві відволікати нас, але мусимо підійматися догори з допомогою лише чистого розуму, наближаючись розумом до кожного предмета настільки, наскільки він доступний розумінню” [Там само.- С. 157].

Вищенаведене висловлювання Боеція щодо ролі і значення розуму як єдиного шляху збагнення того, що не піддавалося простому мисленню і виступало лише як предмет ірраціональної віри, не є поодиноким. Наприклад, відсилаючи на рецензію свій новий логико-теологічний трактат “Про предикацію трьох лиць”, Боецій просить Іоанна-диякона уважно прочитати його твір і підтвердити правильність того всього, що впливає із положень віри. “Але якщо ти раптом з чимось не згодний, – пише Боецій, – обдумай ретельніше те, що тут сказано і, коли буде можливо, приєднай до віри розум”. Іншими словами, Боецій радить Іоанну критерієм істини, правильності зробити розум, бо безмежно вірить в нього.

Попри все це логіка Боеція не є бездоганною. Короткочасне життя не дало свічці його без сумніву винятковій талановитості догоріти

сповна. Його постійні коливання між Платоном і Арістотелем, прагнення примирити їхні здебільшого протилежні концепції спричинили і вимушену “подвійність” його філософського обличчя. Логічне вчення Арістотеля, оцінюване Боецієм як основний інструмент пізнання, часто поверталось на інтерпретацію не природних речей, які, згідно з вченням батька логіки, здатні породжувати ідеї цих речей, а, навпаки, на платонівські ідеї, які самі творять світ речей. Тому його логіка мислення здебільшого обслуговувала світ ідей найвищого гатунку. Ще ніхто до Боеція не намагався з такою силою раціонального мислення досягти захмарних висот найголовнішої ідеї – ідеї Бога.

Кидається у вічі ще одна особливість застосування Боецієм логічного вчення в царині теології. Дещо незрозумілим, на перший погляд, є те, що він чимало доклав зусиль для перекладу оригіналів праць Арістотеля в галузі силогістики. З іншого боку, сам написав кілька праць, пов’язаних з силогізмами як вищою формою мислення, ніж з поняттями. Його праця, присвячена гіпотетичним силогізмам, взагалі вважається оригінальним і майже новим словом у логіці. В той же час силогістика Арістотеля і Боецієве бачення її майже не використовується в його теологічних трактатах.

Відчутно переважає логічна майстерність оперувати такою формою мислення як поняття. Відчувається тут значною мірою вплив неоплатоніка Порфирія – інтерпретатора логіко-понятійного вчення Арістотеля. Значною мірою така обставина пояснюється ще й тому, що дух часу вимагав від Боеція мислення здебільшого на тему: роль і значення категорій Арістотеля, бо постійні дискусії і суперечки на Вселенських християнських соборах протягом IV-V ст.ст. в основному і зводились до тринітарної та христологічної проблем. Для їх розв’язання і раціональної інтерпретації силогістика могла б дати значно менше корисного, ніж вчення про поняття і категорії. З цієї причини саме в цей час зароджуються дискусії про співвідношення загальних понять (Божество) і одиничних (іпостасі Трійці). Без раціональної інтерпретації логічного відношення між ними годі було теології рухатись вперед. Час вимагав появи таких мислителів як Порфирій, Августин і Боецій.

Щодо силогістики Арістотеля і Боеція, то вона знадобиться значно пізніше – у XI-XIII ст.ст. Саме інтенсивне застосування дедуктивного мислення в цей час складе основні риси зрілої середньовічної схоластики. Це пізніше (Відродження, епоха Нового часу) остання отримає самі негативні оцінки, а в цей період вона розглядалася як нове, позитивне і прогресивне явище. Саме завдяки розробкам і вмілому використанню дедуктивної логіки Ансельмом

Кентерберійським, Фомою Аквінським, Дунсом Скоттом та іншими мислителями філософія, поєднавши свої зусилля з теологією, зробила найбільший стрибок у своєму розвитку. Значною заслугою в цьому були саме силлогістичні доробки Боеція. На нього вважали за честь посилатися наймаститіші схоласти.

Згодом настануть інші часи, коли схоластика отримає негативні оцінки. Як не дивно, в цьому певну роль відіграє знову ж таки дедуктивна логіка, доведена до вершин розвитку Фомою Аквінатором, Дунсом Скоттом і Вільямом Оккамом. Після них стане все більш зрозумілим, що тримати логіку як знаряддя пізнання Бога стає небезпечним для справ Церкви. Раціональні підходи до теології ще довго будуть існувати як сила традиції. Обірвати зв'язки з нею буде покликана містика. Це є та царина, до якої Боецій докладав найменше зусиль, але без якої жодна релігія не може існувати, особливо коли вона багато століть хворіла на раціоналізм. Містика не лише не терпіла постановки проблеми “гармонія віри і розуму”, але і розводила їх, надаючи їм відношення контрарності. Боецій, будучи сином своєї епохи, навіть не йняв гадки що таке колись буде можливим, бо свято вірив у здатність розуму в інтерпретації Бога.

С.Капран * (м. Львів)

I. ФРАНКО ПРО ПОХОДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ

Франко-релігієзнавець і Франко-філософ все ще продовжує залишатися маловідомим, незважаючи на те, що його твори з такої проблематики давно опубліковані. Якщо у радянські часи його вважали матеріалістом, революціонером-демократом, атеїстом і антиклерикалом, то нині таких тем просто уникають. Одне із найновіших фундаментальних досліджень в галузі релігієзнавства – етнологія релігії. Автор монографії та низки публікацій на цю тему Людмила Филипович стверджує, що “внесок Івана Франка у дослідження етнорелігійних проблем визначається не тільки тим, що він дав загальнотеоретичні визначення релігії, етносу, нації, етноконфесійності, розглянув історію етноконфесійних взаємин, проаналізував сучасний йому стан цих відносин, а й запропонував нові методологічні підходи до розуміння змісту й сенсу історичного процесу. Історія людства, його релігіє- та

* Капран Світлана Богданівна – здобувач кафедри теорії та історії культури Львівського Національного університету імені Івана Франка.

етногенез, розвиток релігійних вірувань від первісних форм до розвинутих монотеїстичних систем подається вченим як суперечливий і неодномірний процес, залежний від економічних і політичних обставин” [Филипович Л.О. Етнологія релігії: традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу.- Автореф.дис.докт.філос.н.- К., 2000.- С.26]. Ці слова можна вважати ключем до розуміння проблеми релігії І.Франком.

Наскільки глибоко і фундаментально намагався І.Франко збагнути феномен релігії, його значення в житті як народу, так і окремої людини, свідчить уже його ранній твір – написаний по-латині студентський реферат “Лукіан і його епоха”(1877). І.Франко тоді навчався у Львівському університеті, а реферат написав під керівництвом професора класичної філології Людвіка Цвіклінського, у якого слухав курси “Трецькі старожитності”, “Тлумачення “Одіссеї” Гомера”, брав участь у грецькому семінарі [Франко Іван. Зібрання творів у 50-ти тт.- Т. 45. Філософські праці.- К., 1986.- С. 503]. Саме у цій праці знаходимо думки молодого І.Франка про походження релігії та її соціальні функції.

Аналізуючи грецьку культуру, яка дала світові видатного письменника і сатирика Лукіана, що “виступив проти богів і їх культу, проти оракулів, жертвоприношень і потойбічного життя” [Там само.- С. 9], І.Франко подає своє розуміння причин появи релігійних вірувань, їх ускладнення в процесі розвитку самої людини і людського суспільства. На першій початковій стадії розвитку у всіх народів спостерігається, за словами І.Франка, “релігія природи”. Явищам природи приписуються певні здатності, вони “уособлюються” і стають предметом поклоніння, культу. “Різні й складні форми уособлення природи” греки зуміли впорядкувати, внаслідок чого “виник довгий і різноманітний ряд богів і напівбогів, а грубі спочатку релігійні форми піднялись на високий ступінь абстракції” [Там само.-С.10]. Завдяки кмітливості народу, яку І.Франко називає “молодечим спритом”, грецька міфологія значно досконаліша від міфологій інших народів, тут логічно поєднані міфи чітко пояснюють навколишній світ, і це пояснення доступне всім людям.

І.Франко особливо наголошує на доступності вірувань греків, адже їх міфи зображали богів як людей, з усіма недоліками й слабкостями, тобто такі погляди “здатні були не стільки підняти людей до рівня богів, скільки бога знизити до рівня людини”. Люди шанували своїх богів, не боялися їх, оскільки боги вирізнялися від звичайної людини лише безсмертям і вічною юністю, незвичайною фізичною силою: “Такі релігійні уявлення відповідали молодій, наївній, не опанованій страхом перед богами людині; вона любила богів, наближених до людей, і жила,

задоволена з тієї поетичної фіксації... А греків природа і вільнодумна релігія зробила поетичними, щирими людьми” [Там само.-С.10].

Як бачимо, І.Франко особливо наголошує на тому, що релігія повинна бути близькою, зрозумілою, відкритою для людини, навіть “вільнодумною”, тобто віра і відданість Богові не принижує і не залякує людину, а сприяє її утвердженню як особистості. Ті народи, культурно-соціальні умови яких витворили не природну, як грецька, а іншу форму релігії, пішли по-іншому шляху культурного розвитку. Їх звичаї й національний характер зумовлений “вищим і страшнішим уявленням про богів”. До таких народів І.Франко зараховує євреїв, фінікійців та ін., вважаючи, що “релігія відіграє в культурі народів велику роль” [Там само.- С.10].

Завоювання Греції римлянами, невпорядкованість суспільного буття, невпевненість людини в собі, поляризація суспільства, майнова нерівність, моральний занепад і розпуста спричинили критичне ставлення до богів і релігії. Знівечене все святе й божественне, і саме така ситуація відображена у творах Лукіана. У його “Розмовах богів” І.Франко помітив відображення тогочасних суспільних відносин, адже під іменами богів діють римські можновладці, чиновники, які безсоромно розтоптують і закони, і моральні правила: “Все життя небесних богів таке карикатурне і злиденне, розв’язне і пусте, як життя людей під римським ярмом, показує правдиву картину цього суспільства в історії людства” [Там само.-С.14]. Така дійсність, вважає І.Франко, дає право Лукіану зневажливо ставитися до богів, їх культу, міфів, священних обрядів, як і релігії в цілому.

Релігія, вважає І.Франко, є рятівним для культури і суспільства фактором. Вона виконує стабілізуючу роль, служить взірцем моральності й порядку. Як тільки такий порядок порушується, боги й богині “знімаються з п’єдесталів”, їх критикують і висміюють. Так вчинили сучасники Лукіана і він сам, твердить І.Франко: “Отже, мета написання “Розмов” ясна – висміяти стародавні міфи і релігійні погляди та показати їх у такому світлі, щоб кожному стало ясно, що вони є нічим іншим, як міфами, поетичними вигадками, які не можуть додати людині сил для перенесення життєвих труднощів, вселити надію і підбадьорити згадкою про одвічну істину і справедливість” [Там само.-С.14].

Критика релігії, на думку І.Франка, можлива у суспільстві, позбавленому будь-яких моральних засад, коли людина не може вдовольнити свої духовні потреби, тому зростає невдоволення і це загрожує крахом державного ладу: “Коли з розпадом релігії ніхто вже не вірить в існування божого провидіння і справедливості, немовби розсипається моральна база суспільства, знищується кістяк його життя”

[Там само.-С.14]. Тут запрошується асоціація з “категоричним імперативом” І.Канта, що передбачає віру в Бога як гаранта й взірця моральної поведінки. І.Франко, подібно як і класик німецької філософії, вважає, що люди повинні “бути чесними не під впливом кари й нагороди, а заради самого добра” [Там само.-С.15]. Для цього потрібний високий розвиток культури, досконала людина з розвинутою самосвідомістю. Оскільки така висока культура ще недосяжна, то “у людей виникає необхідність вірити в існування якоїсь сили, яка карає і нагороджує, в існування щасливішого або гіршого буття, якоїсь руки, яка більш суворо, ніж доброзичливо розцінює всі людські вчинки” [Там само.-С.15]. Там, де суспільні умови й національний характер народу виробили не природний культ бога і окремий суспільний стан його слуг – жерців, там релігія ґрунтується на культурі страшної, караючої сили, недоброзичливої для людини. Культ такого бога сприяли жерці-священники: “Але як тільки з’явився десь на землі окремий стан священників, то він, як відомо, намагався створити уявлення про суворішого і страшнішого бога, щоб тим легше тримати маси в слухняності й покорі” [Там само.-С.15]. І. Франко стверджує, що у слов’ян, як і греків, “релігія витворилася без окремого стану священників і жерців, а виникла з примітивного патріархального життя, де кожен батько сім’ї виконував також релігійні обряди, молився, вбивав жертви від імені своєї сім’ї” [Там само.-С.15]. Можна сказати, що згідно антропоморфних уявлень про бога у слов’янських племен, вважає І.Франко, склалися уявлення про Бога-Отця і Деміурга.

У вільнодумному, демократичному грецькому суспільстві не могли скластися культу суворих і караючих богів, як не могла сформуватися й окрема верства жерців. Переконанням у цьому служить міф про жертвоприношення Іфігенії, коли жрець вимагав смерті невинної дівчини для умилостивлення ображеної богині, проте сама богиня відвела цю жертву, врятувавши життя дівчини. На думку І.Франка, кінцівка міфа засвідчує, що почуття вільнодумних греків “жахалося такого уявлення про богів”, “намагання жерців не увінчалися успіхом, і греки зберегли своє вільнодумство й не дозволили релігії потоптати його” [Там само.-С.15]. Релігія для них була лише джерелом поетичних мотивів, до неї ставилися без особливого пієтету. Найслабший бік грецької релігії І.Франко вбачає у трактуванні нею потойбічного життя. Обіцянки забуття всіх земних справ після смерті не могли задовільнити людського духа, який завжди сподівається на краще майбутнє. Тому грецька релігія мусила прийти до занепаду.

І.Франко стверджує, що провідна роль в утвердженні релігії в суспільстві належить служителям культу. Так у часи Лукіана жерці зрозуміли основну хибу грецької природної релігії – непривабливий вигляд потойбічного життя, тому намагалися змалювати його якнайпривабливіше, що й висміяв Лукіан у численних діалогах. Привабливість царства мертвих зводиться до тих порядків, які панували на землі у часи Римської імперії. Як у людей на землі, так і в підземному царстві, і в олімпійських богів визначальну роль відіграє перебування під опікою і захистом сильнішого. І.Франко прослідковує, що, не знайшовши сильнішого в середовищі богів, жерці винайшли фатум – долю, яка панує над людьми і над богами: “Жерці здавна пробували змінити волелюбну й природну релігію греків і виробити суворе і страшне поняття бога, а потім, коли це закінчилось невдачею, вони вдалися до інших засобів і винайшли інше поняття – фатум, якому підкоряється все те, що колись підкорялось богам” [Там само.- С. 17]. Фатум – сила незбагненна і таємнича. Вона керує всім світом, визначає наперед вчинки і поведінку не лише людей, а й богів. Це була заборона елементарної свободи мислення, свободи волевияву людини. Поняття фатуму зробило життя людей сумним, рабським, безініціативним. Сила фатуму була страшна й грізна сама собою, адже ніхто ніколи не міг збагнути причин і мотивів, якими керувався фатум. Уявлення про таку силу могло виникнути й прижитися в суспільній та індивідуальній свідомості лише тоді, коли людина почувала себе цілком безсилою перед владою, від якої залежить її доля. І.Франко слушно підмітив, що “немає сумніву, що для вироблення поняття такої жахливої сили, яка своїм кивком, своєю незбагненною волею всім рухала й керувала, гнітила людські душі, змушувала до сліпого послуху, спричинилося панування римських імператорів” [Там само.- С. 17]. Така релігія знищує людський дух і вільну волю, вона не допомагає людині вдосконалюватися чи розуміти світ і себе, а знищує її, розтопуючи її гідність, перетворює її в раба. Усе залежить від веління володаря.

Отже, у цій ранній праці І.Франко на прикладі творчості Лукіана проаналізував як причини виникнення релігії, так і шляхи її трансформації в ідеологію. До цієї теми він звертається пізніше у праці “Мислі о еволюції в історії людськості”(1881), де виникнення релігії пов’язує з майновим розшаруванням спільнот людей. Релігія служить тим, хто намагається “із первісних слуг народу зробитись його панами... Маючи за собою військо, вони можуть усмирити або зовсім знищити тих громадян, котрі би показали недовільні їх властю. Але релігія вповні довершує те діло і довершує його в спосіб, далеко легший і вигідніший

від сили оружжя” [Там само.- С. 111]. Поступово складається каста служителів релігії, які найкраще тлумачать обряди, церемонії й вірування. Народ повірив поступово, що такі люди спілкуючись з духами, черпають від них свої знання і мають над ними владу. Більше того, вони проголошували себе нащадками духів-богів і влада їх була даною богами: “Таким способом при допомозі релігії та обрядів слуги народу зробились панамі народу!” [Там само.- С. 112]. І.Франко переконаний, що це сталося внаслідок невігластва й слабкості людини, бо “чим на нижчій щаблі розвитку стоять люди, тим упертіше думка їх преться в позаприродний, позазмисловий світ” [Там само.- С. 124].

Земне життя слабкої людини, яка нічого навколо себе не розуміє, залежить від витворів її власної фантазії. Вона живе під гнітом матеріальних негараздів і творить міфи й казки про духів і богів. Звільнення людини від такої влади таємничих сил І.Франко пов’язує з розвитком науки: “Увільнення того - се й є боротьба правдивого знання, науки, з мнимим знанням – з вірою, релігією. Очевидна річ, що ті дві ворожі сили стоять до себе в відворотнім стосунку: чим більше науки, тим менше віри, бо наука не є віра, а сумнів, критика; чим більше віри, тим менше науки” [Там само.- С. 124]. І ще одне дуже актуальне для нашого часу і влучне спостереження І.Франка: “Чим економічні й політичні обставини тяжчі, боротьба за існування трудніша, тим наука слабша, а віра дужча – народи, знеможені матеріально і духово, звертаються взад, до часів анімізму та фетишизму” [Там само.- С. 125]. Мислитель переконаний, що у суспільстві матеріального добробуту і політичних свобод буде торжествувати наука, “а віра, релігія зійде до нуля, т.е. яко складних історичного розвитку перестане існувати” [Там само.- С. 125]. Релігія як явище історичне, на думку І.Франка, пов’язане з певними етапами розвитку людського суспільства.

Власне, глибоке розуміння релігії подає І.Франко у статті “Радикали і релігія” (1898). Роз’яснюючи завдання створеної ним у 1890 р. разом з М.Павликом Русько-української радикальної партії, яка була спрямована до селянства, мислитель у цій статті фактично розкриває суть поняття релігії та релігійності. “Релігією називається, - пише І.Франко, - не тільки віра в якісь надземні, вищі істоти, обдаровані вищою силою, ніж люди; не тільки віра в те, що і в людях є частина такої вищої істоти (душа) і що люди повинні своїм життям і своїми учинками наближуватися до такої істоти. До релігії належить також чуття, любов до тої іншої істоти і до інших людей, любов до добра і справедливості, а вкінці також добра воля, постановка жити й самому так, щоб наближувати себе і інших до тої вищої істоти” [Там само.- С. 268].

У понятті релігії І.Франко, як бачимо, виділяє три складові: віра, любов і сильна воля жити згідно з заповідями любові. Релігійність передбачає вчинки з вірою у вищу справедливість і любов'ю до справедливості й до інших людей. Якщо людина не живе згідно з такими переконаннями, то вона є фарисеєм. Самої віри не досить, потрібні справи на її утвердження, життя згідно справедливості й любові. Полемізуючи з опонентами радикалів, І.Франко переконує, що саме опоненти розуміють під релігійністю темноту, невігластво, забобони, заохочення до ненависті, погорди, ворожнечі й нетолерантності. Такі переконання, які сіють покору і страх, не дають справжнього релігійного виховання, не навчають помножувати добро. Радикали ж, “яко політична хлопська партія, не вдаються в релігійні справи”, вони “не виступають проти головних установ церковних, проти церковних тайн і обрядів, а тільки виступали й виступають і будуть виступати завжди проти надуживання тих установ і обрядів до визискування, обдирання й отуманювання народу” [Там само.- С. 270].

Радикальна партія, хоч і дистанціюється, як твердить І.Франко, від релігійних та церковних справ, все ж має на меті виховання народу. Партія діє для того, щоб народ мав свої переконання, щоб сміливо й гаряче відстоював ці переконання і жив згідно тих переконань. З викладу видно, що І.Франко не відокремлює ці переконання від релігійності, але релігійності не фарисейської, а справжньої: “Ми, радикали, робимо те, що повинно було робити духовенство від тисячі літ; ми виховуємо народ в правдиво релігійнім, правдиво християнським дусі” [Там само.- С. 270-271].

Поняття “правдивої релігійності” в розумінні І.Франка пов'язується не з невіглаством, темнотою й забобонами чи марновірством, а з правдивим раціоналізмом, тобто розумом і освітою. Радикали є раціоналістами, які хочуть в усіх справах, в тому числі й щодо релігії, діяти “як личить розумним і просвіченим людям”: “Ми видали війну на смерть темноті й туманенню. Але ми твердо переконані, що розум і просвіта не суперечні релігії й правдивій релігійності, але противно, мусять бути їх головною основою. Темний, дурний і тупий чоловік не може бути правдиво релігійним” [Там само.- С. 271].

Можна із цих міркувань І.Франка чітко побачити, що він як справжній мислитель і філософ, вважав релігію суспільним феноменом, обов'язковим атрибутом суспільного розвитку. Причину виникнення релігії І.Франко пов'язував із потребами людини розуміти навколишній світ. Саме такими були функції природних релігій, тобто міфології, тотемізму, анімізму чи фетишизму. Згодом цю потребу використала

певна група – жерці, які взяли на себе обов'язки тлумачити людям таємниці світу, запевняючи, що вони мають особливий зв'язок із вищою силою. Так релігія і пов'язаний з нею культ бога чи богів стали професією певної суспільної групи. Ця група мала владу над людьми, а релігія в силу цих обставин перетворилась на ідеологію, яка утверджує владу. Для І.Франка існує поняття “правдива релігія” й “правдива релігійність”, що означає не тільки віру у вищу силу і у свою причетність до цієї сили, а й любов до справедливості, доброту, толерантність і справжній альтруїзм.

*О.Кисельов** (м. Київ)

ОСОБЛИВОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО ЕКУМЕНІЗМУ

Однією з основних характеристик історії християнства ХХ ст. можна впевнено назвати потяг різних церков та деномінацій до зближення у рамках екуменічного руху. Метою цього руху є християнська (церковна) єдність, але, попри певні успіхи, її так і не було досягнуто. Певну роль тут відіграла не тільки відмінність у християнській догматиці та баченні духовного життя, але й концептуальне розуміння єдності.

Екуменічний рух є неоднорідним феноменом. Ця неоднорідність спостерігається як у часовому та просторовому вимірах, так і в позиціях окремих церков та деномінацій. Через це дослідження екуменічного руху має базуватися на вивченні не тільки історії екуменічних контактів церков у різних країнах, але й особливостей конфесійних підходів до екуменізму.

Дана стаття має на меті розкрити особливості православної позиції щодо екуменізму. Для вирішення поставленої мети необхідно, насамперед, розкрити концептуальні засади православного ставлення до проблеми християнської єдності; прослідкувати участь православних у Всесвітній Раді Церков (ВРЦ) та окреслити православну участь у двосторонніх богословських діалогах.

В українському релігієзнавстві проблема екуменізму розглядалася А.Колодним, П.Яроцьким, Е.Мартинюком та ін. Безпосередньо до православної позиції з цього питання звертались О.Саган, В.Єленський, Н.Белікова, Н.Кочан та ін. Українські аспекти

* Кисельов Олег Сергійович – магістр релігієзнавства, аспірант кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

проблеми підіймалися П.Яроцьким, М.Мариновичем та ін. Надбання цих авторів надали можливість комплексно окреслити богословські аспекти проблеми.

При розкритті православної позиції щодо екуменізму автор статті розглядатиме ту православну точку зору, яку поділяють та відстоюють учасники та прихильники участі в екуменічному русі, їхні аргументи та мотиви православної участі в участь в екуменічних заходах, їхні цілі.

Православне розуміння християнської єдності, а відтак екуменічні контакти ґрунтуються на екклезіології. Основи православного вчення про Церкву закладені у Символі віри, де говориться про віру “В Єдину, Святу Соборну і Апостольську Церкву”. З точки зору православного богослов’я, лише Православна церква є цією істинною Церквою Ісуса Христа. Інші християнські церкви, деномінації та секти не є Церквами. Фактично усе “інославіє” розглядається православ’ям або як ересь, або як розкол (схизма). Для підтвердження цього наведемо слова митрополита Філарета (Дроздова): “Наша Церква, єдино істинна, апостольська Церква, усі інші християнські та філософські вірування визнає розкол та ересі” [Цит за.: Кураев А. Вызов экуменизма.- М., 2003.- С. 27].

Чи мають інші християнські церкви та спільноти благодать? Це — дискусійне питання у сучасному православному богослов’ї. Єпископ Іларіон (Алфеев) пише, що у російському православ’ї існують різноманітні точки зору щодо благодаті у інших християн: "від повного заперечення благодатності інославною до повного заперечення реальності існуючого церковного розділення" [Иларион (Алфеев), епископ Керчинский. Православное богословие на рубеже эпох.- К., 2002.- С. 424]. Такий плюралізм існує за наявності офіційної точки зору РПЦ! Так у "Основних Принципах ставлення Руської Православної Церкви до інославною" неоднозначно визначено, що "спасіння може бути знайдено лише у Церкві Христовій. Проте в той же час спільноти, які відпали від єдності з Православ’ям, ніколи не розглядалися як повністю позбавленні благодаті Божої" [Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // <http://www.mospat.ru/text/principles/id/65.html> — п. 1.15]. Підтвердженням такої позиції є традиція прийняття розкольників та більшості еретиків не через таїнство хрещення, а через миропомазання або навіть покаєння; а їхнє духовенство — у “сущому сані”.

Отже, всі інші християни — розкольники та еретики. Але вони все ж таки є “членами Тіла Христового”, тобто завдяки своєму хрещенню вони певним чином належать до Церкви Христової, хоча й позбавленні

тієї повноти благодаті, яка є в православної церкві [Див.: Сааринен Р. Вера и святость. Лютерано-православный диалог 1959-2002.- М., 2003.- С. 121].

Виходячи з усього вище зазначеного, ми бачимо, що для православних немає ніякого сенсу об'єднуватися будь з ким (католиками чи протестантами), адже православна церква, з їхньої точки зору, є цілком самодостатньою.

Православні богослови заявляють, що основна проблема екуменізму — проблема розколу [Див.: Заявление православных участников III ассамблеи Всемирного Совета Церквей. Нью-Дели, 1961 // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998.- М., 1999.- С. 149]. Виходячи з еклезіологічної тези про існування однієї і неподільної Церкви Христової, метою будь-яких екуменічних зусиль може бути “не єдність Церкви, а єдність у Церкві”. Інтерпретуючи історію християнства, православні історики та богослови схильні говорити не про поділ церков (зокрема, у 1054 р.), а “відпад (відтак) від Церкви”. Тому відновлення християнської єдності можливе лише через “повернення в лоно Церкви”, приєднання до неї, возз'єднання з нею. Найхарактернішим для православного екуменізму є вислів о. Г.Флоровського: “Для мене християнське возз'єднання — це всезагальне навернення у Православ'я” [Цит. за: Уимлямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Флоровский Георгий. Священнослужитель, богослов, философ.- М., 1995.- С. 333]. Позиція, згідно якої християнська єдність можлива лише у православ'ї, є єдино допустимою не лише для православних прихильників екуменізму та активних учасників екуменічного руху, а й для консервативно налаштованих богословів, критиків будь-яких відносин з “інославіям”, переконаних антиєкуменістів.

Концептуальною основою православного бачення християнської єдності слід визнати тезу, згідно якої “єкуменізм у просторі”, тобто сьогоденні пошуки єдності, має бути невід'ємним від “єкуменізму у часі” тобто єдності із апостольським та святоотцівським вченням [Результативний документ консультації делегатів Православних церков і представителів ВСЦ, состоявшейся в Софии 23-31 мая 1981 года // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998.- М., 1999.- С. 347]. Для православних також є неприпустимою єдність на основі другорядних питань. “Для Православної Церкви, — проголошено в енцикліці Православної церкви в Америці, — єдина можлива єдність для християн та Церкви є єдність віри, яку засвідчили апостоли, святі та Собори Церкви...” [Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishops of the

Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism // <http://www.oca.org/DOCencyclical.asp?SID=12&ID=5>].

Будь-яке зближення та солідарність на основі соціально-гуманітарних питань, хоча є бажаними, але не є метою екуменізму і не можуть бути основою християнської єдності [Осипов А. Православное понимание екуменизма // Осипов А. Православное понимание смысла жизни.- К., 2001.- С. 228-229].

Християнська єдність, не тільки для православних, але й для католиків та протестантів, має проявлятися у спілкуванні в таїнствах. На відміну від протестантів, православні (як і католики) акцентують увагу на тому, що єдність у вірі має бути передумовою для такого спілкування. Для православ'я не є допустимим використовувати спілкування у таїнствах, особливо сопричастя, як засобу для досягнення єдності [Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism // <http://www.oca.org/DOCencyclical.asp?SID=12&ID=5>].

Таким чином, християнська єдність, з точки зору православних, можлива лише в лоні їхньої церкви, на основі православної віровчення — на базі “Передання Древньої Церкви”. Однак, християнська єдність, з точки зору православних, не передбачає повної уніфікації усього устрою християнського життя. Ця теза цілком зрозуміла, виходячи з наявності різних богослужінь, устрою церков та церковних традицій, які існують у помісних православних церквах.

Виходячи з таких позицій, не слід дивуватися, що православна участь в екуменічному русі розглядається насамперед, як свідчення православної віри неправославному християнському світу. Будь-які богословські діалоги ведуться з метою пояснення та розкриття православної віри “інославному” богословам [Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // <http://www.mospat.ru/text/principles/id/68.html> — п. 4.1-4.2]. Однак православними не відкидається пізнання в екуменічних зустрічах західного християнства. Сучасний богослов о. Андрей Кураев позитивно оцінює не лише взаємне пізнання західних і східних християн, подолання негативних стереотипів, які сформувалися протягом історії, але й запозичення різного роду (соціального, богословського, місіонерського і т.д.) досвіду [Кураев А. Вызов екуменизма.- М., 2003.- С. 11-16]. Але в будь-якому випадку місіонерський аспект православної участі в екуменічних заходах підноситься якнайважливіший. Разом з тим, православні категорично засуджують будь-які прояви місіонерства та евангелізації на їхній канонічній території, розцінюючи їх як прозелітизм.

Згадаймо лише численні заяви представників Московського Патріархату на адресу католиків за останні п'ять років.

Православна вимога єдності у вірі для церковної єдності означає, що інославні повинні: визнати усі постанови семи Вселенських Соборів без змін та доповнень; мати єпископат, який має наступність від апостолів та визнавати усі сім таїнств. Митрополит Нікодим так писав: “Питання про взаємовідносини з інославними Церквами та церковними спільнотами може бути вирішене лише в такий спосіб, коли ці Церкви та спільноти, зберігаючи свої національні, історичні, місцеві риси, через зближення до Православ'я у вірі (вченні) та житті виявлялися б здатними вступити у єдність Вселенської церкви у якості однієї з автокефальних або автономних Церков” [Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. Православные Церкви и экуменическое служение // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998.- М., 1999.- С. 291].

Ю.Решетніков відзначає, що православне ставлення до інших християн є “несприятливим ґрунтом для продуктивного діалогу” [Решетніков Ю. Християнська єдність: пошуки шляхів досягнення // Українське релігієзнавство.- 2001.- №18.- С. 92]. Однак, православні ведуть богословські діалоги із католиками, старокатоликами, англіканами, дохалкидонитами, лютеранами та реформаторами. Крім того, існують у них контакти з баптистами та методистами [Див.: Centro Pro Unione № 53.- Spring, 1998.- Р. 3-4] і, звісно ж, з іншими християнськими церквами та деномінаціями в рамках ВРЦ та інших екуменічних організацій.

Православні з самого початку брали участь у рухах “Віра та церковний устрій” і “Життя та діяльність”, які при злитті й утворили ВРЦ. Ще тоді й окреслилась “православна тактика” в екуменічному русі. Православні були меншістю, а отже не могли реально впливати на хід голосування. Кінцеві документи конференції “Віра та церковний устрій”, яка проходила у 1927 р. у Лозанні, жодним чином не задовольнили православних учасників через суттєві розходження із православним богослов'ям. Православні делегати не підписали підсумкових документів конференції, натомість прийняли окрему декларацію, в якій підкреслили розходження певних положень офіційних матеріалів з православним вченням [Гордиенко Н.С. Современный экуменизм. Движение за единство христианских церквей.- М., 1972.- С. 27]. Приблизно так само виглядає православна участь у ВРЦ до 1998 р. Зазначимо, однак, що, незважаючи на своє розуміння екуменізму, православні брали участь у

створенні Ради та входили до складу центрального та виконавчого комітетів ВРЦ.

Наявність деяких розбіжностей у різних православних позиціях та необхідність виступати на єкуменічних форумах “єдиним фронтом” привели до обговорення та вироблення спільних позицій з основних питань на консультаціях делегатів православних церков, передсоборних православних нарадах та міжправославних консультаціях. Документи цих зустрічей дають різного роду оцінки єкуменічного руху взагалі та ВРЦ зокрема окреслюють проблеми, що стоять на шляху до єдності та пропонують шляхи їх розв’язання.

Досить важливим для православних учасників ВРЦ є її статус, зокрема, що ВРЦ не є понад-Церквою; не ґрунтується на будь-якій еклесіології, а тому у цій організації є місце для еклесіології будь-якої Церкви. Церкви-члени ВРЦ не зобов’язані ані змінювати своє вчення про Церкву, ані приймати певну доктрину про сутність християнської єдності.

Позитивну оцінку від православних богословів одержують деякі угоди в рамках комісії “Віра та церковний устрій”, зокрема, документи “Про єдність” (1961) та “Хрещення, євхаристія та священство” (1982).

Значної критики ВРЦ зазнає від православних за переміщення основного акценту з богословської на соціально-економічну та політичну проблематику. З часом православні почали все гучніше заявляти про свою стурбованість щодо ряду питань у роботі та функціонуванні ВРЦ. Заявляючи, що форми участі в організації їх не влаштовують, оскільки голос меншин при голосуванні не береться до уваги, — православні учасники ВРЦ фактично вдалися до бойкоту при голосуванні.

У 1998 році була створена спеціальна комісія для вивчення цих проблем і вироблення шляхів їх вирішення. Результатом роботи комісії став Підсумковий звіт із конкретними пропозиціями та рекомендаціями.

У документі, насамперед, пропонується ухвалювати рішення в рамках ВРЦ не голосуванням, а на основі консенсусу. Це, на думку комісії, не лише підвищить ступінь участі всіх церков до прийняття рішення, але й збереже їхні права — особливо права меншості. Іншою важливою пропозицією треба вважати заснування “Постійного комітету з питань православної участі у ВРЦ”, однією з основних функцій якого мають бути рекомендації щодо більш повної участі православних в інституції. Комісія також закликала звернутися до вивчення еклесіологічної термінології, чітко диференціювати конфесійні та міжконфесійні молитви у рамках ВРЦ, а також підтримала розширення критеріїв для вступу у ВРЦ [Заключительный отчет специальной комиссии по вопросу об участии Православных Церквей в работе Всемирного Совета Церквей //

]. Після вироблення нової схеми прийняття рішення у ВРЦ православні представники дивляться більш оптимістично на майбутнє екуменічного руху.

Акцентуючи увагу на єдності у вірі, православні віддають перевагу двостороннім богословським діалогам. Розкриття кожного з двосторонніх діалогів може бути окремим дослідженням. Оскільки дана стаття має за мету розкрити особливості православної екуменічної позиції, то цілком достатньо, з точки зору автора, буде лише в загальних рисах окреслити деякі з них.

У 1968 р. на IV Загальноправославній конференції у Шамбезі, було задекларовано, що православ'я як світова конфесія має вести богословські діалоги з інославною конфесією не на рівні помісних православних церков, а загальноправославною комісією, яка призначається Константинопольським патріархом. При цьому, однак, категоричної заборони вести діалоги на локальному рівні не було [Див.: Сааринен Р. Вера и святость. Лютерано-православный диалог 1959-2002.- М., 2003.- С. 160].

Офіційний діалог з англіканами на міжнародному рівні розпочався у 1973 р. З того часу було обговорено проблеми: пізнання Бога, авторитет Біблії та Вселенських Соборів, Церква та Євхаристія, молитва та святість, богослужіння та рукопокладення духовенства. В ході діалогу англікани погодилися, що у Символі віри не повинно бути *Filioque*.

У діалозі православних зі старокатоликами, який розпочався у 1975 році обговорювалися такі теми: авторитет та непогрішність у церкві, церковні Собори, апостольське наступництво, передумови на наслідки церковного спілкування, сотеріологічні теми, місце жінки у церкві та окремо акцентувалася увага на вченні про Божу Матір та таїнства.

Рішення про створення католицько-православної комісії з богословського діалогу було прийняте у 1979 р. Під час діалогу були опрацьовані питання про роль Святої Трійці, обрядове життя, причастя та інші таїнства, догматику та структуру Церкви, прозелітизм та уніатизм, екклезіологія та примат Папи Римського.

Православно-лютеранський діалог на міжнародному рівні ведеться з 1981 р. Йому передували і паралельно ведуться діалоги на регіональних рівнях. Обговорювалися питання екклезіології, Писання та Передання, сотеріології, торкалися й питань термінології, авторитету Соборів. З 1998 р. діалог ведеться навколо теми "Містерія Церкви".

Офіційний діалог зі Східними православними (дохалкидонськими) церквами розпочався у 1985 р. Результатами діалогу став висновок, що церкви однаково сповідують вчення Церкви перших віків, у тому числі й христологію. У зв'язку з цим, богослови погодились, що необхідно зняти усі існуючі анафеми та обговорили практичні наслідки та кроки для втілення єдності у церковне життя.

Офіційний міжнародний богословський діалог між Православною церквою та Світовим альянсом реформаторських церков був розпочатий у 1988 році. Темати обговорення були: Символ віри, Трійця, христологія, таїнства, єдність та членство у Церкві, Писання та Передання, служіння на благо суспільства тощо.

Продуктивність двосторонніх діалогів різниться між собою. Деякі з них, здається, мають досить скоро привести до єдності, до спілкування між церквами; інші ж лише підживлюють надію єдності у далекій перспективі. Продуктивність діалогів залежить не лише від ставлення до інших християн взагалі, але й від позицій інших християнських церков до проблеми єдності.

Українськими релігієзнавцями було справедливо відзначено, що концептуальні засади позиції православ'я та католицизму є досить близькими [Див.: Кочан Н. Pro ecumenism: документи 2000 року // Людина і світ.- 2001.- №2-3.- С. 25. Яроцький П. Екуменізм: стан, проблеми сучасного розвитку // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність — світовий досвід та українські проблеми — К., 2002.- С. 40]. Це стосується не лише еклезіології церков, але й наголошення на тому, що єдність можлива лише через єдність у віровченні. При цьому православна позиція відрізняється від католицької участю першої в ВРЦ. Членство православних церков у цій екуменічній інституції, де існує величезне розмаїття протестантських позицій, засвідчує її готовність шукати спільні богословські основи християнської єдності. Розгляд трибуни екуменічних форумів, як засобу для розповсюдження православного вчення не впливає негативно на екуменічні процеси, адже кожна церква в таких заходах представляє свою конфесійну позицію.

Можна говорити про успіхи та досягнення, невдачі та розчарування православної участі в екуменічному русі. Але саму участь можна розглядати через призму розвитку конфесії [Саган О. Вселенське православ'я.- К., 2004.- С. 392]. Деякі дослідники ставлять питання: чи вистачить православним церквам волі, енергії та ресурсів для участі в екуменічному русі, беручи до уваги їхній власний розвиток, розвиток інших церков та світу в цілому [Норко Th. The Unity We Still Seek: An

Eastern Orthodox Perspective // *Ecumenism: Present Realities and Future Prospects*. Ed. by Cunningham L.S. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1998.- P. 124]. Зважаючи на сучасні тенденції інтеграції та дезінтеграції християнських спільнот, в основі яких, в першу чергу, є ставлення до гомосексуалізму та жіночого священства, можна припустити, що саме ці питання будуть обговорюватися у подальших діалогах. Майбутня участь православних у двосторонніх діалогах та ВРЦ скоріш всього буде залежати саме від тих позицій, які займуть інші церкви з цих гострих для сучасного християнства питань.

Підводячи підсумок аналізу екуменічної позиції православ'я, зазначимо, що християнська єдність допускається лише в лоні православної церкви. Єднання християн можливе лише як приєднання до православ'я, а участь православних в екуменічному русі та богословських діалогах розглядається, в першу чергу, як “свідчення православної віри”. Відмітимо, що екуменічна позиція православних формувалася через критичне ставлення до екуменічного руху в цілому та ВРЦ зокрема.

*М.Петрушкевич** (м. Острого)

НЕВЕРБАЛЬНА КОМУНІКАТИВНА СИСТЕМА У ХРИСТІЯНСЬКИХ КОНФЕСІЯХ

У будь-якому акті богослужіння віруючий вбачає символічний натяк на надчуттєвий світ. Тим самим сенсуалістична естетика античності надає місце спіритуалістичній естетиці сьогодення. Хоча не лише спіритуалізм культу приваблює віруючих. Їм подобається також багатство ритуалу, яке сяє золотом, сріблом, дорогоцінним камінням і різнокольоровим мармуром (мова звичайно йде, перш за все, про католиків та православних). І коли людина слухає церковний спів, бачить сяяння безкінечних вогників, які відбиваються золотом на мозаїках, коли уважно дивиться на зображення святих і євангельських сцен, тоді людина відчуває себе на вершині блаженства.

Релігійне світовідчуття, обрядова практика, релігійна мораль, церковні настанови глибоко проникають у повсякденне життя людини та народу, багато чого в ньому визначають і самі є частиною певної

* Петрушкевич Марія Стефанівна – аспірант, викладач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”.

своєрідності (залежно від конфесії, етнічної та регіональної приналежності). Тому християнство в силу взаємодії із повсякденним побутом народу у різних випадках відрізняється певним колоритом (такі відмінності яскраво проявляються на невербальному рівні комунікації). Це можна побачити по різних знакових системах, зокрема по одягу та по церковній термінології.

Поряд із вербальним каналом передачі релігійної інформації при передачі повідомлень використовується візуальний канал. Тому система повідомлень є певною цілісністю, яка складається із вербального та невербального каналів комунікації. У мовленнєвих ситуаціях ці канали взаємодіють різними шляхами. Невербальна комунікація може просто дублювати те, що було передано вербально (повторення), наприклад, біблійні сцени у іконографії. Невербальна поведінка може не співпадати із вербальною ситуацією (контрадикція), наприклад, під час сповіді віруючий каючись словами не підтверджує свій стан мімікою та жестами. У деяких випадках невербальна поведінка може виступати замість вербальних повідомлень або як їх доповнення. Наприклад, одяг священнослужителів та проповідників повідомляє про їх ієрархічне становище у церковній організації. Невербальна поведінка може акцентувати окремі частини вербального повідомлення (акцентування), наприклад, хресне знамення під час проведення літургії. Крім того, невербальна поведінка використовується при регулюванні комунікативного потоку під час горизонтальної комунікації (регулювання). За підрахунками дослідників 69% інформації в різних сферах суспільного життя припадає на невербальну комунікацію [Почепцов Г. Г. Теория коммуникации.- М.-К., 2001.- С. 302].

Мета дослідження пов'язаного із візуальною комунікативною системою у християнстві полягає у висвітленні важливості невербальної системи при спілкуванні віруючих між собою і з Богом. Відповідно, постає ціла низка завдань для досягнення поставленої мети. Перш за все проаналізувати суть невербальної комунікації; охарактеризувати значення та місце релігійного символу у християнській комунікативній системі; висвітлити місце іконопису у цій системі і докладно показати яким чином ікона приймає участь у невербальній комунікації. Для досягнення мети і виконання завдань потрібно розрізнити предмет та об'єкт дослідження. Отже, об'єктом є невербальна комунікативна система, а предметом – візуальна комунікація у християнських конфесіях.

У невербальній комунікації дотики, звук, візуальні символи, запах (наприклад, ладану) торкаючись першопочатково досвіду, пізніше самі можуть викликати необхідні переживання. Даний феномен

стосується, перш за все, індивідуального рівня, але він можливий також і у сфері колективної поведінки. У релігійному культурі використовуються такі семіотично значні рухи, пози і жести, як поклони, підняті до неба очі і руки, певні пози тих, хто молиться, особливі жести благословення, у деяких християнських обрядах хресне знамення, омовіння рук священиком, ритуальне цілування руки. Виникає феномен наслідування (у православ'ї), коли віруючі під час літургії повторюють рухи священика. Це прояв невербальної горизонтальної комунікації. Більшість жестів під час літургійного дійства (підняття рук, поклони, повороти, опускання очей, ставання на коліна) є типовими і такими, що прийшли із первісного ритуалу. А тому такі жести й пози сприймаються як певний обов'язковий тип поведінки під час сакрального дійства.

Іноді за допомогою невербальної комунікації надається інформація, яку інакше передати неможливо з різних причин. Так, аналізуючи раннє християнство, У.Еко підкреслював, що для впливу на вірних приходилося тоді використовувати не лише вербальні притчі, але й невербальні символи. Так, Ісус символізувався за допомогою зображення риби [Там само.- С. 65].

Прагматичність невербальної комунікації інтенсивно використовується під час ритуальних дій у християнських конфесіях, а також проповідництві (встановлення контакту за допомогою рухів, погляду, пози, особливо характерне для протестантських місіонерів при “польових” проповідях). Оскільки, складові невербальної комунікації переважно однозначні, то пастир (священик, проповідник) розраховує на конкретні передбачувані результати такої комунікації. Зрозуміло, що під час такого спілкування використовується й експресивний елемент, який значно підсилює результати комунікативного акту.

Поряд з тим, можна зазначити основні різновиди оптико-кінетичної комунікації, пов'язаних з моторикою різних частин тіла при релігійному спілкуванні: жестикуляція, міміка, пантоміма (жести, пози, рухи тіла, моторика обличчя). Жестикуляція і міміка становлять комунікативне підґрунтя літургії. Крім того, що кожен рух священика має своє безпосереднє та емоційне навантаження, він наділений також певною символікою, зрозуміти яку можна, лише будучи обізнаним із кодами даного типу комунікації. Піднесення очей та рук до неба, складання рук на грудях, поклони та інші дії символізують причетність як священика, так і віруючих до одного зрізу комунікативного процесу. У такому випадку невербальна інформація поширюється не лише від священика до віруючих, а й навпаки.

Під час невербальної комунікації особливий акцент робиться на

ритмічності жестів спрямованих на те, щоб зробити логічний наголос на певній частині невербальної комунікації. І, звичайно, зв'язок між віруючими та священником у католицизмі та православ'ї багато у чому залежить від так званих наслідувальних жестів, які використовуються при повторі рухів священника віруючими під час літургії.

Важливе значення при вступі у комунікативний зв'язок відіграє невербальна інформація пов'язана із одягом. Психологічні особливості сприйняття опонента зумовлені на переконання, що елементи одягу передають важливу інформацію про того, хто її носить. Крім того, одяг бере участь у акті релігійної комунікації найефективніше тоді, коли він відповідає конфесійній приналежності людини. Візуальна символіка забезпечує багатоканальність впливу, до якої прагне комунікатор, щоб цей вплив був найефективнішим, мова священнослужителя має відповідати його зовнішньому вигляду. Наприклад, за даними Асошіейтед Прес представники лютеранської церкви вважають, що одяг, який одягають священники під час служби, впливає на стосунки між паствою і священником [Нэпп М., Холл Д. Невербальное общение. Учебник.- СПб., 2004.- С. 127]. Уміння правильно підбирати зовнішній вигляд впливає на ефективність розмови. Одяг може бути дуже інформативним щодо розповіді та емоційної прилаштованості до життя (символічне вбрання священника, одяг прихожан) [Rosenbaum J. Is your Volkswagen a sex symbol? – New York, 1972.- P. 96].

Щоб зрозуміти специфіку невербальної комунікації у християнстві, потрібно звернути особливу увагу на специфічно релігійні форми візуальної комунікації, зокрема такі, як храм та ікона. Сама споруда храму є образом Всесвіту (відповідно до уявлень минулих віків). Тому й розглядати храм для розуміння його комунікативної суті ззовні і всередині необхідно саме з його впорядкування і вбрання. У архітектурній комунікації домінує архітектурний знак, на думку У. Еко, наділений своїм власним функціональним призначенням (наприклад, двері у якості знаку демонструють “можливість увійти”). Сприйняття архітектурного дискурсу не вимагає тієї уваги, яка потрібна при вербальній комунікації [Почепцов Г. Г. Теория коммуникации.- С. 64].

Один із візантійських богословів Микола Месаріт розглядає храм, як цілісний твір архітектурно-живописного мистецтва, створений за законами краси. Він вихваляє його, перш за все, як твір людських рук, створений за специфічними художніми канонами. Краса складає сутність цього мистецтва. Вона створюється зусиллями різних майстрів, дає незвичну насолоду глядачеві. Для комунікативної системи православ'я важливим є те, що новозавітна християнська церква є вселенською,

всесвітньою, вічною, тому її події – на усьому просторі храму. На північній і південній сторонах храму зображались найважливіші події євангельської та апостольської історії і вселенські собори. Посередині храму можуть бути стовпи із зображеннями мучеників, подвижників. Стовпами світу називає апостолів Євангеліє.

Процеси сприйняття й усвідомлення храмового простору та релігійного тексту (скажімо, тексту Біблії) принципово подібні. Так, подібно до того, як прочитується текст, поступово розшифровується смисл вербальних знаків, так само вивчається (оглядається) простір конструйований знаками. У процесі візуального сприйняття храмового простору у поле зору поступово потрапляють окремі його частини, а найперше ті, що виділяються на загальному фоні: знайомі предмети, що формують оточуючий простір. Пізніше, на основі уже знайомого фрагменту храмового простору, інтерпретуються всі інші знаки і символи.

Орієнтація у просторі християнського храму можлива при наявності у віруючого досвіду декодування. Таким чином, релігійний простір сприймається у процесі безпосередньої взаємодії, спостереження, під час якого він прочитується через елементи, що його заповнюють [Борисова С.А. Пространство как текстообразующая категория // Вестник Московского университета. Лингвистика и межкультурная коммуникация.- 2004.- № 1.- С. 199].

Храмова комунікація у більшості випадків вимагає обізнаності із символікою. Незнання символічного ряду закриває можливість передачі інформації візуальним шляхом. Звичайно, для того, щоб оволодіти конфесійною символікою, для віруючого потрібно акцентувати увагу не лише на одне, стале тлумачення символу, а й на його варіативність, яка залежить від просторового (розташування символу у площині храму) та часового (літургійний/поза літургійний час, святковий/несвятковий) факторів. Прикладом складності такої символіки невербальної комунікації може бути купол храму, на який перенесене уявлення про небесне перекриття, як символ Ісуса Христа як Глави Церкви, Бога Вседержителя. Що можна прочитати у такій символіці? Старозавітне Писання вчить: Словом Господнім небеса утвердилися і в Духові вуст його вся сила їх. Отже, небо – це творення Слова чи Розуму Божого чи особистої Премудрості Божої. Новий Завіт каже, що Розум Божий (логос), як творець, є Син Божий, який втілювався, і подоба якого була вже в Старому Завіті відкрита пророкам. Тому в куполі завжди бачимо лик Ісуса Христа – Царя. Купол вінчає народ Божий, який зібрався для участі у літургії, а тому метою цього, як і літургії, є преображення учасників у

Христі.

Микола Месаріт у зображеннях на стінах храму виділяв два рівні: образний, феноменальний і смисловий, ноуменальний. Феномен усі бачать зображеним на стіні храму, а ноумен залишається під зображенням. Він може бути лише представлений в думках підготовленим глядачем. Щоб розкодувати зріз невербальної комунікації, потрібно мати своєрідний “ключ” – розуміння символічного підґрунтя.

Проповідники або священики завжди використовують символи на свою користь. Символи за звичай матеріалізовані, що в абсолютно вербальному світі, в якому ми живемо, несе подвійне навантаження. Тому священнослужителі виступають на фоні релігійної символіки. Кожна християнська конфесія має свою специфічну символіку, що дозволяє їй протиставляти себе іншим. Крім того, символ наділений більш високим статусом ніж слово, оскільки символ колективний, а слово одночасно і колективне й індивідуальне [Почепцов Г. Г. Коммуникативные технологии двадцатого века.- М.-К., 2000.- С. 14].

Зрозуміло, що найбільш ефективним місцем для реалізації символів є візуальне середовище. Символ виступає в ролі певного “якоря” для ситуації, яка має бути відтворена за його допомогою. Найяскравіший приклад – літургія з використанням святинь, ікон, святих дарів для “пригадування” життя і діянь Ісуса Христа та апостолів. Але потрібно підкреслити, що це притаманне не лише нашому часу. Філіп Тейлор підкреслює: “Розповсюдження християнства було досягнуте із суттєвою допомогою візуальної символіки. Засновані на яскравих історіях Старого та Нового Завітів, візуальні символи, які було легко впізнати й які були красивими у своїй простоті (пригадаємо категорію краси у храмі) – хрест є яскравим прикладом – допомагали об’єднувати людей з різних соціальних угруповань в єдину віру” [Там само.- С. 15].

Візуальна символіка виступає в ролі об’єднувача ще й тому, що для неї не істотною є різниця в мові, яка є важливою для текстового повідомлення. Навіть вербальний текст може перетворитися у візуальний. Умберто Еко про візуальну комунікацію пише так: “У континуумі іконічного знаку ми не в змозі вичленити дискретні смислорозрізнявачі, навкі розложивши їх по полицках” [Там само.- С. 25]. Для візуального символу більш важливим є розбіжності у культурі. Візуальна символіка також забезпечує багатоканальність впливу, до якого прагне священик. Повідомлення, висвітленні у декількох каналах, мають корегуватися між собою. Релігійна служба православного священика має співпадати з урочистістю інтер’єру храму та пишністю одягу священика.

Літургійно храмовий стиль глибоко символічний, бо саме в храмі

людина, прилучаючись до Христа, відновлює свій, колись втрачений, божественний образ. Символіка тут проявляється не лише в архітектурі та вбранні храму, але і в живописі, предметах, призначених для Богослужіння. Це проповідь в образах та фарбах, які відображають смисл таїнства літургії, що втілений в молитвах, співанні пісень, священнодійствах. Наприклад, православна символіка допомагає розкрити догматичні уявлення Церкви про світ небесний і земний, сприяє розумінню відношення Бога до світу та людини. Через земні предметні знаки і образи віруючі пізнають догматичну картину світу, яку проповідує православне віровчення.

Інтер'єр храму та його екстер'єр дуже часто стають невербальними сигналами у розумінні конфесійної специфіки християнства. Відносний мінімалізм в архітектурі протестантського будинку молитви із самого початку спрямовує комунікативне русло на відкидання традиційної католицької пишності, звернення уваги на внутрішню суть спілкування (вербального чи невербального).

У своїй суті храм мислиться як символ гармонійної організації хаосу, буття самого Божого слова. Тому його зовнішні пропорції мають бути бездоганними і визначати ідею гармонії (храм одночасно і пов'язаний із довкіллям, і виділяється з нього). Цьому слугує, наприклад, розташування православної церкви на високих місцях, вибудова її так, щоб її було видно на тлі неба.

Храм, як комунікативний транслятор, підсилює невербальне повідомлення через ікону. Лише за допомогою ікони християнин, а протягом багатьох віків міг відірватися від усього земного (звичайно потрібно пам'ятати про протестантів). Бо ж без допомоги чуттєвих образів важко наблизити себе до Бога. Тільки спираючись на них, переважно через ікони, віруючий відкриває собі доступ до пізнання трансцендентного світу. При подібному підході до ікони будь-який представлений образ намагаються дематеріалізувати, щоб придушити в ньому всі сенсуалістичні моменти, які хоч трохи протистоять вираженню глибокої одухотвореності. У. Еко трактує іконічний знак як континуум, у якому неможливо розпізнати дискретні елементи, притаманні вербальній мові.

Іконічний знак, наділений подібністю до зображуваного предмета, бере не всі його характеристики. Можна наголосити на умовності цього типу зображення. Крім того, візуальний знак повинен бути наділений певними типовими характеристиками: оптичними, онтологічними, умовними (іконографічні коди певного соціокультурного часу).

Іоан Дамаскін сформулював основну функцію культового зображення: воно виконує дидактично-інформативну функцію. У цьому аспекті воно є адекватним словесному тексту. Василій Великий повторює, що зображення замінюють неграмотним книги. Також ікони властива комеморативна (нагадувальна) функція. Зображення виконують ще й чисто декоративну функцію в храмі: вони прикрашають його [Бычков В. В. Символ искусства в византийской культуре.- М., 1991.- С. 48].

Ікона – це візуальна розповідь про події священної історії чи життя святого. Тут на перший план виступає експресивно-психологічна функція – не просто розповідь про минулі події, але і вияв у глядача цілої гами почуттів: співчуття, жалю, захоплення. Звідси моральна функція ікони – формування у глядача почуття любові і співчуття, виховання людини в дусі гуманного відношення до ближнього, пом'якшення людських душ. Оскільки комунікація через ікону спрямована, перш за все, на заміну (при необхідності) вербальної інформації візуальною, то при зникненні такої необхідності (достатність поширення Біблії, грамотність населення) дуже знижується потреба в іконі як комунікативному елементі заміщення та доповнення. Така тенденція простежується у протестантизмі, що орієнтувався на соціокультурну ситуацію книгодрукування та поширення освіти.

Ікона – символ. Вона не лише зображає, а й виражає те, що практично не піддається зображенню. Звідси споглядальна функція ікони: вона предмет довгого і глибокого споглядання, ініціатор духовної концентрації глядача. Іконографічний канон бере на себе функцію опису релігійного тексту. Іконографічна схема у цьому плані практично тотожна буквальному значенню тексту.

Одним із важливих елементів взаємозв'язку тексту і зображення є надписи на іконах. У ієрархії образів “слово”, як вічний Логос, займає почесне місце. Вписане у зображення слово, особливо скорочене позначення божества, є знаком християнського Логосу, свідомством присутності “істини” в іконі.

З найбільш поширених у християнському мистецтві символів, які стали іконографічними інваріантами, можна вказати наступні:

- фігура, що фронтально сидить або стоїть: в широкому розумінні символ духовного спілкування персонажа з глядачем (одне із значень для середньовічного глядача – “явлення” персонажа);

- жіноча фігура з піднятими руками – символ матеріального захисту, покровительства (для середньовічного глядача – знак молитовного стану);
- розп'ята на хресті фігура – символ людських страждань, у більш вузькому розумінні – знак і зображення розп'ятої Боголюдини, яка викупує своєю смертю гріхи світу, символ майбутнього спасіння людства;
- фігура в німбі – художній символ піднесеності й одухотвореності (для візантійців – знак святості);
- крилата фігура ангела – символ духовної чистоти і краси, творчого злету духу (у середньовічному значенні – зображення божественного послання, духовної істоти);
- фігури людей у зазначених позах з семантично ясними жестами, які позначають і виражають визначені стани внутрішнього світу людини, яка задає емоційний настрій зображенню: злегка нахилена фігура з молитовно складеними руками, спрямованими в бік центральної фігури композиції – символ пошани; фігура з нахиленою головою і рукою, яка підпирає щоку – символ скорботи і печалі; фронтально зображене обличчя з направленим поглядом – символ духовного самозаглиблення [Бычков В. В. Малая история византийской эстетики.- К., 1991.- С. 266].

У православних храмах біля ікон горять свічки, бо світло є обов'язковим елементом в акті поклоніння, як і спів хору, що супроводжує його. Світло виступає елементом невербальної комунікативної системи, оскільки воно маркує святість та сакральність конкретного місця у просторі храму, дає можливість віруючому зорієнтуватися у часовому проміжку проведення літургії (у позалітургійний час і протягом деяких частин літургії свічки та електричне освітлення у православних та католицьких храмах притушують). Саме використання свічок психологічно стимулює людину говорити тихіше, висловлювати інтимні думки та почуття. Коли освітлення стає яскравим, оточення робить комунікацію менш інтимною. У православ'ї світло покликане нагадати людині, що її душа має бути наповнена духовним світлом, у ньому повинна сяяти доброзичливість. Багато свічок символізують чисті помисли, які повинні світити в людині, не залишаючи жодного місця неосвітленим.

Фронтальність зображення ликів у традиційних іконах пов'язана з необхідністю контакту з людиною, котра молиться, що визначається

самою прагматикою ікони, одночасно фігури, яким людина, що молиться, не повинна поклонятися і з якими вона не повинна мати контакту, не звернені до неї (можуть бути зображені в профіль). Таким чином, фронтальність ликів поєднується в іконописному зображенні з ракурсами та різними деформаціями, які проявляються у менш важливих частинах зображення і обумовлені реальним співвідношенням фігур у трьохвимірному просторі. Прикладом може бути ікона “Поклоніння волхвів”, де зображено Богоматір з дітьми. В реальному вимірі її обличчя повинно бути звернуте саме до волхвів, тобто зображення має бути профільним, але воно зображено у фас. Богоматір дивиться на глядача, ніби слухає його, бо він є головним, а волхви, які прийшли до неї, є другорядними. З іншого боку, обличчя волхвів також звернуті до глядача, хоча повинні дивитися саме на Богоматір.

У іконографічному мистецтві важливим елементом комунікативної системи є система зворотної перспективи, яка виходить на рівень глядацьких позицій, тобто пов'язана з динамікою глядацького погляду і наступним підсумовуванням глядацького враження (при багатосторонньому глядацькому погляді) [Ямщиков С. В. Древнерусская живопись. Новые открытия.- М., 1967.- С. 123].

Протиставлення прямої та зворотної перспектив може бути пов'язане з нерухомістю чи динамічністю глядацької позиції. Звідси, власне, і нерухомість фігур в іконі, вони не повинні рухатися, бо рухається сам глядач, тобто відносно них переміщується глядацька позиція. Зворотна перспектива є умовною системою передачі просторових характеристик реального світу на площині зображення. Кожна форма накладає певне визначене обличчя на зміст, що передається [Жегин Л. Ф. Язык живописного произведения.- М., 1970.- С. 23].

При спогляданні ікони доречно говорити про наявність іконографічної мови. В іконах можуть бути виділені диференційовані ознаки різних святих, про що детально повідомляється в іконописних керівництвах (“взірцях”). Тут існує досить строга регламентація: “долицьове” (те, що не відноситься до лика) в зображенні святого, зокрема, його одяг, виявляє ознаки, що характеризують не його індивідуальність, а той чин (лик), до якого він відноситься (тобто праотці, мученики, преподобні, святителі, священомученики та ін.); одночасно “лицьові” ознаки строго регламентовані для різних ликів і є індивідуальними ознаками, що слугують для розуміння того чи іншого святого.

З іншого боку, такі індивідуальні ознаки, як смаглявість шкіри, форми, строгість виразу обличчя (у тому числі і при зображенні

новонароджених, які писалися як маленькі дорослі) є необхідними атрибутами святості, тобто такими ж загальними ознаками святого, яким є німб. Одним із символічних елементів святості є борода.

Іконографічна мова увібрала в себе дуже багато різноманітних символів, але потрібно зазначити, що не всі ці символи знаходяться у всіх іконах, бо іконографічна мова у своєму розвитку за сімнадцять століть пройшла різні стадії: щось відкидалося, щось з'являлося і приймалося.

Проте візуалізація образів і сюжетів може задавати те, чого першопочатково могло і не бути. У католицькій церкві, наприклад, виникли сумніви у правильності зображення Бога у образі старця із сивою бородою. “Для папи Івана Павла II ці зображення більше не переконливі. За останні 20 років Папа здійснив фактичну ревізію теологічної доктрини, у ході якої прийшов до висновку, що у образі Божества не має бути таким виразним людське начало, ранні ж християни брали за основу зображення язичницьких богів, що нагадує ідолопоклонство. Правда, Понтифік не став наставляти художників, як саме потрібно зображати Всевишнього, і утримався від коментарів щодо статі Творця. Але це за нього зробили засоби масової комунікації, які згадали попереднього папу Івана Павла I. За три коротких тижні свого правління у 1978 році він вразив світ одкровенням про жіночу сутність Бога” [Почепцов Г. Г. Теория коммуникации.- М.-К., 2001.- С. 125]. Зрозуміло, що колись вибрана візуалізація породила типаж Бога, який сьогодні вже важко змінити.

Іконографічна невербальна мова має чіткі характеристики, що стосуються основних персонажів: Ісуса Христа, Богородиці, ангелів, святих. Я. Креховецький детально проаналізував специфічні характеристики цих персонажів. Звернемося безпосередньо до символіки Ісуса Христа. Важливу її частину становить книга, як світський та релігійний символ мудрості. Крім того, лише знаючи релігійну символіку, можна трактувати книгу, як книгу життя (зокрема, через вивчення Євангелія християнин будь-якої конфесії вступає у комунікацію із небесним світом та має можливість отримати спасіння) – це іконографічні образи Ісуса Христа із книгою у лівій руці та відкритою книгою. Легким для розуміння є символ сувою в руках дитини-Ісуса. Цей символ, крім релігійного смислового поля, можна спостерігати в образах великих мислителів західної культури, особливо античних філософів із сувоями у руках. Тому він зрозумілий без додаткового звернення до релігійної невербальної комунікативної сфери.

Цікавим елементом іконографічної символіки є смислове та іконографічне поєднання світла та образу Ісуса Христа. У релігійній

комунікації світлий вигляд чи німб переважно символізують божественну природу чи другий прихід Ісуса Христа. Така символіка (присутності світла у образі) характерна для міфологічної, казкової та елементів політичних систем. Аналогічний символ характерний для маркування почуттів закоханості, замріяності, захоплення у кінематографії та мистецтві. Тому, світло навколо образу Ісуса Христа допомагає органічному входженню у систему невербальної релігійної комунікації без додаткового знання.

Специфічною символікою наділений образ дитини Ісуса із дорослим виглядом обличчя та високим чолом. Аналогічні символічні елементи присутні у образах гномів та карликів у міфології та казках і співвідносяться із культурним архетипом немовляти.

У іконографічній символіці Богородиці особливе місце займають символи пов'язані із зовнішнім виглядом: тонкі губи, довгий прямий ніс, великі очі (є ознакою неординарної, особливої постаті). Ці риси візуально демонструють не стільки приналежність Богородиці до певного антропологічного типу, як набір символічних ознак знецінення світських стандартів краси і прояву краси духовної.

Візуальна символіка ікони фактично об'єднує образи Богородиці та святих у католицькій та православної комунікативних системах. У іконографічних зображеннях святих їх духовні характеристики реалізуються через специфіку зовнішнього вигляду (не реалістичність обличчя та анатомії в цілому, тонкі губи, великі вуха, тонкі руки та пальці). Конкретність та зрозумілість даної символіки допомагає полегшити комунікативний зв'язок віруючого з іконою.

Особливий зріз візуальної комунікації становлять образи ангелів (серафимів та херувимів). У іконографії їх можна розрізнити за специфічними рисами (великі крила, світлий одяг, довге зіbrane волосся). Ангели мають антропоморфний вигляд, що набагато полегшує їх комунікативні можливості для простого віруючого. Лише херувими та серафими зображаються тільки з головою та шістьма великими крилами (це безтілесні духи біля Бога, деколи крила херувимів та серафимів покриває багато очей).

Усі персонажі, зображені на іконах, розташовані на певному тлі, яке несе смислове навантаження: золоте або жовте тло – символ небесної присутності, яка огортає зображену подію або святих; зворотна перспектива – наближає зображення до глядача; розміри архітектури (непропорційні, легкі) – символізують інший, духовний світ, який присутній вже у цьому світі; дуже малий розмір людської фігури в іконних композиціях – символ меншої важливості фігури.

Для релігійної комунікації смислове навантаження не обмежується лише символікою персонажів релігійної історії. Серед візуальних символів, які допомагають у адекватному сприйнятті інформації, можна виділити колір. Ми звикли сприймати певні кольори та образи як символи влади та авторитету, тоді як інші сприймаються навпаки. Світло кольору і блиск мозаїк у храмі при відповідному освітленні створює надзвичайний естетичний ефект кольорової атмосфери, в якій відбувається храмове дійство. Колір – могутній збудник сфери несвідомого. Кольорові структури живопису допомагають сприйняттю неформалізованого знання [Бычков В. В. Малая история византийской эстетики.- К., 1991.- С. 80].

У релігійному живописі колір підкоряється визначеним нормам досить жорсткого кольорового канону. Колір у християнській культурі грає після слова найважливішу роль. На відміну від слова він, тим більше кольорова структура, є адекватним збудником сфери позапізнаваного психічного, і має значення важливого гносеологічного фактору [Бычков В. В. Эстетическое значение цвета в восточно-христианском искусстве // Вопросы истории и теории эстетики.- М., 1975.- С. 129].

Я. Креховецький систематизував символіку кольорів, яка ґрунтується на праці Псевдо-Діонісія Аеропагіта - анонімного автора VI століття: золотий, жовтий – символ Божої присутності; атрибут Царства Небесного; символ дій Святого Духа; білий – колір світла і слави Ісуса Христа у Преображенні, Різдві, Воскресінні, Зішесті у пекло, Вознесінні; синій – символ небесної тверді, яка говорить про духовне, надприродне небо; блакитний, зелений, синьо-зелений – кольори усього земного, природи, космосу; пурпуровий – символ царів (у нижніх ризах Ісуса Христа та верхніх ризах Богородиці, а також у ризах царів та князів, які хрестили свої народи); червоний, коричневий – символ Божої енергії, життєвої сили, перемоги, мучеництва; чорний – відсутність Божого світла, символ скорботи, пекла, деяких аспектів Страшного Суду [Креховецький Я. Богослов'я і духовність ікони: Конспект лекцій для слухачів курсів вчителів християнської етики та катехитів.- Львів, 2000.- С. 125].

У психології вважається, що найприємнішими кольорами є: синій, зелений, пурпуровий, червоний та жовтий. Також припускається, що самим збуджуючим кольором є червоний, а за ним йдуть оранжевий, жовтий, фіолетовий, синій та зелений. Зрозуміло, що один і той самий колір у різних ситуаціях може нести різне комунікативне навантаження.

Червоний колір у Псевдо-Діонісія це колір вогню. А у вогні в “чуттєвих образах” виявляються божественні енергії. Звідси, червоний

колір – символ життя. Але він одночасно є і кольором крові, перш за все Ісуса Христа, а відтак - знак істинності його втілення і майбутнього спасіння.

У релігійній комунікації червоному кольору часто протистоїть білий як рівноправний йому [Волков Н. О цветном строе картины.- М., 1958.- С. 105]. Це - простий колір. Сам по собі термін “білий” у грецькій мові має таке значення: той, що світиться, сяючий, сріблястий, ясний, світлий, чистий. Він означає світлоносність, спорідненість з божественним світлом. Ще з античності білий колір мав значення чистоти і святості, відреченості від мирського, прагнення до духовної простоти і возвишеності. На іконах і розписах велика кількість святих і праведників зображенні у білому. Як правило, білим оповито тіло новонародженого Ісуса Христа в композиції “Різдва Христового”, душа Марії в “Успінні”.

У світській візуальній комунікації трактування білого кольору у дечому ідентичне із релігійним розумінням: це колір урочистості, свята, чистоти тіла, духу, помислів. Але комунікативні можливості білого кольору багато у чому залежать від культурних стереотипів. Наприклад, для християн Індії білий колір несе першопочаткове навантаження символу трауру і смутку. Лише знаючи його християнське смислове навантаження, яке покладається на цей колір, віруючий може адекватно інтерпретувати його.

Білий – це колір передвічного мовчання. На противагу йому чорний колір – суть завершення будь-якого явища. Це - кінець життя, смерть. В іконописі лише глибини печери – символ могили, пекла – змальовуються чорною фарбою. Ця його значимість настільки стійка, що живописці, бажаючи уникнути її там, де потрібен простий чорний колір, але не потрібна символіка, замінюють темно-синім чи темно-коричневим. У сфері несвідомого чорний колір пов’язаний з емоційними станами влади, сили, державності, ворожості, або, як аналогія коричневому, суму та меланхолії.

Опозиція “біле-чорне” із стійким для багатьох культур значенням “життя-смерть” увійшла в іконопис у вигляді чіткої іконографічної формули: біла сповита фігура на фоні чорної печери (Христос у “Різдві”, воскреслий Лазар у “Воскресінні Лазаря”).

Продовженням смислового ряду білого кольору є синій. У релігійній комунікації він маркує надприродне небо, а у психологічному зрізі співвідноситься із почуттями безпеки, комфорту, ніжності, захисту, спокою [Нэпп М., Холл Д. Невербальное общение.- С. 82].

Таким чином, розглянувши цілу низку складових візуальної

комунікативної системи у християнських конфесіях, можна зробити висновок, що поряд із вербальною комунікацією, яка несе основне комунікативне навантаження, виступає система невербальної комунікації. За допомогою цієї системи віруючий через символічне сприйняття отримує додаткове джерело інформації.

Важливість невербальної системи зумовлена специфікою сприйняття людини (про що говорилося на початку статті). Тому, під час релігійного комунікативного акту віруючий будь-якої християнської конфесії значну увагу приділяє міміці, жестикуляції, зовнішньому вигляду проповідника чи священика і найчастіше аналізує отриману інформацію несвідомо.

Для католицької та православної гілок християнства особливе значення у візуальній комунікації приділяється символіці храму та ікони. Архітектура храму у комунікативному акті допомагає візуалізувати смислове навантаження літургії та Святого Письма. За допомогою ж ікони, зокрема символіки постатей Ісуса Христа, Діви Марії, святих, віруючий адекватно сприймає вже наявну інформацію.

Для усіх гілок християнства особливості використання кольору у релігійній комунікації залежать від двох основних чинників: релігійного смислового навантаження та звернення до психологічних основ сприйняття окремого кольору. Невербальна комунікація допомагає максимально розширити межі спілкування людини з Богом та віруючих між собою. Візуальні системи проповіді (жести, міміка, голос, одяг), храму, ікони (колір, перспектива та ін.) створюють цілісну комунікативну єдність.

*Е.Проценко** (м. Краматорськ)

РЕЛІГІЙНА ПРОБЛЕМАТИКА У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ С.С.АВЕРИНЦЕВА

Релігійно-культурна ситуація кінця ХХ – початку ХХІ століття пов'язана зі зміною багатьох світоглядних домінант. Необхідність дослідження релігійної проблематики пов'язана з геополітичним і конфесійним положенням України між Сходом і Заходом; з тими змінами у самоідентифікації українців, що відбулися після Помаранчевої

* Проценко Еліна Борисівна – старший викладач Краматорського економіко-гуманітарного інституту.

революції; з необхідністю збереження властивого українському народові духу толерантності до різних конфесій, культур, що існують в багатонаціональній країні. Все це фундує певні можливості для входження до світової спільноти.

Така проблематика й спонукала нас звернутися до релігійних аспектів творчої спадщини відомого російського дослідника С.С.Аверинцева. Його творча спадщина, на жаль, ще не має ґрунтовного висвітлення в українській філософії. Видано тільки три статті – В.Брюховецького “Уроки Аверинцева”, В.Скуратівського “Майстер та його метод”, К.Сігова “Архіпелаг Аверинцева”. Всі ці статті надруковані у книзі «С.С.Аверинцев “Софія – Логос. Словник”» [К., 1999.- 464 с.]. Як підкреслює К.Сігов саме в працях С.С.Аверинцева провадиться перший глибокий аналіз “постатеїстичної ситуації”: “СРСР був заявкою на перемогу, умовно кажучи”, “атеїзму зверху”. Інша загроза, ... - “атеїзм знизу”, не державний, не науковий, не інтелектуальний...” [Сігов К. Архіпелаг Аверинцева // Аверинцев С.С. Софія – Логос. Словник.- К., 1999.- С. 433].

Одним із актуальних моментів сучасного релігійного простору є широке розповсюдження сект, які виникають й на території України. Виникає питання: як в сучасному соціокультурному просторі ставитися до існуючих сект? В цьому плані особливо обґрунтованою є відповідь відомого російського дослідника С.С.Аверинцева в інтерв'ю для краківського тижневика “Gudodnik powszechny”. Йому було поставлене таке питання: “Сьогодні цікавість штовхає людей до кришнаїтів або до сект за типом “Білого братерства”. Але що це – проста цікавість або це ознака релігійної спраги, яку не може задовольнити Церква?”. С.С.Аверинцев відповів таки чином: “Думаю, що за вибором християнського, парахристиянського або позахристиянського сектантства частіше за все знаходиться спрага щодо відчуття себе в общині. В приході людина часто, за достатнім ступенем, не відчуває солідарності та братерських зв'язків. Нещастям є те, що в Церкві часто хрещення дорослих відбувається без підготовки, без серйозної розмови, без катехизації... Люди, які не відчули після хрещення відчуття входження до общини, можуть відчути себе чужими в Церкві, можуть розчаруватися. А будь-яка секта надає ним відчуття того, що вони беруть участь в малому мікрокосмі, в якому всі знають одне одного і усі солідарні. На мій погляд, секти – прояв низької релігійної культури, але чи потрібно при цьому говорити про одне тільки православ'я...” [”По ту сторону ізоляціонізму” // Аверинцев С.С. Софія – Логос. Словник.- К., 1999.- С. 340-344].

В цій відповіді представникам краківського тижневика С.С.Аверинцев абсолютно вірно підкреслив психологічну особливість фактично кожної людини, *відчутти себе в общині, в єдності*. Дійсно, сучасний світ – це світ самотньої людини. В кінці ХХ ст. сам світ постав ще більш фрагментарним, зникає основа самої культури. Філософія постмодернізму, що представлена Жаном – Франсуа Ліотаром, Жілем Дельозом, Жаком Деррідою, сформулювала поняття “деконструкції” як новий спосіб відношення до предметів людської діяльності. Мішель Фуко, в цьому ж аспекті, запропонував новий підхід до історичних явищ, який полягає в тому, що б не відшукувати типове, те, що повторюється, а тільки те, що є випадковим, поодиначним, нестійким. Вся дійсність, за постмодернізмом, редукується до конвенціональних значень. В такий спосіб сам модернізм й “розриває” існуючі взаємозв’язки в спільноті та суспільстві. В такому ж варіанті інтерпретується й культура (яка формує ціннісні орієнтації людини). Так, наприклад, Р.Рорті порівнює культуру з кораловим рифом, який виростає на скелі, настільки багато цих наростів, що нічого взагалі неможливо побачити.

Представники постмодернізму зафіксували ситуацію розірваності зв’язків світу, самої свідомості людини, її комунікативності зі світом та людьми, а головне – зі самою собою. Отже, це відчуття в общині, в єдності може надати саме релігія. Мова не йде про конфесії, а про можливість об’єднати людей.

Друге, на чому необхідно наголосити, це теза російського дослідника про низький рівень релігійної культури. І з цим необхідно погодитися. Релігійна культура, процес її формування, залежить і від виховання (від передачі віри від дідів до батьків, від батьків до дітей); і від наслідування традицій, знань; від так званого “життєвого проекту” особистості; від соціокультурного простору. Людина завжди робить свій вибір самостійно. Але на її вибір завжди впливають всі вищезазначені чинники. Низький рівень релігійної діяльності, культури в цілому – явище закономірне. Тоталітарна держава відокремила” Церкву, а, насправді, використовувала її у власних, суто політичних цілях [Див. те саме інтерв’ю Аверинцева С.С. на С. 342-343]. В цей період зникають такі поняття як “моральна відповідальність”, “міра відповідальності”. В більш широкому сенсі – міра людська як така. Це – період невір’я, недовіри, негараздів. Очевидно, що й релігійна культура не могла існувати, або існувала тільки латентно.

Справедливою є думка російського дослідника про те, що “тоталітаризм ХХ ст. сам по собі мав та має шанси тільки в контексті глибинного культурного й, ширше, антропологічної кризи, що

проявляться й там, де тоталітарні сили не в змозі добитися політичної перемоги. Криза ця зачіпає, перш за все, зв'язок батьків та дітей, спадковість генерацій, психологічну можливість для батьків – практикувати власний авторитет, а для спадкоємців – приймати цінності, що пропонуються цим авторитетом” [Аверинцев С.С. Християнство в ХХ веку // Аверинцев С.С. “Софія – Логос. Словник.- К., 1999].

Тому й тепер, в сучасній Україні важко ставити питання про релігійну культуру. По-перше, втраченим є, перерваним сам процес трансляції релігійної культури. По-друге, сама Церква (головним чином, православ'я) не має достатніх, обґрунтованих, виважених технологій впливів на людину та спільноту. Людину, особливо молодь, необхідно зацікавити, проникнути до її серця, пробудити її емоції, почуття. І тут знову ж таки звернімося до С.С.Аверинцева, до його положення про те, що “в людини повинно бути певне почуття вірності, лояльності до своєї конфесійної ідентичності, але, на мій погляд, весь склад релігійної культури, емоційних реакцій тощо, всієї релігійності як на свідомому, так і на підсвідомому рівні, а також світоглядového стилю, принаймні в середовищі філософів, дедалі менш обов'язково пов'язані з конфесійною основою”. [Аверинцев С.С. Словник проти “брехні в алфавітному порядку...”. Розмова в редакції Духа і Літери.- Аверинцев С.С. “Софія – Логос. Словник.- С. 417].

Релігійна культура передбачає три рівні її взаємовідносин із самою людиною: практичний; практично-духовний; духовно-теоретичний. Практичний рівень – це конкретні обряди, ритуали. Це все те, що за більшою мірою пов'язане з предметністю. Практично-духовний рівень – це рівень *осмислення* певних цінностей, положень, законів та ін. Духовно-теоретичний рівень передбачає *вивчення, знання*, навіть, й можливу *інтерпретацію* тез, положень, законів, їх “введення” в “дійсність” як існуючу духовність. Безперечно, ці рівні є достатньо умовними. Але, простежується те, що об'єднує їх всі три – *як людина створює релігійну культуру, і як релігійна культура творить людину*. Релігійна культура розпочинається зі стародавніх міфологічних уявлень в тому сенсі, що вони перетворюють навколишнє оточення, “подвоюють” свідомість: тварина перетворюється в людину, людина в Місяць, каміння – в повітря й т.п., тобто, виникає новий, духовний, олюднений світ.

Такі відомі дослідники первісного мислення, первісної культури, як Е.Дюркгейм, Дж.Фрезер, Л.Леві-Брюль та ін. використовували таке поняття, як “передлогічне мислення”. Мислення людей в первісному суспільстві є протилежним мисленню (логічному) сучасної людини,

підкоряється не тільки іншим, але й протилежним законам. Цими законами є фантазія.

Е.Дюркгейм намагався відшукати закони “передлогічного мислення” в галузі психосоціології. За його думкою, будь-які ірраціональні уявлення та обряди були для первісних народів образом самої спільності. Існування суспільства було тотожним існуванню “колективних уявлень”, а саме ці уявлення й мусили відрізнитися від конкретних та логічно можливих явищ природи. В такий спосіб і відбувся “розподіл” світу.

Дж.Фрезер вважав, що закони “передлогічного мислення” знаходяться в суто психологічних закономірностях асоціативних уявлень. В так зв. “гомеопатичній”, або “сімільній” асоціації уявлень два явища, що є в чомусь подібними, сприймаються як одне й теж саме, хоча це може не узгоджуватися зі здоровим глуздом або досвідом. В “контагіозній”, або “парціальній” асоціації уявлень частина сприймається як ціле або як щось, що належить до цього явища сприймається за саме це явище; знов-таки в протиріччі до розуму та досвіду. Так, наприклад, зображення людини, її ім’я, постать – це не те, якою є ця людина. Саме тому, на цьому другому рівні міфологічного мислення виникають та формуються певні дії, що спрямовані не на саму людину (інший об’єкт), а щось подібне до неї. Саме такі дії Дж. Фрезер й називав *магічними діями*, а відповідні уявлення – *магічним мисленням*.

Що ж стосується Л.Леві-Брюля, то він створив вже узагальнену теорію функцій мислення первісних людей. Його закон, що фундає цю теорію, називається “законом партиципації” (“сопричетності”) – всі операції мислення, що є протилежними логіці сучасної людини. Він назвав таке первісне мислення “передлогічним” та “містичним”. Він вважав, що первісна людина, з одного боку, ставилася достатньо раціонально до природи, але ця раціональність була механічною. І водночас, в цей же період, людина робить наступний крок – вона починає відрізняти власні особливості, відмінність від природи, тварин, рослин.

В подальшому християнство зберігає ще деякі риси такого антропоморфного синкретизму, зорієнтовує людину на антагонізм біологічного і духовного в ній. Тіло, тілесність інтерпретуються як гріховні, з “пристрастями тваринними”. Вони спрямовують душу до пекла. Духовно-душевне в людині – це Божественний початок. Він мусить бути первинним, перемагати тваринні пристрасті. (в такому розумінні формувалися практика і теорія аскези, усамітнення, целібату та ін.)

Важливим для розуміння релігійної культури й, відповідно, динаміки релігійно-моральних орієнтацій людини є існування різних аспектів цієї проблеми:

- філософсько-онтологічного, який дозволяє виявити головні “складові” у взаємодії людини і людства з природою;
- онтологічно-соціологічний, який розкриває сенс виникнення та руху людства;
- етично-соціологічний, який розкриває ставлення людини до самої себе, динаміку змін її ціннісних орієнтацій, моральних настанов.

Всі ці три аспекти передбачають тлумачення специфіки та сутності людини. Головним для людини є не те “чому вона живе?”, а те, як вона живе, як відноситься до себе, людей та світу.

Окрім того, релігійна культура має й такі наступні онтологічні рівні аналізу, як “всезагальне – загальне – одиничне”. Релігійна культура цілого людства – на таку роль претендувало й претендує християнство (“людство як єдине перед Богом”).

За твердженням С.С.Аверинцева, “на світі існували християнські нації”. Вони ж були носіями цивілізації “білої людини” і посідали на землі домінантне положення... Але, цивілізація “білої людини” все більше відверто виявляла свої риси, які погано узгоджувалися з християнством. Для супротивників християнства це було доказом того, що віра як така відживає свій вік. Для захисників християнства це було предметом звинувачень; настільки ж, оскільки християни та *самі християнські нації* (курсив наш – Е.П.) були розділені за конфесійною ознакою – православні, католицькі, протестантські звинувачення негараздів обмирщеної цивілізації легко перепліталися зі сповідальною полемікою...” (курсив наш – Е.П.) [Християнство в ХХ веку // Аверинцев С.С. Софія – Логос. Словник.- С. 272].

Існує й релігійна культура, як створена та сформована на ґрунті інших релігій (буддизм, іудаїзм, іслам), тобто як культура певної частини людства (з точки зору соціологічного підходу – релігійна культура макро- або мікрогрупи). Далі, можна говорити й про релігійну культуру окремої людини.

В динаміці та конкретиці свого функціонування не існує релігійної культури взагалі. Вона може існувати і функціонувати як релігійна культура народу, нації, релігійна культура Заходу та Сходу, релігійна культура Середньовіччя та ін. Зрозумілим є й те, що ці словосполучення теж потрібно уточнювати і в темпоральному, і в

просторовому сенсах. Так, наприклад, “сама ідея “нації”, дітища Французької революції, є глибоко секулярною й тому в серцевині чуждою конфесіональному духові” [Там само.- С. 274].

Третій рівень – це рівень індивідуальної релігійної культури. Проблема індивідуалізації вперше була висвітлена Ф.Шлейєрмахером. Безперечно, він продовжує традицію відкриття універсуму у собі, у власній душі – традицію неоплатоників, східнопатристичну традицію в християнстві; М.Екхарта, Я.Бьоме, Миколи Кузанського та ін., а також ідеї І.Канта, Ф.Шеллінга, Г.Гегеля, які використовували поняття “трансцендентального суб’єкту” чи “абсолютного суб’єкту”.

Людина є проектом особистості. Цей проект “здійснюється” від взаємовідносин спадковості та виховання, відносин в родині, школі, з оточенням – як близьким, так й далеким. Людська індивідуальність могла виникнути та виникла в історичному русі. Первісне суспільство не знало поняття “особистості” як неповторної організації, *системи* різних якостей, характеристик, принципів. Особистісна свідомість з’являється в античності (Сократ, Гомер, Платон, Гораций) й не тільки як свідомість, але й творчість та поведінка. І тільки християнство визнає кожну людину особистістю. Можна сказати, що релігійний світогляд, доба Середньовіччя унормовує ціннісні орієнтації, унормовує та регламентує дії та вчинки особистості. Але, на нашу думку саме середньовічна релігійна культура створює, формує духовну (моральну) людину. Божа мудрість переходить до творіння, до створеного. Десять заповідей у цьому процесі самотворчості не є результатом, а тільки початком самовдосконалення, реалізацією власного “життєвого проекту”, поліфонії цілісного буття. Людина постає та виявляє себе як “сама сутність”, а знання, що розкриваються перед нею як “знання шляхом Тотожності”. Людина означає світ, створює нові сутності, відкриває буття іншої, “другої природи”. Завдяки самотворчості відбувається входження людини до єдності, цілісності. При цьому входження може відбутися тільки за умовою духовно-душевної цілісності людини. Моральність є автономною (І.Кант). За думкою фундатора німецької класичної філософії, мораль та моральність не потребують власного обґрунтування в релігії. Мораль не виходить з релігії, але обов’язково призводить до неї. Але реалізація моральності людини, гармонії морального та природного неможливо без релігії, релігійної культури, незамкненого, а відкритого релігійного життя.

За думкою С.С.Аверинцева, “ми покликані у спілкування” (це й є назвою його статті). І два епіграфи, що передують тексту статті – теж наголошують: “Ми покликані у спілкування”. Людина не була й не може

бути “замкненою монадою”, творчість передбачає “діалогічність” з Богом, “Я” з “Ти” (М.Бахтін, М.Бубер). І, як наголошує С.С.Аверинцев, “ще не все пропало, доки у стіні, що замкнула нашу “самість”, є вікно, через яке можна бачити суще – те, що реальне, бо не підвладне нашому свавіллю. Речі, якими вони є. Ближній, який він є. І в усьому, і безконечно відмінний від усього – лик Бога. Його погляд, що проходить крізь вікно” [Там само.- С. 406]. Таким “вікном”, як ми зазначили вище, завжди є творчість, саме буття є відкритим для людини (М.Гайдеггер). Тут знаходиться точка, перехрестя “Я” та всього існуючого. Водночас, це й відчуття свого покликання, самовиразу, свободи вибирати та обирати власний, самодостатній образ. Проблема самодостатності виявляє себе як в просторі культури, так й в просторі релігії. Тому тоталітарна держава мала одну тільки установку – на ліквідацію будь-якої релігії, християнства зокрема. Це є справедливим як для гітлерівського режиму (тільки тут християнство замінювалося свастикою, неоязичницькою обрядовістю, в цілому ж так зв. “арійською релігією”), так й для більшовистського режиму. Але, на відміну від тоталітаризму німецького, завданням нової влади була ліквідація релігії як такої, в будь-яких формах та проявах, війна на знищення самої ідеї Бога (С.С.Аверинцев). Ідея Бога замінювалася ідеєю Вождя, Батька усіх народів. Ікони замінювалися на їх портрети, замість молитви організовувалися масові демонстрації на всі компартійні свята. Але це тільки зовнішні прояви деструктивної діяльності партії та уряду. Насправді ж (і це внутрішній сенс такої “діяльності”) знищення ідеї Бога було спрямовано на знищення “самості”, на знищення сумління, гідності, поваги як до себе, так і до інших членів суспільства. Можна сказати, що тоталітаризм прагнув “механізувати” свідомість кожної людини, позбавити її духовності в будь-яких вимірах.

С.С.Аверинцев вірно оцінив “діяльність” тоталітарної держави по відношенню до релігії. Він сам був дисидентом. “Як було мені заочно уявляти Аверинцева, - зауважує В.Брюховецький, - коли його статті й монографії хоч і виходили в підцензурних радянських видавництвах, але сприймалися нами мало не як дисидентська література? А як було уявляти Аверинцева, коли він відмовився від Державної премії СРСР, протестуючи проти кривавих подій часів агонії комуністичного режиму – бійні коло Вільнюської телевежі в 1991 році? Чи багато таких сміливців тоді виявилось?” [Брюховецький В. Уроки Аверинцева // Аверинцев С.С. Софія – Логос. Словник.- К., 1999.- С. 423].

І не випадковим є те, що у цій же статті В.Брюховецький наполягає на приналежності творчості С.С.Аверинцева до російської християнської традиції. “Краса врятує світ” розкривається через задум

щодо онтологічної трансформації. Якщо джерелом онтологічної трансформації, наприклад, у Новалиса є Софія – світова душа, яка володіє таємницею світу - любов'ю, то для російського фундатора “філософії всеєдності” Вол. Соловйова, Софія – Істина, Мудрість, Краса, Любов, вона виступає як істинна єдність, що не протиставляє себе множинності, не виключає її, але *все містить у собі*. В творчій спадщині С.С.Аверинцева, Софія й означає мудрість, яка є поєднанням совісті та розуму в кожній людині. Окрім того, Премудрість у своєму відношенні до Бога являє собою Його деміургову волю (образ Афіни – Софії). В статті “К уявленню смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской” російський дослідник виділяє й інший аспект Софії в старосєврейській сакральній лексиці – її пов’язаність з першопочатком, першопринципом буття.

С.С.Аверинцев наголошує на тому, що Софія – Хокма є не тільки пасивним першопочатком, “лоном”, але й будівельницею, яка вибудовує світ і яка є господаркою в будинку [К уявленню смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. // Аверинцев С.С. Софія – Логос. Словник.- С. 221]. Ідея Дому – це ідея впорядкованого, олюдненого світу, духовно-душевного спокою, гармонії кожної людини і всього людства. Премудрість в Біблії для С.С.Аверинцева виступає саморозкриттям втаємниченого трансцендентного Бога в устрої самої природи, в устрої людської спільноти, в устрої індивідуальної духовності людини. Саме такий підхід, на нашу думку, й розкриває діалектику всезагального – загального – індивідуального.

Щодо ідеї індивідуальної духовності, то йдеться про актуалізацію Самості. Суб’єктом внутрішнього світу виявляється Самість, яка відповідає стародавнім уявленням про Атман.

Принцип актуалізації *самості* відповідає на питання про смисл існування людини, в якому людина вимірюється нескінченністю. Сутність індивідуації й полягає в тому, що унікальна, одинична свідомість співвідноситься з внутрішньою нескінченністю та поєднується з нею. Цілісність *самості*, або цілісність внутрішньої людини, є виразом Богообразу в людині. Богообраз завжди є проєкцією якогось великого протистояння. Проєкція такого типу постає можливою тому, що духовність людини відповідає духовності світобудови (на чому особливо наголошує С.С.Аверинцев). Всі космічні події повторюють себе в окремій душі.

Наступним аспектом, що має принципове значення для актуалізації сутності людини, є онтологічний аспект. Якщо внутрішня мета індивідуації полягає у виразі Богообразу та самоздійснення, то її

зовнішньою метою, проекцією є творчість Ноосфери. Так, у творчості В.Соловйова, і в творчості С.Аверинцева онтологічна трансформація виступає як перетворення видимого світу і як подолання матеріальної непроникливості, втілення Логосу в історії.

Якщо ми вважаємо Логос певною космічною силою, аналогічно Гераклітові з Ефесу, тоді його безпосереднім виразом являється науковий розум. Яким чином еволюція свідомості призводить до виникнення Ноосфери, було показано В. Вернадським в праці “Наукова думка як планетарне явище”. В цій праці розкривається те, що наукова думка відіграє провідну роль в процесі космогенези. Зрозумілим є те, що обмежувати розвиток свідомості тільки науковою думкою було б позитивістською помилкою. Вона існувала в теорії академіка В. Вернадського. Але на думку С.С.Аверинцева, діяльність людини має космічний характер. І в цьому космічному процесі Софія постає ідеальною особистістю світу, “психічним змістом” розуму Божества.

Метою індивідуальної духовності є не затухання свідомості, а, навпаки, її максимальна активність. Якщо індійська культура спрямована до спокою та покори, то західний архетип Фауста містить у собі бунт і творчість, створення Всесвіту та себе. І в цьому плані творчість С.С.Аверинцева є висвітленням методологічних позицій щодо багатьох аспектів проблем релігії, релігійного досвіду, функціонування релігії в соціумі.

Безперечно, що в межах однієї статті неможливо розкрити всі аспекти спадщини Майстора, Вчителя, Філософа. Потребують аналізу й ідеї С.С.Аверинцева щодо образу античної філософії в західноєвропейській культурі ХХ ст., методологія компаративних досліджень старогрецьких і староримських релігійних вірувань, неоплатонізму як ґрунту християнської релігії тощо.

ХІЛІАСТИЧНІ ТЕОРІЇ В КОНТЕКСТІ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ЕСХАТОЛОГІЇ (екзегетично-компаративний аналіз)

На перетині другого і третього тисячоліть у зв'язку з природними (руйнація стану землі, води та атмосфери) і соціальними (алкоголізм, наркоманія, аморалізм, екстремізм, війни тощо) катаклізмами, які набирають глобального характеру, активізувалися есхатологічні пророцтва про кінець світу та можливість настання тисячолітнього Божого Царства. На противагу існуючим проблемам, Царство Боже пропонується як ідеальна система управління із такими якісними характеристиками як рівність, справедливість, повнота матеріальна та духовна.

Зауважимо, що пророцтва такого характеру актуалізуються саме в періоди загострення соціальних протиріч, як це сьогодні є в Україні. Саме це й ставить питання про необхідність дослідження пророцтв про феномен ідеального тисячолітнього Царства.

Слід зазначити, що ця проблема в такому форматі вітчизняними релігієзнавцями майже не досліджується. В період атеїстичного експерименту вона достатньо активно розглядалася з критичних позицій. Сюди, наприклад, можна віднести праці таких авторів, як П.Гопченко (Критика религиозных концепций о "конце мира". Социальные истоки и идейная сущность христианской эсхатологии.- Киев-Одесса, 1979); Г.Жоссан (Адвентизм и второе пришествие.- Кишенев, 1984); В.Коник (Критика эсхатологии Свидетелей Иеговы.- М., 1976). Ці роботи не мають для нас цінності, оскільки там відсутній науковий підхід в аналізі богословських вчень.

Надто серйозному аналізу проблема тисячолітнього Царства (вчення хіліазму – міленіалізму) піддавалася представниками західного релігієзнавства: Кларенсом Тіссеном [Тисячолітнє Царство // Генрі Кларенс Тіссен. Лекції з систематичної теології.- Єдмонтон, Канада, 2001], Луїсом Беркховом [Доктрина о последних событиях // Луис Беркхов. История христианских доктрин.- Санкт-Петербург, 2000], Меріллом Тенні [Меррил Тенни. Обзор Нового Завета.- М., 1998],

* Докаш Віталій Іванович – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства і теології Чернівецького Національного університету імені Юрія Федьковича.

Міллардом Еріксоном [Концепции тысячелетнего царства и великой скорби // Миллард Эриксон. Христианское богословие.- Санкт-Петербург, 1999], Полом Еннсом [Пол Еннс. Підручник з богослов'я / Пер. з англ.- Львів, 2003], Уейном Грудемом [Учение о грядущем // Уейн Грудем. Систематическое богословие: Введение в библейское учение: Пер. с англ.- СПб, 2004], Чарльзом Райрі [Грядущие события // Чарльз Райри. Основы богословия.- М., 2000]. На їх концепціях ми й побудуємо наше дослідження.

Основною метою нашого дослідження стане насамперед аналіз складової есхатології – міленіалістських теорій. Основними завданнями праці будуть наступні:

1. Визначення місця хіліастичних доктрин в структурі християнської есхатології як вчення про “останні дні”.
2. Аналіз таких основних хіліастичних доктрин як аміленіалізм, постміленіалізм, історичний та диспенсаційний преміленіалізм.
3. Дослідження ролі теорії диспенсціоналізму в тлумаченні тисячолітнього Царства як завершального періоду історії.
4. В ролі основних методів дослідження будуть використані герменевтичний, екзегетичний, компаративний та структурно-функціональний методи.

Враховуючи, що вчення хіліазму-міленіалізму розглядається в контексті доктрини про останні дні або есхатології, дамо основні визначення цієї доктрини.

Есхатологія (від грецьк. *eschatos* – останній, *logos* – вчення) – релігійне вчення про кінцеву долю людства і світу. Складовими есхатології є уявлення про Царство Боже (як небесне, так і земне), про антихриста, воскресіння мертвих, страшний суд (Армагеддон), рай та пекло. [Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А.Колодного і Б.Лобовика.- К., 1996.- С. 110 (Далі - Релігієзнавчий словник)]. Це наукова інтерпретація есхатології. Тепер розглянемо декілька богословських визначень, які дещо різняться з науковими.

Есхатологія, зазначає протестантський богослов Чарльз Райрі, це – богослов'я останніх речей і останніх подій. Відповідно предметом есхатології є завершення, фінал – як кінець світу, так і остаточною долею окремої людини. У зв'язку з цим, вважає богослов, предметом есхатології є також дослідження пророцтв. Есхатологія (доктрина, богослов'я майбутніх подій) включає в себе, за Ч.Райрі, наступні вчення: про воскресіння, про стан людини між смертю і воскресінням (проміжковий

стан), про підхоплення церкви (забрання на небо), про друге пришестя Христа, про тисячолітнє Царство [Введение в эсхатологию // Райри Ч. Основы богословия.- М., 2000.- С. 523; Далі: Райрі Ч. Вказана праця].

За іншим богословом – Міллардом Еріксоном, есхатологія означає вчення про останні дні і речі. Вона займається дослідженням питань про кінець часу і завершення Божої діяльності у світі [Введение в эсхатологию// Миллард Эриксон. Христианское Богословие.- СПб., 1999.- С. 969].

Уейн Грудем визначає есхатологію як вчення про прийдешні події [Учение о грядущим // Грудем У. Систематическое богословие: Введение в Библейское учение.- СПб, 2004.- С. 1231].

Богослов Алістер Мак-Грат, вважає, що терміном есхатологія позначається вчення про християнські очікування воскресіння і суду. В найширшому розумінні цього поняття, “есхатологія” – це роздуми про кінець. Цей кінець, як стверджує Мак-Грат, може відноситися як до кінця існування окремої людини (особиста чи індивідуальна есхатологія), чи до кінця нинішнього віку (загальна есхатологія). Сутність есхатології, на його думку, полягає в тому, що історичний час розглядається як лінійний, а не циклічний. Історія, за логікою, мала початок і колись наступить її кінець. Есхатологія, таким чином розглядає, зауважує Мак-Грат, ряд вірувань, які відносяться до кінця життя й історії, як окремої людини, так і світу вцілому [Эсхатология: Христианская надежда // Мак-Грат А. Введение в христианское богословие.- Одесса, 1998.- С. 470].

Означивши основні визначення есхатології, перейдемо тепер до аналізу доктрин хіліазму – міленіалізму як однієї із складових есхатології. Зазначимо, що це вчення розглядає різні підходи щодо другого пришестя Христа як центральної есхатологічної доктрини.

Хіліазм, міленіалізм (грецьк. *chilioi*, лат. *millenium* – дослівно тисяча) – вчення про тисячолітнє Царство. Ідея хіліазму базується на провіщень біблійними пророками ідеї земного царювання Христа, яке встановиться з його другим пришестям, обітниця про що міститься у текстах Нового Завіту. Термін “хіліазм” належить більше східній традиції, тоді як на Заході більш поширеними є терміни “міленіум”, “міленіалізм” [Релігієзнавчий словник.- С. 364]. В нашому дослідженні ми будемо користуватися останніми термінами.

Проблему тисячолітнього Царства (Об. 20:4) по-різному тлумачать три есхатологічних теорії: **аміленіалізм**, **постміленіалізм**, **історичний та диспенсаційний преміленіалізм** з точки зору того, коли воно наступить – до, чи після другого пришестя Христа і які застосовують як базове поняття термін «**міленіалізм**». Проаналізуємо

кожне вчення окремо, в тій послідовності, як ми їх перерахували, маючи на увазі, що це все - хіліастичні концепції.

Визначаючи сутність **аміленіалізму**, зазначимо, що ця доктрина є есхатологічним вченням, що ототожнює тисячолітнє Царство з віком церкви [Тенні М. Вказана праця.- С. 434].

Префікс “а” – у слові *аміленіалізм* надає йому заперечувальної форми, а звідси напрашується висновок, що в майбутньому не буде ніякого тисячолітнього Царства в буквальному розумінні (або ж це відноситься на період від першого – до другого пришестя Христа, тобто вік Церкви). Своєрідність цього вчення полягає в тому, що аміленіалісти не заперечують буквального повернення Христа, але відкидають його буквально царювання на Землі упродовж 1 тис. років. Згідно їх точки зору, Царство Боже вже присутнє в епоху Церкви. Після кінця цього віку вічність увійде в силу без усяких втручань, тобто без тисячолітнього Царства.

Згідно з цією доктриною, до кінця світу будуть співіснувати добро і зло, “Царство Бога і Царство Сатани”. Серед консервативних аміленіалістів існує дві точки зору на тисячолітнє Царство. Одні з них (наприклад Олліс і Беркхов), вважають, що пророцтва про тисячолітнє Царство уже реалізувалися (доктрина “реалізованої есхатології” або “реалізованого міленіалізму”); інші, наприклад, Б.Б.Варфілд і Флойд Хамільтон, кажуть, що ці пророцтва реалізуються на небі. І ті й інші сходяться на тому, що тисячолітнього Царства на Землі не буде.

В такій інтерпретації це вчення визнавали Оріген (прибл. 185-254 рр.), під Царством розумів “епоху церкви”, а також Августин (354-430рр.), який бачив його як період від першого до другого пришестя Христа.

Існує також думка, що в такому контексті вчення підтримував М.Лютер, хоча богослов Л.Беркхов, навпаки, каже, що Лютер критикував це вчення. Звертаючись до думки Л.Беркхова, зазначимо, що хіліастична доктрина на його думку, сьогодні не розроблена, не відображена ні в одному віросповіданні і не може вважатися догмою. З ним не можна погодитися, оскільки у пізніх протестантів ця доктрина є частиною їх віровчення. З посиланням на протестантські джерела, можна також відмітити, що Ж.Кальвін, наприклад, взагалі цю доктрину не сприймав і вважав її вигадкою, “богохульством” [Беркхов Л. История Христианских доктрин.- СПб., 2000.- С. 298-299].

Сьогодні аміленіалізм існує у двох напрямках: 1) ті, хто підтримує концепцію Августина (це епоха Церкви); 2) Кліфорт і Б.Б.Варфілд (це Царство на небі) [Райрі Ч. Вказана праця.- С. 532-538].

Посилаючись на Об.20:4-6, вони говорять про “теперішнє панування разом з Христом на небі душ тих віруючих, які відійшли у вічність, тоді як Царство Боже зараз присутнє в цьому світі, оскільки Переможець Ісус Христос панує над своїм народом Словом та Духом, хоча віруючі з нетерпінням очікують майбутнього славного та досконалого Царства на землі в прийдешньому житті” [Еннс П. Підручник з богослов'я.- Львів, 2003.- С. 415-416 (Далі – Еннс П. Вказана праця)].

Другий прихід Христа аміленіалісти розуміють як одинарну подію, тоді як диспенсационалісти, наприклад, поділяють його на дві фази. Аміленіалісти твердять, що перед другим приходом повинні відбутися певні події, а звідси випливає, що повернення Христа не можна вважати “несподіваним” (тобто, що Ісус може прийти в будь-яку хвилину). Події, що матимуть місце перед приходом Христа повинні бути такими: 1) заклик до поганських народів під час євангелізації (Мт. 24:14; Мк. 13:10; Рим. 11:25). Ті, хто повірять, увійдуть у “повне число погань”; 2) навернення Ізраїлю (не нації, а “обраних” – Рим.11:26); 3) велике відступництво та Велика Скорбота (Мт. 24:9-12; Мк. 13:9-22; Лк. 21:22-24); 4) з'явлення антихриста; 5) ознаки та чуда - війни, неправдиві пророки, вражаючі чуда (здійснені дияволом) та різні ознаки на небі.

Христос, згідно цієї концепції, повернеться в “день останній” – наприкінці світу. Проте ніхто не знає часу його другого приходу. Спосіб же приходу буде особистий, фізичний, видимий (Дії 1:11), він жодним чином не зрівняється з приходом Духа Святого в день П'ятидесятниці (духовно). На відміну від преміленіалістів, які вчать, що другий прихід Христа буде для того, щоб встановити Його Царство на Землі, аміленіалісти вважають, що метою другого приходу Христа є те, щоб “ввести в дію майбутній вік – вічний стан речей”. Ця подія завершиться воскресінням мертвих та кінцевим судом [Еннс П. Вказана праця.- С. 416].

Щодо *воскресіння*, то аміленіалісти, посилаючись на Біблію, дотримуються погляду про *тілесне* воскресіння в кінці віку (1 Кор. 15:39-49). Тіло воскреслого віруючого “буде в прямому розумінні ідентичним з теперішнім тілом”. Аміленіалісти акцентують увагу на тому, що воскресіння всіх мертвих відбудеться саме в момент повернення Христа (Дії 24:15; Об. 20:13-15; 1 Кор. 15:23; 1 Сол. 4:16). Цей період називається “останній день” або “Господній день”. Настане він в кінці цього віку та перед приходом вічності [Еннс П. Вказана праця.- С. 417].

Звернемо увагу на те, що аміленіалісти майже не ведуть мову про перше воскресіння та удосконалення тіла воскреслих. Кінцевий суд, за

аміленіалістами відбудеться в кінці віку й асоціюється з другим приходом Христа, воскресінням та введенням в силу вічності. Це буде загальний суд (з метою судити усіх живих та призначити кожній особі її долю у вічності).

Аміленіалісти виділяють три основних цілі останнього суду: 1) “щоб виявити Богу суверенність та Його славу у відкритті кінцевого призначення кожної людини”; 2) “щоб виявити ступінь нагороди або міру покарання, яку отримає кожна людина”; 3) “щоб виповнити Божий суд щодо кожної людини та її права на вічність” [Там само.- С. 418].

Аміленіалісти своєрідно тлумачать *вічний стан* людей. Це існування при свідомості – вічні муки для невіруючих (Мт. 24:46) та насолоди – для віруючих. Кінець цього віку, згідно вченню, станеться через “відновлення світу” (Мт. 19:28), при якому відбудеться “відновлення теперішнього творіння”. Це буде те місце, яке Біблія називає небесами, які вважаються реальним місцем, де віруючі насолоджуватимуться повнотою життя (Ів. 14:1). Оскільки вони матимуть нові тіла після воскресіння, то зможуть розпізнавати один одного та спілкуватися [Там само.- С. 419].

Дещо по-іншому тлумачить есхато-хіліазм **постміленіалізм**, який набув популярності в XIX ст., а в кінці XIX – на початку XX ст.ст. цього погляду дотримувалося більшість протестантських богословів, серед них зокрема – Чарльз Годж, Вільям Дж. Т.Шедд, Б.Б.Ворфілд, А.А.Годж, А.Г.Стронг та ін.

Постміленіалізм – есхатологічне вчення про тисячолітнє Царство на Землі, що закінчується другим пришестям Христа [Тенні М. Вказана праця.- С. 434]. Богослов Лорен Бойтгнер дає таке визначення цієї доктрини: Постміленіалізм – це вчення, згідно якому Царство Боже поступово встановлюється у світі через проповіді Євангелія і дії Святого Духа в серцях. Зрештою, у відповідності з цим вченням наступить епоха всезагального миру й справедливості (тисячолітнє Царство), яка завершиться другим пришестям Христа, всезагальним воскресінням мертвих, всезагальним судом і з’явленням неба і пекла [Boettner L. The Millenium (Nutley, N.I.: Presbiterian and Reformed, 1957).- Р. 14; Далі: Boettner L. Вказана праця]. Видними представниками цього вчення вважаються Іоахим Флорський (1139-1202 pp.) та Даніель Уїтбі (1638-1726 pp.).

Згідно з цією точкою зору, початок встановлення Царства Божого відбудеться поступово, коли праведність розповсюдиться по всій Землі. Характерними його рисами будуть: час миру, прогресу і духовного благополуччя; гріх ще не буде знищений повністю, але правилом стане

життя за християнськими принципами; можливо в кінці періоду наступить відступництво [Boettner L. Вказана праця.- Р. 69]. Така повнота у Царстві можлива за рахунок того, що за цим вченням, Сатана буде закинутий у безодню (нейтралізований – В.Д.) на початку тисячоліття (Об. 20:3) [Райрі Ч. Вказана праця.- С. 528].

В постміленіалізмі є два напрямки, які відрізняються засобами побудови тисячолітнього Царства. Ліберальні постміленіалісти бачать свою мету в побудові тисячолітнього Царства чисто людськими засобами. Біблійні ж постміленіалісти вважають, що воно виникне внаслідок всесвітньої проповіді Євангелія [Райрі Ч. Вказана праця.- С. 53].

Саме слово *постміленіалізм* означає, що Христос повернеться після тисячолітнього Царства. Відповідно, теперішній вік розвиватиметься морально та духовно аж до тих пір, поки не закінчиться тисячолітнім Царством, і саме тоді, при його завершенні, Ісус повернеться на Землю.

Характеризуючи тисячолітнє Царство, постміленіалізм оптимістично сприймає цей вік, уявляючи собі золотий вік прогресу в епоху Церкви, що матиме вплив на кожну сферу – економічну, соціальну, культурну та політичну. Постміленіалізм бачить Церкву в її тріумфі поширення Євангелія аж до країв землі, і з таким завершенням, що зло в усіх своїх проявах у кінцевому підсумку буде зменшене до таких незначних розмірів, що християнські принципи будуть правилом, а не винятком, і Христос вдруге прийде в справді християнський світ.

Що ж буде собою являти *тисячолітнє Царство* ? Вік царства, зауважують протестанти, буде дуже подібним до теперішнього у багатьох відношеннях: там будуть одружуватися і народжувати дітей; хоча гріх і буде присутній, але в незначній мірі через поширення Євангелія; християнські принципи та стандарти поведінки будуть скоріше нормою, ніж винятком. Теперішній вік поступово прийде на зміну тисячолітньому Царству в результаті поширення Євангелія, але життя продовжуватиметься у його теперішній формі. Ісус повернеться наприкінці тисячоліття.

Саме поширення Євангелія приведе до того, що світ стане християнським. Період між першим та другим приходом Христа – це той проміжок часу, кажуть протестанти, коли перемога Сина Божого поширюється над землею і повнота цієї перемоги відзначається тим, що про неї розповідається в кінці книги Об'явлення.

Існування вже сьогодні тисячолітнього Царства засвідчується, на думку протестантів, прогресом в світі, як матеріально, так і духовно

(знищення рабства та гноблення, благочинність, Біблію можна отримати на більшості мов Землі, розповсюдження Благої Вістки за допомогою радіо та телебачення; поява великої кількості біблійних інститутів, коледжів та семінарій). Зрештою, християни сьогодні складають понад 2 млрд. населення Землі. Постміленіалісти вважають, що саме поширення Євангелія призвело до тріумфального початку тисячолітнього Царства. При цьому вони зауважують, що це Царство не слід розуміти як буквальний проміжок часу в одну тисячу років, а скоріше символічно. Насправді, воно може тривати довше, ніж тисячу років.

Постміленіалісти також притримуються думки, що прихід Ісуса буде буквальним та видимим (Дії 24:15; Ів. 5:28, 29; Мт. 25:31, 32; 1 Кор. 15:23, 24; Об. 20:12-13). В загальних рисах постміленіалісти погоджуються з аміленіалістами і щодо останнього суду. Загальне воскресіння після другого приходу Христа, на їх думку, передбачає загальний суд усіх народів (Мт. 13:37-43; 25:32) згідно тих справ, які чинили люди та як вони відносилися до Христа (Лк. 2:47, 48), та суд ангелів (2 Пет. 2:4). Суд Христа, як вважають постміленіалісти, закінчиться тим, що кожна людина отримає своє призначення для вічності: праведники – на вічне життя (повнота та довершеність у тісному спілкуванні з Богом і духами святих), а грішні – на вічні муки. Зазначимо, що згідно цієї концепції, віруючі перебуватимуть вічно на небесах, що ототожнюються із світом в оновленій формі (Мт. 25:31, 41, 46) [Еннс П. Вказана праця.- С. 420-423].

Специфічно описують есхатологічні питання **преміленіалісти**. На їх думку, Ісус прийде вдруге перед тисячолітнім Царством, щоб утвердити своє земне панування на тисячу років. Ця епоха буде існувати рівно одну тисячу років [Тенні М. Вказана праця.- С. 435].

Преміленіалісти дотримуються ранньохристиянської точки зору про два воскресіння мертвих в різні часи та висувають гіпотезу декількох судів. Вічність, за їх вченням, наступить після завершення цієї тисячолітньої епохи. Серед прибічників преміленіалістів немає єдиної точки зору щодо часу підхоплення Церкви (забрання на небо – В.Д.). Більшість преміленіалістів дотримуються точки зору “*нетрибуляціонізму*”, що нібито підхоплення Церкви передуює періоду Великої Скорботи (судів – В.Д.). Чарльз Райрі дає розвернуту концепцію тисячолітнього Царства в контексті 4-х характеристик: тривалість, державна структура, характерні риси, значення для Христа. В Об. 20:2-7 шість раз йде мова про те, що тривалість Царства – “тисяча років”. На цій підставі робиться висновок про буквальність цього виразу.

Державну систему тисячолітнього Царства преміленіалісти бачать в 4-х площинах. Формою правління, як і в Ізраїї, є земна теократія (Христос буде правити видимо). Це буде строга, але праведна влада (Об. 10:5); це буде досконале правосуддя, гріх тут буде каратися миттєво [Райрі Ч. Вказана праця.- С. 359].

Столицею (центром) тисячолітнього Царства буде Єрусалим. Окрім Христа співправителями, згідно пророцтв, буде воскреслий Давид та дванадцять апостолів.

До характерних рис тисячолітнього Царства відносяться наступні: а) це буде духовне Царство; б) це буде праведне Царство; в) це буде Царство миру; г) це буде Царство достатку (рясно буде родити земля; будуть освоєні пустині й цілинні землі; врожай буде йти за одним; буде ліквідована соціальна несправедливість); д) це буде релігійне Царство (буде відновлений Єрусалимським храм із жертвопринесеннями; будуть свята.

Значення тисячолітнього Царства преміленіалісти бачать у двох площинах; для людей і для Христа [Райрі Ч. Вказана праця.- С. 610-614].

Преміленіалісти диспенсационалісти (диспенсационалісти підкреслюють, що в різні епохи – диспенсації – Бог вибирав різні форми управлінням світом) послідовно розрізняють Ізраїль і Церкву у плані спасіння; вони вважають, що обітниця, дані Ізраїлю, не реалізувалися в Церкві і це станеться в епоху тисячолітнього Царства. Преміленіалістські погляди існували в ранній Церкві, серед анабаптистів в епоху Реформації, є популярними сьогодні (Дж.Е.Бенджел, Генрі Ел Форд) [Райрі Ч. Вказана праця.- С. 540-542].

Преміленіалізм, у свою чергу, існує у двох різних формах: одна відома під назвою *історичний преміленіалізм* (або нондиспенсацийний преміленіалізм), а другу називають *диспенсацийний преміленіалізм*. Прибічниками історичного преміленіалізму були Джордж Е.Ледд та Дж.Бартон Пейне. Герменевтична (пояснююча, тлумачна) система історичного преміленіалізму відрізняє його від диспенсацийного.

Другий прихід, згідно історичного преміленіалізму, передбачає дві події. По-перше, це весільна гостина Агнця – “єднання Христа зі своєю Нареченою, Церквою” (Мт. 25:1-13; 2 Кор. 11:12). По-друге, Христос перемагає своїх ворогів, вкидаючи антихриста та неправдивого пророка в озеро вогняне (Об. 19:29) та сковуючи і закриваючи у безодню на тисячу років диявола-Сатану (Об. 20:2-3), щоб в кінці тисячоліття також вкинути в озеро вогняне (Об. 20:10).

“Перше воскресіння” розуміється в цій концепції як тілесне воскресіння святих усіх віків (Об. 20:4-5); не буде ніяких окремих

воскресіннь святих періоду Церкви та старозавітніх віруючих. Неспасенні, що померли, будуть воскресені в кінці тисячолітнього Царства. Тут є специфіка і в трактуванні тисячолітнього Царства – воно не почнеться після якоїсь події, а здійснюється вже тепер із небес. Уже сьогодні, за концепцією, Христос – Цар-Месія уже розпочав своє духовне панування, яке вже розпочалося у небесах (Фил. 2:5-10). Таким чином, правління Христа припадає не лише на майбутнє, але й на теперішній час (Дії 2:34-35).

Існування тисячолітнього Царства представники історичного преміленіалізму поділяють на три періоди: 1) воскресіння Христа, після якого наступає невизначений інтервал часу; 2) *parousia* (пришестя) Христа та воскресіння віруючих, після якого йде невизначений проміжок часу; 3) “кінець” – коли Христос завершить підкорення Своїх ворогів.

Таким чином, Царство Месії, за вченням, виявляється і в історії, а не лише в тисячолітньому Царстві; фактично Христос розпочав своє панування як Месія воскресінням та вознесінням; його теперішнє панування вважається невидимим.

Порядок майбутнього віку стадартно включатиме в себе *нове небо* та *нову землю*, але він настільки оновлений, що преміленіалісти говорять про нього як такий, що є *поза історією* [Еннс П. Вказана праця.- С. 424-426].

Диспенсаційний преміленіалізм, як різновид історичного, характеризується двома основними рисами: 1) розрізнення між Божими планами щодо Ізраїлю та Церкви; 2) послідовне дослівне тлумачення Біблії.

В релігієзнавчій літературі поняття диспенсаційного преміленіалізму (в подальшому – диспенсационалізм) чітко не визначено, неясно також, чому його називають історичним. Тому, як ми думаємо, слід деталізувати дефініцію цього поняття. *Диспенсационалізм* – це система тлумачення, яка намагається обґрунтувати єдність Писання, зосередившись на понятті “Божа благодать”. З точки зору етимології слова, *диспенсація* може бути визначена як “розрізнене управління у досягненні Божої мети”. Українське слово *диспенсація* походить від англійського *dispensation*, яке є перекладом грецького слова *oikonomia*, що означає “управління”. Це слово використане в Лк. 16:2, 3, 4; 1 Кор. 9:17; Еф. 1:10, 3:2; Кол. 1:25; 1 Тим. 1:4.

В основі диспенсационалізму лежить вчення про різні правління або диспенсії, за допомогою яких Бог дещо довірив людині. Диспенсационалісти стверджують, що відгук на Боже відкриття у будь-якій диспенсації відбувається через віру (спасіння є завжди по благодаті

через віру). Вони у своїй системі тлумачення керуються двома основними принципами: 1) дотримання послідовних дослівних методів тлумачення; 2) враховування різниці між Ізраїлем і Церквою [Еннс П. Вказана праця.- С. 553]

Залежно від поглядів на відмінність між системами (диспенсаціями) у Божій програмі, богослови виокремлюють два рівні його історичного розвитку:

1) Ранній (Юстин мученик – 110-165 рр.; Іринеї – 130-200 рр.; Климент Олександрійський – 150-220 рр.; Августин – 354-430 рр.). 2) Сучасний (П'єр Пуаре – 1646-1719 рр.; Джон Едвардз – 1637-1716 рр.; Ісак Вотс – 1674-1748 рр.; Джон Нельсон Дарбі – 1800-1882 рр.; С.І.Скоуфілд – 1843-1921 рр.). Сюди ж можна віднести богословів, які написали ряд праць з есхато-хіліазму: Дж.Двайт Пентекоста (“Майбутні події”), Джон Ф.Волвурд (“Тисячолітнє царство” і трилогія “Ізраїль в пророцтвах”, “Церква в пророцтвах”, “Народи в пророцтвах”), Чарльз Л. Файнебер (“Мілленіалізм: два основних погляди”) [Еннс П. Вказана праця.- С. 553-558].

Є сенс розглянути більш повно доктринальні положення диспенсационалізму, оскільки на його прикладі можна побачити протестантське розуміння історичної реалізації есхато-хіліастичних ідей в контексті християнських ідеалів.

Як показує аналіз, декілька виразних прикладів диспенсації (управління) можна побачити в листах ап.Павла. У посланні до Ефесян 1:10, наприклад, він вказує, що Бог задумав “урядження” або “диспенсацію”, в якій усе, зрештою, буде об'єднане в Христі Ісусі. Павло описує цю майбутню диспенсацію як “повноту часу”, “щоб об'єднати усе в Христі”. Це не відбулося; це є майбутня диспенсація тисячолітнього Царства. У посланні до Ефесян 1:3 Павло розрізняє три різних диспенсації: а) диспенсація часів Мойсея, яка називається “Закон”; б) диспенсація часу Ісуса Христа – “благодать”; в) епоха Церкви (сучасна).

До характерних рис диспенсационалізму можна віднести наступні. По-перше диспенсационалізм розглядає світ як господарство, яким керує Бог. По-друге, в цій системі відносин людина-Бог є чітка взаємообумовленість ролей, що передбачає досягнення певної мети. Зауважимо, що диспенсационалісти тут виходять із принципу свободи, характерного для протестантизму, який реалізується наступним чином. У цьому Божественному господарстві Бог наділяє людину певною відповідальністю як адміністратора. Якщо людина веде себе належно в цій системі управління (диспенсації), Бог обіцяє їй благословення; якщо ж вона не покірна йому, то він обіцяє суд. Таким чином, є три аспекти

цього процесу, які зазвичай розглядають у диспенсації: 1) випробовування; 2) падіння; 3) суд.

Історично у кожній диспенсації, зауважують диспенсціоналісти, Бог випробовував людину, даючи їй свободу дій, вона ж падала, і після цього наставляв суд. Власне цим сьогодні протестанти і виправдовують необхідність Армагеддону, суду, тобто завершення існування цивілізації в диспенсації епохи “благодаті Ісуса Христа”.

Щодо кількості диспенсацій, то єдиної точки зору з цього питання серед протестантів не існує. Більшість диспенсціоналістів зупиняються на семи основних, а саме:

1. *Диспенсація невинності*. Вона покриває час до гріхопадіння Адама (1 Бут. 1:28, 3:6).
2. *Диспенсація свідомості*. Тут є два підходи: а) до початку функціонування Закону Бог має справу з людиною через її свідомість (Рим. 2:15); б) це епоха “самовизначення” або епоха “моральної відповідальності”. Це період, описаний в Бут. 4:1; 8-14.
3. *Диспенсація правління*. Це принцип заповіді Ноя: захист людського життя через установаження смертної кари. Цей період охоплює події описані у 1 Бут. 8:15.
4. *Диспенсація обітниць*. Вона накриває період Патріархів, в якому Бог постановив, що їхньою відповіддю на Його відкриття повинна бути віра. Ця диспенсація працює в часі від 1 Бут. 11:10 до 2 Бут. 18:27.
5. *Диспенсація Мойсєєвого закону*. Цей закон, зауважують диспенсціоналісти, був даний як конституція народу Ізраїлю і покриває період від 2 Бут. 19:1 до Дії. 1:26. Закон мав силу до смерті Христа і злиття Сятого Духа.
6. *Диспенсація благодаті*. Вважається, що благодать наявна в кожній епосі, вона особливим чином виявилася у приході Христа на землю, чим Бог виявив свою благодать до всього людства. Ця диспенсація описана у подіях від Книги Дій 2:1 до Об’явлення 19:21.
7. *Диспенсація тисячолітнього Царства*. Цей період описаний в Об. 20:4-6, коли Христос повернеться на Землю для створення найдосконалішої системи управління в тисячолітньому Царстві.

Протестанти підходять діалектично до характерних рис диспенсаций, вважаючи, що риси одної диспенсация можуть переходити і в наступні диспенсация [Еннс П. Вказана праця.- С. 559-562].

Герменевтика диспенсациялізму будується на буквальному тлумаченні Писання (за винятком консервативних нондиспенсациялістів). Диспенсациялісти наполягають на буквальному тлумаченні пророчих місць Біблії, навіть якщо вони сповнені образної мови. Окрім послідовності, вони обгрунтовують такий підхід буквальноним виконанням пророцтв, які вже виповнилися у першому приході Христа, що надає їм підстави говорити про буквально виконання пророцтв щодо другого приходу Христа [Еннс П. Вказана праця.- С. 562-563]. До відмінних рис диспенсациялізму можна віднести такі. Вони наголошують, що теперішня епоха Церкви є часом благодаті (Ів. 1:17; Рим. 6:14).

Незалежно від поглядів на кількість диспенсаций, диспенсациялісти пропонують єдину сотеріологічну концепцію у такій композиційній побудові: а) основою спасіння у всякій епосі є смерть Христа; б) вимогою для спасіння у кожній епосі є віра; в) предметом віри у кожній епосі є Бог; г) суть віри змінюється у різних диспенсациях.

Загалом можна сказати, що диспенсациялісти вірять, що у кожній диспенсация спасіння досягається за Божою благодаттю через віру, згідно з Божим об'явленням.

Тлумачачи пророцтва буквально, диспенсациялісти вірять у їх виконання. Але тут різне майбутнє і в Ізраїлю (земне) і в Церкви (небесне). Вони підтримують думку про буквально тисячолітнє Царство для Ізраїлю, яке Месія запровадить при своєму другому приході (Об. 19:11-19) [Еннс П. Вказана праця.- С. 564-566].

Послідовники *диспенсацияльного преміленіалізму* вірять у те, що Церква буде взята (піднесена) перед періодом Великої Скорботи; Бог судитиме невіруючі поганські народи та неслухняних з Ізраїлю у час Великої Скорботи (Об. 6:19). В кінці ж періоду Скорботи Ісус повернеться до Церкви і заснує на землі тисячолітнє Царство. Після Його тисячолітнього панування диявол ще раз буде звільнений, а відтак він та його послідовники будуть вкинуті в озеро вогняне (Об. 20:7-10). І лише після цього настане вічність.

Диспенсациялісти наводять ряд аргументів з приводу того, що церква від самого початку вірила в преміленіалізм. Дідахи (чи Вчення дванадцяти апостолів – твір про основи церковного життя - прибіл. 100-150 рр.), Іринеї (помер в 200 р.), Тертуліан (150-225 рр.) та ряд інших

джерел свідчать, на думку диспенсціоналістів, що рання Церква вірила у повернення Ісуса з метою особистого заснування Свого Царства на Землі.

Диспенсацийний преміленіалізм, як вважає Пол Еннс, можна означити двома способами:

1. Точна герменевтика, яка означає, що оскільки пророцтва про перший прихід Христа виповнилися буквально, логічно припустити виконання пророцтв відносно другого приходу. Пояснюючи пророцтва буквально, вони критикують консервативних аміленіалістів та постміленіалістів за те, що ті, змінивши методи герменевтики, пояснюють буквально все Писання, за винятком пророцтв.

2. Відмінність між Ізраїлем та Церквою полягає в тому, що Ізраїлеві було дано безумовні обітниці (заповіти) в Старому Завіті, які повинні збутися у тисячолітньому Царстві (Рим. 9:6, 1 Кор. 10:32). Відносно ж Церкви, народженої в день П'ятидесятниці до пророцтв не було (Еф. 3:9). Тому Церква буде взята (підхоплена) перед Великою Скорботою, метою якої є суд над поганськими народами та покарання непокірних з Ізраїлю (Єр. 3:7).

Диспенсационалісти розрізняють поняття “підхоплення” та “другий прихід Христа”. Ця різниця показана в Ів. 14:1-3; 1Кор. 15:51-57 та 1 Сол. 4:13-18). Цю різницю простіше можна пояснити так: перед початком Великої Скорботи Ісус зійде з неба і візьме Церкву з собою, а на нерозкаяний та невіруючий світ прийде Скорбота.

Враховуючи відсутність тлумачення терміну “Велика Скорбота” у науковій літературі дещо деталізуємо його. Згідно Дан. 9:27, це - 70-ий тиждень, або рік, який за пророчою термінологією становить 7 років. Це останній тиждень з пророцтва про сімдесят тижнів (490 років) щодо майбутнього народу Ізраїлю, які розпочалися у 444 р. до Р.Х. Шістдесят дев'ять тижнів (483 роки) завершилися разом зі смертю Христа. І між 69-им (33 р. н.е.) та 70-им тижнем (це період Великої Скорботи у майбутньому) залишається невизначений проміжок часу (Мт. 24:25). Велика скорбота – це Божий суд над невіруючим світом (Об. 6-19), кульмінацією якого є прихід Христа на Землю із своєю Нареченою, Церквою (Об. 19:11-21). Разом з тим, це 42-а місяці або 1260-ть днів (Об. 11:2-3), які мають три важливі характеристики: 1) *природа* Великої Скорботи: злиття Божого гніву (Об. 6:16-17), час великої руїни (1 Сол. 5:3), час спустошення (Соф. 1:14-15), час суду (Об. 14:17); 2) джерело великої Скорботи – прояв несамовитості диявола, під вплив якого упав увесь невіруючий світ; 3) призначення Великої Скорботи: а) привести Ізраїль до навернення (Єз. 20:57); б) провести суд над невіруючими племенами та народами (Єр. 25:32-33; 2 Сол. 2:12).

Диспенсціоналісти для диференціації віруючих епохи Церкви вводять термін **“Судний престол Христа”**, призначення якого – судити віруючих за їх справами (1 Кор. 3:13; 2 Кор. 5:10).

У диспенсціоналістів є своя специфіка тлумачення другого приходу Христа та подальших подій. Тут пропонується така хронологія. У кінці Великої Скорботи Христос буквально у своєму тілі повернеться на Землю, щоб здійснити суд і заснувати тисячолітнє Царство (Зах.14:4, 9-21; Мт. 9:25-31; Об. 20:4). Святі Старого Заповіту й періоду Великої Скорботи у цей час воскреснуть, щоб успадкувати Царство (Об. 20:4). Христос судитиме євреїв та поган. Спасенні євреї увійдуть у тисячолітнє Царство, а неспасенні – будуть вкинуті до зовнішньої темряви (Мт. 25:21,30). Невіруючі погани будуть судимі в долині Йосафата (долина Кедрон – Зах.14:4) залежно від їхнього ставлення до євреїв (Мт. 25:40). Ті, що повірять у месію, успадкують Царство (Мт.25-34), невіруючі – будуть відкинуті для вічних мук (Мт. 25:46).

Диспенсціоналісти, говорячи про народ, який буде жити у тисячолітньому Царстві (Єрусалимі), мають на увазі Ізраїль, який буде зібраний з усіх навернених народів (Мт. 24:13; Зах. 12:10-14). Тисячолітнє Царство, за цією теорією, буде мати такі характеристики, які й приваблюють віруючих: досконале навколишнє середовище у фізичному та духовному плані. Це буде час миру (Мих. 4:2-4); час радості (Іс. 61:7,10); час заспокоєння (Іс. 40:1-2); час, коли не буде бідності (Ам. 9:13-15) і хвороб (Іс. 35:5-6); час праведності (Мт. 25:37); час покори (Єр. 31:33); час святості (Іс. 35:8); час істини (Іс. 65:16) і час повноти Святого Духа (Іол. 2:28-29).

Єрусалим, згідно цієї теорії, займає особливе місце. Він стає центром світу та панування (Зах. 8:3). Кінець тисячолітнього періоду тут традиційний: воскресіння невіруючих усіх часів, їх осудження та вкинення в озеро вогняне (Об. 20:1-15); вкинення туди ж диявола, звірину (антихриста) та неправдивого пророка (Об. 20:10).

Будуть також судимі небо і земля, оскільки вони були територією повстання диявола проти Господа (2 Пет. 3:10). Після цього – вічність для викуплених з Христом (Об. 21-22; Євр. 12:22-24) [Еннс П. Вказана праця.- С. 426-433].

Проведене нами дослідження дозволяє зробити такі висновки:

1. Глобальні проблеми сучасності (природні та соціальні катаклізми) актуалізують в останній час есхатологічні віщування кінця світу.
2. Об'єктом есхатологічних віщуваль є доктрина ідеального тисячолітнього Царства (хіліазм-міленіалізм), яке

пропонується як результат другого пришествя Христа та оновлення світу.

3. Проблема тисячолітнього Царства розглядається хіліастично-міленіалістичними теоріями в контексті трьох доктрин: аміленіалізму, постміленіалізму, історичного та диспенсаційного преміленіалізму з точки зору того, коли воно наступить – до, чи після пришествя Христа.
4. Ці доктрини стають привабливими для віруючих, оскільки вони пропонують їм дві важливих преспективи: а) спасіння через воскресіння з мертвих; б) уникнення Божого суду та життя у вічності.
5. Ідею тисячолітнього Царства можна вважати спробою реалізації на ілюзорному рівні (т.зв. компенсаторна функція релігії) віковичної мрії людства про суспільство рівності, справедливості, миру і благополуччя.

*М.Мурашкін** (м. Дніпропетровськ)

ФЕНОМЕН САМОДОСТАТНОСТІ МІСТИКО-ЕСТЕТИЧНОГО ДОСВІДУ: МІСЦЕ В РОЗУМІННІ ПОДІБНОСТІ ХРИСТІЯНСТВА, ДАОСИЗМУ, РЕЛІГІЇ ДАВНІХ УКРАЇНЦІВ І СУЧАСНОГО МІСТИЦИЗМУ

Постановка проблеми зводиться до того, що розуміння повноти як певного стану свідомості притаманне не тільки християнству. Аналіз останніх досліджень з цього питання передбачає розгляд пустоти як повноти в китайському містицизмі. З огляду на це, мета статті – виділення феномену самодостатності й віднайдення подібності християнства, даосизму, релігії давніх українців і сучасного містицизму.

Феномен самодостатності є немотивованим екстатичним станом людини. Цей стан супроводжується творчим осяянням. При даному стані дух неінтенціональний. Феномен самодостатності виникає при спонтанному нівелюванні відчуття неповноцінності й недостатності в

* Мурашкін Михайло Георгійович - кандидат біологічних наук, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри гуманітарних дисциплін Дніпропетровської державної фінансової академії.

процесі становлення здатності особистості керувати надлишком своїх спонук.

Феномен самодостатності, як предмет феноменології особистісного «Я» людини, виявляється в колі таких процесів, як зміни відчуття неповноцінності на відчуття повноти (самодостатності) і навпаки. Відчуття неповноцінності й набуття відчуття повноти яскраво подано в релігії прозріння, що особливо виражено в християнстві. Якщо ми розглядаємо феномен самодостатності, то починаємо мову про релігію прозріння, де розглядається відсутність успіху дій як причина появи відчуття неповноцінності й усунення цього відчуття шляхом включення компенсаторних процесів, що веде до суб'єктивного переживання відчуття самодостатності й просвітління душі як релігійної, так і нерелігійної людини.

Згадка про відчуття повноти потребує звернення до світових релігій, де ця повнота розуміється як стан людини. Цей стан подається як істинне світло, яке часто не помічають оточуючі. Світло правдиве світ не пізнав (Ів 1:9, 1:10). Для людини, яка переживає стан самодостатності, він є світлом – надто значущим і важливим. Він не піддається відчуттю й пізнанню. Він – суб'єктивний. Навіть свої люди (Ів 1:11) не приймають і не розуміють цього суб'єктивного переживання, не бачать його і не знають його (Ів 14:17). Але від повноти цієї приходять благодать людині (Ів 1:16). Самодостатня повнота - від неї переживання благодаті як звільнення від недостачі (неповноти). Під повнотою розуміється Бог (Ів 1:16). Із-за суб'єктивності переживання цього Бога не бачив ніхто ніколи (Ів 1:18). Цей стан позбавлений змісту [Ясперс К. Общая психопатология.- М., 1997.- С. 152]. Більше того, не кожен здатен відчутти цей стан Бога, тобто побачити Царство Боже. Для цього необхідно народитися згори (Ів 3:3), а, простіше кажучи, мати природну схильність відчувати подібні стани в більш-менш вираженому вигляді. Природна схильність передбачає народження з води і духу (Ів 3:5), що можна зіставити з народженням з води даосів [Уотс А. Дао – путь воды.- К., 1996.- С. 1-288]. Тобто припускається чутливість і слабкість нервової системи, передбачається бути вівцею, а не вовком. Цей дух і є станом самодостатності із-за того, що людина не знає, звідки приходиться цей стан і куди він йде (Ів 3:8).

Стан самодостатності, або Духу, не вимірюється (Ів 3:34), не управляється за кількісною необхідністю. Він приходиться ніби згори, після чого людина вже не прагне чогось із зовні, оскільки джерело відкривається в ній самій. У людини є потреба не тільки не мати прагнення (Ів 4:15), а й потреба не бажати його. Знайдення відсутності

прагнення – це і є та пожива, яка розуміється під станом самодостатності або повноти, або Царства Божого, або Духу. Цю поживу не знають оточуючі (Ів 4:32), вона - суб'єктивна. Але, маючи її, людина називає себе Богом, робить себе рівною Богу (Ів 5:18), тобто перестає прагнути (Ів 3:35). Здатність до подібних переживань має бути дана людині від народження (Ів 6:65). Цих переживань оточуючі можуть не знати (Ів 7:28). Вони не з цього світу (Ів 8:23), тобто не мають чітких причин і неінтенціональні, не спрямовані, але роблять людину вільною (Ів 8:32) від неповноти, недостатності, неповноцінності, коли людина виконує пожадливість (Ів 8:44). Не виконуючи пожадливість, людина відчуває себе Богом (Ів 10:33), самодостатньою. Про це вона говорить й іншим, що вони Боги (Ів 10:34). Подібні стани тимчасові, трапляються у звичайної людини, яка може розжалобитися, зворушитися (Ів 11:33), розплакатися (Ів 11:34). При цьому розжалобитися внутрішньо, у собі (Ів 11:38). Проте людина відчуває у собі й особливий світ і говорить не від себе (Ів 12:49), а від імені цього особливого світу як самодостатнього, як Царства Божого, як Отця Небесного (Ів 12:49). Дотримуючись заповідей як терпіння, як практики терпіння до людини, стан самодостатності одного разу настає сам (Ів 14:21). Тоді людина безстрашна (Ів 14:27). Лише людині непристосованій, не зі світу цього судилося відчутти феномен самодостатності. Лише вона обрана (Ів 15:19) для цього. Від непристосованості й недостатності людина буде сумна, але сум буде в радість (Ів 16:20). Та спочатку відчувається скорбота, а потім безпам'яття від радості (Ів 16:21). Після суму приходить радість (Ів 16:22).

Самодостатність – це особлива радість. Тоді людина залишає світ і йде до Отця (Ів 16:28). Але вона, у той же час, і виходить від Бога (Ів 16:27), відчувши перед цим самодостатність. Це проглядається в людині, коли вона не має якоїсь потреби (Ів 16:30). Тоді оточуючі розуміють, що вона від чогось вищого, має вищий стан духу, тобто вона від Бога вийшла (Ів 16:30). Тоді видно, що людина перемогла світ (Ів 16:33), має владу над тілом (Ів 17:2) і радість досконали (Ів 17:13). І лише коли людина не від світу цього, не в гуморі, на зміну приходить цілісність і повнота, коли людина досконала в одно (Ів 17:23). Але це - суб'єктивно, і світ оточуючих людей цього не пізнав (Ін. 17:25). Це - Царство не від світу цього (Ів 18:36), не звідси (Ів 18:36). Із цього і царство глибин людської душі, яка не має потреби (Ів 16:30), що змінюється прагненням (Ін. 19:28). Відсутність потреби і прагнення змінюють один одного. Самонедостатність поступається місцем самодостатності. У людині є все - самодостатність, самонедостатність, повнота і неповнота, повноцінність і неповноцінність. Одне перетворюється в інше. Людина в різний час

різна. Буває, що людина боїться, а є моменти, коли повністю відсутній страх. Це - самодостатність. Вона приходить сама. Для цього не потрібно нічого робити, а тільки терпіти.

Феномен самодостатності містико-естетичного досвіду, на перший погляд, зовсім не пов'язаний з мораллю людини із-за того, що виникає він спонтанно і ми не можемо визначити, з яких причин з нами відбуваються подібні явища. Проте відомо, що з появою феномену самодостатності в людини відсутня боротьба мотивів. Вона взяла на себе певні зобов'язання, поклялася їх виконувати, а мораль і закон вимагають від нас виконання того, що ми обіцяли [Слинин Я. А. Феноменология интересубъективности.- СПб., 2004.- С. 158], але, у той же час, людина спокушається іншими речами. Вона клянеться дотримуватися обіцяного й порушує клятву, спокушається, коли її відвідує лукавий, коли Царство Боже залишає її, коли вона не Бог. Проте у якість моменти свого життя вона і є Бог (Ів 10:34). Біблійні положення про те, що люди самі по собі у певні моменти свого життя є богами, орієнтуються на те, що Бог не якась зовнішня сила, що створила світ за сім днів (а за сім днів світ творить сама людина-Бог у своїй уяві), а просто певний стан людини. За таких орієнтирів сама Біблія стає атеїстичною. Ця атеїстичність надзвичайно яскраво подана в містицизмі ХХ ст. Розглянемо особливості цього напрямку на прикладі «Записних книжок» Д. Кришнамурті. Та спочатку коротко зупинимось на житті та вченні самого автора.

Джидду Кришнамурті з дитинства був схильний до екстазу, чим, певне, компенсувалося його надмірна неухважність, мрійливість, погана пам'ять на конкретні факти, конкретику фізичної реальності [Див.: Landau R. Godis My adventure.- L., 1964.- P. 200-201]. Прагнення піти від суму, від уз [Див.: Suares C. Krishnamuti and the unity of man.- Bombay, 1955.- P. 48] у Джадду змінювалося станом захоплення. Сороміязливість, стриманість, нервовість поступово спадали, даючи місце стану щастя. З роками у Кришнамурті свідомість стала виразнішою, яснішою, хоча схильність до екстатичних станів залишилася. Різкі перепади в станах свідомості відбувалися протягом усього його життя. Його знамениті «Записні книжки» є яскравим прикладом містичного досвіду в історії містицизму й займають особливе місце хоча б через те, що сам Д. Кришнамурті, його соціальне начало, привнесене вихованням, зовнішнім впливом, різко коливалося від теїзму до атеїзму, від поглиненості образом Будди до таких заяв, як «нема ніякого бога, крім людини, що стала досконалою» (Переклад тут і далі мій – М. М.) [Там само.- P. 69]. При цьому весь його містичний досвід, усе його екстатичне переживання єдності зі світом втрачало релігійне коріння, являючи собою природну

своєрідність його психічного складу. Вищезазначені факти дають підстави не розглядати праці Д.Кришнамурті в культурній традиції містичного класицизму, а віднести їх до некласичного містицизму (постнекласицизм ситуації постмодерну), що утворив у XX столітті напрям нерелігійного спіритуалізму [Див.: Бросс Ж. Духовные учителя.- СПб., 1998.- С. 143]. Містицизм постнекласичної форми можна віднести до неомістицизму, де культ сповідання – це людський стан, який вважається вищим, особливим, витончено неповторним. Праці Д. Кришнамурті – яскравий феномен неомістицизму в умовах постмодерну.

Досліджуючи «Записні книжки» Д. Кришнамурті, можна відразу виявити характер станів, що описуються ним, станів, що виникають спонтанно, без видимих причин і не потребують якогось стимулюючого агента ззовні. При такій характеристиці ми стикаємося з явищем внутрішніх трансформацій людської особистості. Наведемо конкретні приклади із «Записних книжок», які показують виникнення стану самодостатності. Так, ми читаємо: «Із внутрішніх глибин прийшла ця сила... Здавалося, у неї не було коренів, не було причини» [Krishnamurti J. Notebook. (далі – Notebook).- L., 1985.- P. 48]. Автор декілька разів підкреслює, що самодостатність не мала причини, не була результатом чогось [Там само.- P. 38]. Звичайно, це не безпричинне явище. Проте причини закладені глибоко в людині, у її характеристиках, схильних до зростання й розвитку, її реакції на саму себе й на світ, на новизну світу, новизну внутрішнього світу самої людини. Ці причини мають настільки природну глибину, що не потребують для свого прояву зовнішніх провокуючих факторів. Стан самодостатності – це стан, який характеризується знеацькістю і непередбачуваністю. Так, Д.Кришнамурті про своє переживання пише, що воно прийшло, як спалах [Там само.- P. 18]. І далі: «Знеацька і несподівано з'явилося те «інше». Воно прийшло з такою неохватністю, з такою приголомшливою міццю, що мозок став абсолютно спокійним, очі бачили, тіло відчувало, і мозок був у стані повної пильності без жодної думки» [Там само.- P. 152-153]. Тут можна говорити про природність. Причини призупинки думки в здивуванні (самоздивуванні, самовраженні) виступають як компенсація.

«Записні книжки» багаті на факти того, що переживання самодостатності «з'являється знеацька й зовсім несподівано» [Там само.- P. 39], «...зовсім несподівано зійшло те «інше» з інтенсивною ніжністю й красою, так, що тіло й мозок стали нерухомими» [Там же.- P. 126]. Зупинка активності – це ознака наявності самоздивування (самовраження) як природних компенсаторних механізмів досліджуваного феномена. Проте засвідчуються випадки, коли «прийшло

це «інше» з такою інтенсивністю й міццю, що було неймовірно важко витримати й продовжувати йти по дорозі. Дуже дивно, що кожного разу, коли воно приходить, відчувається щось нове. Воно ніколи не буває таким, яким було раніше, воно завжди несподіване» [Там само.- Р. 168]. Ці замальовки, що вказують на міць та інтенсивність стану самодостатності, перегукуються із випадком із колекції психологічних документів, поданих У.Джемсом у книзі «Багатоманітність релігійного досвіду» [Див.: Джемс У. Многообразие религиозного опыта.- СПб., 1993.- С. 66-67]. У.Джемс подає містичне переживання, складниками якого є характеристики досвіду самодостатності.

Стан самодостатності релігійної духовності може бути різної сили: або мінімальним, який виявляється відстороненістю погляду на довкілля, погляду «ніби зсередини себе», або потужне, коли все стає «баченням». При цьому соціальна програмованість, доцільна діяльність, свідомі постановки цілей можуть поступитися місцем звичайному часовому самоспоглядальному завмиранню, а відтак і деякому виокремленню себе із соціального середовища. Так, у «Записних книжках» зауважується, наскільки важко витримати тілесно стан самодостатності, щоб продовжити свою доцільну діяльність, зокрема, як це було з рухом по дорозі кудись у призначений пункт: «І по цій дорозі із просвіту між південними пагорбами прийшло це «інше» з такою інтенсивністю і міццю, що було неймовірно важко витримати й продовжувати йти по дорозі» [Notebook.- Р. 168]. У стані самодостатності людина виключається із соціального середовища, так як вона бездіє, свідомість припиняє існування як орган управління діяльністю. Проте усвідомлення присутнє і діяльність при вкрай небезпечних ситуаціях, коли наявна загроза для життя людини, може поновитися. Про нерухомість у стані самодостатності Д. Кришнамурті пише так: «Тіло було зовсім нерухомим, і мозок у стані повного спокою, але обидва пильно усвідомлювали все, не було ні думки, ні судження. Це було якоюсь формою гіпнозу або штучно викликаного стану, адже те, що відбувалося, не могло нічого дати – ні видінь, ні відчуттів – всього цього безглуздя. Це був факт, а факт не приносить ні задоволення, ні страждань. І цей рух не мав нічого спільного з пізнаванням, з відомістю [Там само.- Р. 176]. У даному уривку вказівка на відсутність видінь показує, що тут немає зв'язку з образами, зі снобачними і галюцинаторними явищами психіки. Однак містичний досвід супроводжує звичайно обурлива присутність чогось суто зовнішнього. Для релігійно-містичної традиції – це Бог, найвищий дух. У нерелігійній традиції ми стикаємося з такими міркуваннями, як у Б. Рассела, коли він заперечує будь-що поза

переживаннями людини й замикає все на суб'єктивні переживання, на їх особливості. Про переживання містичного й самодостатнього характеру він, зокрема, пише: «Я сам відчув переживання, які глибоко змінили мій характер. І я думав тоді у всякому разі, що змінився на краще. Цей досвід був важливим, але він не означав існування чогось поза мною» [Рассел Б. Почему я не христианин?: Избр. атеист. произведения.- М., 1987.- С. 298]. Проте у людини може бути й відчуття того, що дещо існує поза нею. Але є факт, коли «інше» може приходити буквально ззовні. І якщо залишити осторонь суб'єктивні переживання авторів містичних замальовок і звести це «інше», «присутність» до звичайних різких і значних перепадів (тобто компенсацій) у стані людини, які помітні зазвичай для інших людей, то це прояснить певною мірою картину. Причому для підтвердження цього є фактичні матеріали. Наприклад, коли до Д. Кришнамурті приходило «інше», в одних випадках сторонні люди помічали це, а в інших все залишалось непоміченим: «У будь-якому випадку в атмосфері все нічого, крім містика, що переживає свій містичний досвід» [Notebook.- Р. 185]. Для стороннього спостерігача містичний стан, що переживається людиною, прихід того «іншого» може бути помітним або ні, залежно від інтенсивності й від зовнішніх проявів.

Силою й інтенсивністю стану самодостатності замовляється робота свідомості, вияв її особливостей, наприклад посилення споглядальності, зниження рефлексивності. Коли міць стану самодостатності посилюється, то свідомість (свідомість, що розуміється як потік свідомості) затихає разом з усіма надмірними потребами як потоком бажань. Д. Кришнамурті у своїх «Записних книжках» так передає зміну інтенсивності стану самодостатності: «Коли йдеш цим шляхом і бачиш прикриті хмарами вогні міста, ця невразлива міць сходить з таким багатством, з такою ясністю, що буквально перехоплює подих... її не міг передати ніякий опис, і все ж вона була тут, як ті темні далекі пагорби і ці дерева на узбіччі дороги. Вона була тут протягом дня без твердості й наполегливості, як шепіт, але тепер вона була тут з такою невідкладністю і з таким багатством, що нічого іншого не існувало. Слова втратили істинне значення. Це зійшло з такою непроникною міццю – ці два слова нероздільні як цвіт пелюстки. Мозок, серце і розум були повністю поглинуті нею, і не залишалось нічого, крім неї. І все ж мимо гуркотіли автобуси, селяни голосно розмовляли і Плеяди тільки-но сплили над горизонтом. Воно продовжувало існувати – були ви на самоті чи йшли з іншими людьми, і воно продовжувало існувати цілу ніч доти, поки не настав ранок серед пальм. Але воно й зараз тут, як шелест серед листя [Notebook.- Р. 211-212]. А в іншому місці: «Воно прийшло так тихо,

як вітерець пролітає над водою» [Notebook.- Р. 240]. Ми бачимо неповторність й індивідуалізованість прояву в кожному окремому випадку, що утруднює узагальнені судження й висновки концептуального характеру. Проте фіксування сутнісних рис даного стану за конкретно-документальним описом дає можливість з великою впевненістю ставити це явище в конкретно окреслене коло феноменів. Встановлені ці сутнісні риси на основі документально-біографічних матеріалів («Записних книжок» Д.Кришнамурті), враховуючи статистичну частоту зустрічання тієї чи іншої характеристики в матеріалах тексту. Риси даного стану характеризуються визначеністю через визначеність самого стану, хоча «кожного разу він приголомшливо новий, і все ж він той же» [Notebook.- Р. 147]. Ці риси збігаються з характеристиками самодостатніх станів, описаних ще в античності [Див.: Антологія кинизма.- М., 1984.- С. 183; Плотин. Эннеады (II) – К., 1996.- С. 137-138; Шелер М. Ресентимент в структуре моралей.- СПб., 1999.- С. 222], на основі чого можна будувати історико-філософські паралелі, звертатися за подібністю і до інших часових періодів (середньовіччя, Новий і Новітній часи). Ці риси присутні в різних типах містичного досвіду (а також філософських напрямків, і не лише в екзистенціалізмі, а й у позитивізмі), де стверджується як необхідність, так і необов'язковість будь-яких практичних зусиль з набуття подібних станів.

Це пов'язано зі збігом і незбігом за часом досвіду самодостатності з практичними зусиллями у вправах і самим проявом спонтанно-ненавмисного настання досвіду самодостатності в людини. Документалістика дозволяє досить точно визначити основні риси досвіду самодостатності, розмістити їх за значущістю, застосовуючи методи статистики. Спираючись на «Записні книжки» Д.Кришнамурті [Див.: Notebook.- Р. 36, 114, 168], виділимо основні риси переживання самодостатності, перераховуючи їх за значущістю і визначаючи місце кожної з них.

Першою важливою рисою стану самодостатності, що можна розуміти як компенсаторну реакцію на надмірні спонуки [Див.: Проблема человека в западной философии. Переводы.- М., 1988.- С. 194-198], є нерухомість тіла при самоспогляданні, спокій і незворушність. Це вказує на гіперсамодостатність екстатичного осяяння, а відтак і на змінений стан свідомості.

Наведемо деякі приклади із матеріалів «Записних книжок», що засвідчують значущість даної характеристики як у класифікаційному відношенні, так і для порівняння даного стану з багатьма подібними. Д.Кришнамурті постійно згадує нерухомість як якість, притаманну

самодостатності: «Він був невідступно тут... Дивним чином тіло стало зовсім спокійним, нерухомим, але кожний його дюйм був наповнений життям і сенситивний» [Notebook.- Р. 100]. Не лише тіло, але й психіка, мозок нерухомі [Див.: Кришнамурти Д. Записные книжки.- М., 1999.- С. 200, 211, 351, 361].

Звернемося знову до «Записних книжок»: «Наставали вечірні години, і те «інше» зійшло вибухом блаженства: мозок був так само нерухомим, як дерева, на яких жоден листок не ворухнеться. Все стало більш інтенсивним: кожна барва, кожний обрис» [Там само.- С. 225]. При такому стані «зникли всі реакції мозку, він був лише зняряддям спостереження» [Там само.- С. 25], «мозок затих, бо те «інше» було тут» [Там же.- С. 141], «мозок був абсолютно нерухомий, так само як думки і почуття» [Там само.- С. 146], «мозок... зненацька і раптово затихає, зникають усі відповіді, спогади, і відсутня спроба реестрування того, що відбувається. Він повний життєвості, але цілком спокійний» [Там само.- С. 98], «виникла величезна інтенсивність і краса, і все затихло...» [Там само.- С. 98]. Самодостатній стан не означає пасивності, не означає стану, наближеного до просонного. Самодостатній стан має рівень гіпервсепання, як і будь-який вид осяяння [Див.: Там само.- С. 108]. Хоч воно і є неспанням, але це неспання без руху (компенсація надмірних рухів, надмірних спонук). Уві сні зі сновидіннями з'являється рух. У стані неспання, у стані самодостатності виникає нерухомість. І чим більше посилюється самодостатність, тим більш нерухомою стає людина. У Д.Кришнамурті це описано так: «Існувало «інше»... Інколи інтенсивність зростала до такої міри, що всякий рух ставав неможливим, доводилося сидати» [Там само.]. Проте, якщо стан самодостатності не такий інтенсивний, то можна займатися найрізноманітнішою діяльністю: писати, проводити бесіди. Стан самодостатності в людині посилюється в нерухомості, у спокої, у завмиранні. Дія, у свою чергу, руйнує стан самодостатності, провокуючи стан зараженості навколишнім світом, втягуючи людину в якісь відносини, стимулюючи надмірні спонуки. У «Записних книжках» це описується так: «... протягом усього дня, що б не робив, воно існувало ніби на задньому плані й негайно й безпосередньо наближалось, коли був у стані спокою...» [Там само.- С. 28]. Дія переводить свідомість у стан активності, мимоволі впливає людину в навколишній світ. Проте необхідно зауважити, що нерухомість тіла у стані самодостатності не розуміється як аналогія кататонії й ступора. І навіть зовнішнє завмирання зберігає готовність до початку руху. Нерухомість у даному випадку можна розуміти як некерованість тілом за завданням доцільних устремлінь розуму. І Д.Кришнамурті зауважує, що

«під час ранкової прогулянки тіло й мозок не діяли» [Там само.- С. 63]. Проте ранкова прогулянка відбувалася, а бездію тут можна розуміти як відсутність цілеспрямованих дій. Тобто мова йде про неінтенціональне осяяння. Модернізм вписує даний феномен у філософські системи як неінтенціональне осяяння (у Ю. Хабермаса [Див.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне.- М., 2003.- С. 193]), критикуючи М. Хайдеггера, профануючого у своїй філософії даний феномен. Постмодернізм визначає феномен переживання самодостатності як нестимульоване прозріння (у Ж. Дельоза [Див.: Делез Ж. Логика смысла.- М., 1995.- С. 195]).

Д. Кришнамурті у своїх «Записних книжках» вказує, що «... при пробудженні сьогодні вранці була ця дивна нерухомість тіла...» [Notebook.- Р. 58]. «усе, що було прекрасним, набуло тепер ще більшої пишноти, все було опутано ним, був екстаз і сміх» [Там само.- С. 197]. І якщо «вирвалася енергія, що є екстазом» [Там само.- С. 195], то це був усе ж тихий екстаз [Див.: Капра Ф. Уроки мудрости.- М., 1996.- С. 29], оскільки стану самодостатності притаманні тілесний спокій і відчуженість. Стани свідомості людини коливаються, компенсуючи один одного. Якщо довго знаходитися в стані спокою й відчуженості, то спонтанно настане стан рухливості або навіть екстазу, ентузіазму. Проте відчуженість може виявлятися й без видимих причин, стихійно. У «Записних книжках» Д. Кришнамурті зазначає: «... Усвідомив безмежну глибину відчуженості, для неї не було причини, не було сентиментальності або емоційної марнотратності ентузіазму [Notebook.- Р. 49]. Перша риса досвіду самодостатності – нерухомість – вказує на призупинення активності, що властиве самоздивуванню людини своїм внутрішнім світом й що можна пояснити компенсаторним процесом на надлишкові спонуки. Самоздивування – це звичайне явище людської природи й для свого прояву не потребує ніяких практичних зусиль містичного характеру, а з'являється як реакція на новизну, що виникає у внутрішньому світі людини.

Отже, ми підійшли до другої характеристики стану самодостатності – до безпричинності його виникнення, а точніше - до виникнення самодостатності без видимих причин, спонтанно, стихійно, ненавмисне, без видимих стимулюючих агентів. Відсутність таких причин у виникненні стану самодостатності вказує на більш глибокі процеси, які пов'язані з трансформацією особистості, яка не залежить від змінної зовнішньої ситуації, що вводить людину в інший стан душі. Надзвичайна спонтанність виникнення стану самодостатності відрізує багато схожих з ним станів, які можуть виникати при взаємодії тих чи

інших зовнішніх впливів (наркотичні речовини, медитативна техніка, соціальна атмосфера або вплив природи) і тому мати свої особливості. Так чи інакше, штучно викликані стани, їх культивування передбачає якийсь конкретний результат, кінцеву мету й особливість самого стану, залежить від способу і якості впливу. Стан же самодостатності не можна культивувати [Там само.- С. 168]. Цей феномен природного становлення людини в процесі її соціалізації через елімінацію суперечності свідомих і передсвідомих сфер. Самоздивування як елемент самодостатності можна віднести до передсвідомої сфери, так як тільки з нього може починатися розумовий процес. Самоздивування очищає (це «емоція очищення») і тим самим усуває суперечності. Відсутність способів культивування переживання самодостатності заперечує практицизм у цьому відношенні й утворює необхідність появи постнетиїстичного містицизму в ситуації періоду постмодерну [Див.: Батай Ж. Тексти // Фокин. Філософ вне себя. Жорж Батай.- СПб., 2002.- С. 284; Делез Ж. Логика смысла.- М., 1995.- С. 195] в історичному русі від класицизму до постмодернізму, утворює людину, яка насторожено чекає, вільна від будь-яких впливів, спрямована на саму себе й на світ навкруги себе, утворює людину, яка не прагне одержати приємні стани штучно, через непередбачувані наслідки несприятливого характеру від цієї штучності. А містична практика, описана в документалістиці, може збігатися, а може й не збігатися за часом з ненавмисним виникненням досвіду самодостатності. Самодостатність ми знаходимо в релігійній духовності, містицизмі. Вона виникає без містичної практики (постнетиїстичний містицизм), без видимих причин. Проте причина повинна бути. Вона полягає не тільки в обмеженні можливості (особливо тілесних) і включенні компенсаторних механізмів, що реалізують ідеальні стани людини як цілісної істоти при нівелюванні в ній дрібних, незначних цілей, які знижують цю цілісність, але й у новизні душевної атмосфери самої особистості й у самоздивуванні цією новизною, у змінах, які дають рівновагу активності й реактивності (чуттєвості) людини.

Третьою значущою характеристикою стану самодостатності є «стан пильності» [Notebook.- Р. 126]. Це стан екстатичного осяяння, ясності свідомості, при якому спостерігається підвищена пильність. Тобто, ми маємо справу не просто зі зміненим станом свідомості, а з особливим видом свідомості» [Уилбер К. Высшее состояние сознания // Что такое просветление?.- М., 1996.- С. 273]. Отже, про змінність стану свідомості при самодостатності ми можемо говорити з огляду на рідкість прояву даного феномена при повсякденному неспанні свідомості. Наведемо приклади прояву пильності свідомості при самодостатності,

описані Д. Кришнамурті в його «Записних книжках»: «Цілу годину тривав цей стан, коли мозок не спав, але знаходився у стані неспання, чутливий і чутливий [Notebook.- Р. 82]. Під час стану самодостатності «... мозок і тіло ставали інтенсивно чутливими і чутливими» [Там само.- Р. 150] і «мозок був чутливим без будь-яких відчуттів; не існувало ні думок, ні почуттів» [Там само.- Р.181]. При цьому Д. Кришнамурті вказує, що «мозок... приходиться в стан повного спокою, тільки чутливо спостерігаючи...» [Там само.- Р. 215], але «мозок повинен повністю затихнути, залишаючись чутливим для чутливого спостереження» [Там само.- Р. 225]. Відзначимо той суперечливий факт, що в стані самодостатності, хоч і «не було ні ідей, ні почуттів, і все ж мозок був чутливим і чутливим» [Там само.- Р. 21], «мозок спостерігав...» [Там само.- Р. 139], було наявне «чутливе усвідомлення» [Там само.- Р. 216]. Якщо при стані самодостатності немає ідей і почуттів, то це означає, що немає незначущих ідей і відчуттів, що проходить процес очищення від незначущого, що надає особистості цілісності. Самоздивування забезпечує це очищення, яке є компенсацією на «забруднення» надлишковими спонуканими.

Маючи конкретні якості, феномен самодостатності у той же час неповторний. Неповторність можна прослідкувати на документальному матеріалі [Див.: Notebook.- Р. 136]. Ми стикаємося з тимчасовим усуненням будь-яких накопичень у психіці, традицій, досвіду. Це одна із загальних характеристик для розуміння природності подібних станів. Говорити про відсутність досвіду неможливо. Можна говорити про реорганізацію, перетрансформацію і часткове відмирання давнього досвіду в процесі компенсації. Якщо відмирає давній досвід, то заново створюється індивідуальність, виникає переродження людини, зміна його ідентичності.

Обов'язковим компонентом дослідження самодостатності релігійної духовності є визначення загального у висловлюваннях людей, які переживають різний, на перший погляд, досвід (трансцендентний, трансперсональний, трансгресивний, містичний), що важливо і з практичних позицій в умовах модерну, який враховує відмінність у релігійних конфесіях. Особливу значущість у цих висловлюваннях займає ставлення того, хто переживає, до досягнутої ним особливої (або вищої, абсолютної) реальності. Людина, яка пережила цю особливу реальність, оперує у своїй документалістиці й нейтральними словами-характеристиками типу «інтенсивне світло», «абсолютна тиша», «глибоке мовчання». Безпосередній досвід переживання самодостатності як особливої досягнутої реальності поєднує всілякий подібний досвід (досвід

трансцендентний, трансперсональний, трансгресивний, містичний) і слугує смисловим базисом подібних переживань. При оперуванні категорією самодостатності з'являється можливість пов'язати той чи інший досвід (з подібністю досвідів, наприклад досвід творчого прориву, містичний, трансцендентний, трансцендентальний, трансперсональний, трансгресивний досвід), включаючи й досвіди, що належить до різних традицій у містицизмі.

Коли до людини приходить стан самодостатності, то вона - Бог і перестає клястися й боротися сама з собою, щоб виконати обіцяне.

У стані самодостатності прийняте зобов'язання вже не порушується. Лукавий відсутній. Спокуси нема. Тоді можна вже й не клястися. Та й не потрібно займатися цим зовсім. Не клянись зовсім (Мт 14:35), оскільки клятва це те, що вище – так чи ні – у людині. А що вище – так чи ні, то це вже від лукавого (Мт 14:37). Тобто сама клятва від лукавого, за відсутності в людині Царства Божого, бо ж у цей момент (у момент клятви) людина не виконує те, що намітила, що повинна робити, а лише обіцяє виконувати. Під час клятви вона не виконує, а провадить у собі, що понад так, так; ні, ні (Мт 14:37), провадить те, що від лукавого. Коли нема боротьби мотивів у людини й того, що понад так, так; ні, ні (Мт 14:37), тоді людина творить. Тоді ви творите, ви - боги (Ів 38:35). Тоді творить Бог, а точніше, творить Всесильний, всесильне в людині (Бут 1:1) або просто людина в стані самодостатності; небо й землю творить у своїй уяві. І тоді над уявними небом і землею носиться Дух Божий (Бит 1:2), тобто ще якоюсь мірою наявний в людині стан самодостатності. Але якщо людина захоплюється у своїх уявленнях, то стан самодостатності зникає, і на його місце приходить пристрасть. Тоді Духа Божого в людині вже немає або ж мало його. І він називає речі (Бут 1:4, 1:8), творить захоплено, втративши повноту.

Людина мінлива. Вона або має повноту, про яку говорить Святе Письмо (Ів 1:11), або втрачає її. Це властиво будь-якій людині. Це було притаманне й слов'янину давньої України-Русі до того, як святі тексти Біблії проникли на територію Київської Русі. Стан повноти людського духу відображений у дописемному фольклорі, у замовляннях, піснях і прислів'ях українців. Це особливо виражено, коли починають мову про частку. Сама частка може виступати як повнота, як божественність, коли ця частка велика (велика частина, повна частина, повнота, коли вже й частини немає). У такому випадку людина відчуває щастя, повноту щастя. Опис щастя в українському фольклорі збігається з описом стану самодостатності людини як стану повноти. Цей стан має характеристику спонтанності. Цьому стану властиво спонтанно виникати в людині. Тоді

повнота щастя як лихоманка нападає на людину, коли захоче [Потебня А.А. Слово и миф.- М., 1989.- С. 478].

Християнство, проникнувши на територію України-Русі, збагатило давніх слов'ян щодо розуміння самодостатніх станів людського духу, принісши із собою у текстах Біблії опис повноти й щастя, додавши до вже наявного фольклору додаткові грані. Проте це незначні додатки порівняно з сучасністю. Сучасне комунікативне суспільство привнесло масив розуміння повноти і щастя, які описані в релігіях різних народів, описи яких подані різними містичними шкалами із різних куточків світу. Варто сучасній людині увійти в Інтернет як релігія й містичні вчення всіх рас, всіх народностей постають текстами й картинними зображеннями, фільмами. Найбільш суттєві й багатосторонні описи повноти й щастя як самодостатнього стану людського духу подані в таких містичних вченнях, як суфізм, даосизм, дзен-буддизм. Стосовно цього звертає на себе увагу даосизм, де повнота подібна до пустоти [Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т.- М., 1972.- Т.1 – С. 128], Але в той же час ця повнота невичерпна [Там само.- С. 116]. Такі здавалося б суперечливі висновки навряд чи містять за своєю суттю суперечності, так як описують стани людського духу, які невичерпні у своїй своєрідності. Можуть бути заперечення в тому плані, що християнській культурі не властивий розгляд розуміння пустоти. Це притаманно даосизму, буддизму. Тому християнство, даосизм і буддизм зовсім відрізняються й не мають чогось подібного. Проте, якщо пустота стосується стану духу людського, то проступають явні схожості християнства, даосизму, буддизму. Прикладом може стати християнська убогість духу. У Біблії мова йде про те, що блаженні убогі духом. У цьому разі убогість і пустота виступають синонімами.

На закінчення зауважимо, що невичерпність розуміння станів людського духу привносить сучасність, сьогоденне комунікативне суспільство, у якому всі культури світу, культури різних народів взаємодіють, збагачуючи одна одну у своєму взаємопроникненні. Це видно на прикладі християнства, даосизму, буддизму, релігії давніх українців і сучасного містицизму.

*Х.Хоффманн** (м. Краків, Польща)

СВЯТОЕ МЕСТО КАК ПРЕДМЕТ ИЗУЧЕНИЯ ГЕОГРАФИИ РЕЛИГИИ

География религии является одной из младших (но динамично развивающихся) областей религиозных исследований. Предмет её интересов – это взаимные связи, которые выступают между религией и географической средой. С одной стороны, исследуется влияние географической среды на формирование религиозных воображений, а с другой – обратная связь, то есть влияние какое оказывает религия на изменение географической среды. Кроме того, эта область религиоведения занимается распространением (или сокращением) отдельных религий, демографическо-статистическими вопросами, а также анализом топографии святых мест (*hierotopografia*), проблемами религиозных миграций (в том числе религиозного беженства), паломничества, миссий, религиозной туристики и т.п. [Jackowski A. Świąta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii.- Kraków, 2003.- S. 9-21].

В области анализа топографии святых мест можно заметить принцип, что всё, что обнаруживается в пейзаже как необыкновенное (благодаря своей величине, оригинальности, одинокости или недоступности), вызывает уважение или метафизический страх. Отдельной проблемой, тонко связанной с географией религии, являются вопросы: ботаники религии, географии табу, экологии религии и т.п.

Термин *география религии* использовал впервые английский писатель, учёный и врач сэр Thomas Brown в изданной в 1642 году в Лондоне работе «*Religio Medici*» [Jackowski A. Geografia religii. В: Religia. Encyklopedia PWN.- Warszawa, 2002.- Т. 4.- S. 165-166]. Зато этнограф Oskar Ferdinand Peschel в работе «*Völkerkunde*» (Leipzig, 1874) первым

* Хоффманн Х. – доктор філософії, професор Інституту релігієзнавства Ягеллонського університету (Краків, Польща).

заметил, что все основатели религий происходят из четко определённого пояса северной географической широты между десятым и сороковым градусом на азиатском континенте. Пояс этот он назвал «поясом основателей религий» (*die Zone der Religionsstifter*) [Margul T. *Religia a przestrzeń i krajobraz. Kurs geografii religii dla studentów religioznawstwa i geografii.*- Kraków, 1986.- S. 9].

К предшественникам географии религии надо причислить Paula Fickelera (статья «*Grundfragen der Religionsgeographie*» // *Erdkunde*, 1947.- S. 121-144), а также Pierre Deffontaines'a – автора монографии «*Géographie et religions*» (Paris 1948). В дальнейшем серьёзный вклад в развитие молодой дисциплины внесли Gastone Imbrighi (*Lineamenti di geografia religiosa. Studium.*- Roma, 1961), Joachim-Friedrich Sprockhoff (*Zur Problematik einer Religionsgeographie.*- München, 1963, а также многие его статьи в: *Westermann Lexikon der Geographie. Band 1-4.*- Braunschweig, 1969-1970) Heinz-Gerhard Zimpel (*Vom Religionseinfluß in den Kulturlandschaften zwischen Taurus und Sinaj // Religionsgeographie.*- Hrsg. M. Schwind.- Darmstadt, 1975.- S. 254-321) и другие. Но истинно переломную роль сыграла работа Davida E. Sophera *Geography of Religions* (New York, 1967). К числу ведущих современно географов религии принадлежат: J.R. Al Fārūqī, Å.Hultkrantz – создатель так называемой экологии религии (Hultkrantz Å. *Ecology of religion. Its Scope and Methodology // Science of Religion. Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the IAHR, Held in Turku, Finland 1973.* Ed. by L. Honko. The Hague-Paris-New York, 1979.- P. 221-298) а также Manfred Büttner (*Von der Religionsgeographie der Geisteshaltung.... // Die Erde*, 1976.- №4.- S. 300-329). D.E. Sopher в соавторстве с J.R. Al Fārūqī издали «*Historical Atlas of the Religions of the World*» (London, 1974). В бывшем Советском Союзе новаторские работы обсуждаемого периода писал Павел Иванович Пучков (*Современная география религий.*- М., 1975). В Польше к предшественникам этой новой научной дисциплины принадлежат сравнительный религиовед Тадеуш Маргуль и географ Антони Яцковский. География религий развивается также в Германии, Франции, Словакии, в Северной Америке, Индии и Японии. С 1976 г. при Международном Географическом Союзе создано International Working Group on the Geography of Belief Systems, а с 1985 г. в Бохум (Германия) издается редактированный M.Büttnera и G.Rinschede специализированный журнал «*Geographia Religionum*» [Margul T. *Op. cit.*- S. 9-13; Mikoś K. *Geografia religii w perspektywie historycznej // Studia Religiologica.*- 1988.- Z. 19.- S. 49-67; Jackowski A. *Op. cit.*].

Одним из важнейших понятий **географии религии** является

категория «*святое место*». В феноменологическом подходе это пространство (святое или светское) с сакральными чертами, связанное какой-то сверхъестественной (нечеловеческой или сверхчеловеческой) силой. Как таковое, оно доступно обычному испытанию в небольшой степени или вообще недоступно. Появляется, в свою очередь, в специфических условиях и ситуациях так называемого сакрального времени (праздника).

Расположение *святого места* является результатом испытания этой силы, или заключается в приписывании месту чрезвычайного характера (то есть «назначенного силой»). Стоит подчеркнуть, что это не обозначает того, что *святое место* обязательно (хотя, часто так и бывает) отличается другой физикой. Суть *святого места* характеризует разный по значению и светскому поведению способ принимать его как часть пространства. С религиозной точки зрения основанием *святых мест* является иерофания (феофания). Констатация того или иного места как места *святого* нередко связывается с чудодейственностью, переживанием чуда. Так, убежденность в чудодейственности *святых мест*, в их специфической близости по отношению к миру силы, божественного или Бога бывает причиной приношения жертв и даров (например, даров на алтарь) [Miejsca święte. Leksykon. Pod. red. Z. Paska.- Kraków, 1997; Maciuszko J.T. Miejsce święte // Religia. Encyklopedia PWN.- Warszawa, 2003.- Т. 7.- S. 165-166].

Святые места могут остаться в натуральном состоянии (реки, озёра, горы, пещеры, деревья, рощи и т.п.) или могут быть изменены человеком (храмы). Частой закономерностью является и то, что *святые места* почитаются разными народами и религиями (по принципу *Santa Maria sopra Minerva*). Завоеватели, колонизаторы территорий «принимали» *святые места* от людей, от покоренных народов, которые жили на них ранее, но они, однако, давали им свою интерпретацию – интерпретацию, в соответствии своим культам и согласно своим верованиям. Не удивляет в таком случае и тот факт, что многие христианские *святые места* (церкви, монастыри) создавались на местах, где раньше (часто очень долго) действовали языческие, дохристианские местные культы.

Святые места зачастую считали центром мира (греч. *omphalós*) или осью мира (*axis mundi*). Архетипными примерами *святых мест* являются определённые общественные организмы, например государства, города или по семейной шкале дом. Относительно государств их святость особенно подчёркивается в народных религиях [Mensching G. Soziologie der Religion.- Bonn, 1947; Glasenapp H. Religie

niechrześcijańskie.- Warszawa, 1966.- S. 290].

Города чаще всего своё значение получили благодаря близости к *святым местам*, которые со временем стали святилищами и свою святость получили благодаря тому, что по верованиям соединят отдельные космические сферы (*axis mundi*).

По шкале семьи космической осью (*axis mundi*) и архитепной картиной святого места является дом. Вход (порог и дверь) отделяет освящённое пространство внешнего мира и упорядочивает его. Домашний очаг часто становится перенесением идеи центра *святого места* (*omphalós*) в шкалу семейной жизни. Является он не только объектом культа, но также местом совершения обряда в семейном и личном культе. Такой характер культа дома как *святого места* подтверждает например римский культ *ларов и пенатов*, которые по необходимости могут быть перенесены и устанавливать *святое место* в новом месте жительства [Maciuszko J.T. Op. cit.- S. 166].

У *святых мест* своя, своеобразная для данной религиозной традиции, структура. Она обнаруживается например в организации культа и способа участвовать в нём. Организация пространства культа, как правило, не должна быть очевидно однородной для всех участников культа. Часто отделяются сферы, оговорённые для разных групп священников или посвящённых. На их территории могут действовать многие законы табуистического характера (табу); структура может быть также непосредственно связана с видом литургической и обрядовой жизни, подробными пурификационными правилами. Типичными примерами являются синтоистские святилища в Японии или Иерусалимский храм.

Сакральный характер *святых мест* подтверждает подход к ним, как к месту убежища (греч. *ásylon*), что обозначает то ли изъятие их из светского порядка, то ли мнение, что беженец в распоряжении оценки сил, присутствующих на *святом месте*.

Вера в чудесный характер *святых мест* является причиной того, что в них особенно сильно верные желают отдавать почёт (жертвоприношение, молитва) сверхъестественным силам, считая, что их близость облегчит приобретение специфических религиозных благ (милость, отпущение грехов) или важных для жизни (например, здоровье). Поэтому *святые места* являются часто целью индивидуальных или массовых паломничеств и играют очень важную культурную и политическую роль.

Паломничество – это индивидуальное или групповое путешествие к освящённому данной религиозной традицией месту.

Паломничество к святым и чудесным местам, которые имеют особое значение для прихожан встречается очень часто в иудаизме, исламе, христианстве, а также в индуизме (*jatra*) и буддизме.

По мнению Юзефа Баняка, географию паломнического движения определяют два фактора – горизонтальный и вертикальный. Горизонтальный фактор связан с территориальным радиусом паломничества к отдельным центрам. Зато вертикальный фактор связан с религиозными или народными и общественными надеждами паломников. Принимая во внимание эти факторы, паломнические центры можно разделить на: общегосударственные, региональные, местные и приходские. К местным центрам паломничают чаще всего прихожане из недалёких окрестностей. Например, в польском католицизме к приходским центрам паломничают прихожане из окружающих местностей, чаще всего по случаю храмовых праздников и торжеств связанных с культом святых и покровителей.

Сила и радиус влияния на паломников являются основными факторами различающими места и центры паломничества в каждой стране. Их популярность зависит, между прочим, от их истории, обустройства, вида и качества требы, формы религиозного культа, географического расположения, условий транспортных связей в районе, лёгкости расквартирования и организации питания. При этом самыми важными являются всё-таки религиозные факторы и формы пастырства, часто соединённые с умелой стратегией маркетинга и системы торговли предметами культового назначения [Baniak J. Pielgrzymka // Religia. Encyklopedia PWN.- Warszawa, 2003.- Т. 8.- S. 105-108].

Паломнический центр своё значение получает из убеждения прихожан о святости места, к которому они прибывают. На практике – это разные формы культа: реликвии, картины, фигуры, станции тернистого пути, источники воды и т.п. Паломничества влияют на религиозную жизнь паломников в трёх основных сферах: а) религиозного сознания, б) религиозных практик и в) моральной жизни. Пребывание паломников в паломническом центре углубляет их религиозное сознание, развязывает много религиозных переживаний и испытаний, которые эмоционально связывают их с данным святилищем. Однако влияние паломничества сильнее всего отражается на выполнении религиозных обрядов, которые получают благодаря этому свою жизненную значимость [Baniak J. dz. cyt.].

Как пишет А.Яцковский, в паломничествах к *святым местам* в мире участвует около трёхсот миллионов человек в год, из них почти 200 миллионов составляют христиане, 30 миллионов – индуисты, около 40

миллионов это исповедующие ислам и буддизм, около 30 миллионов исповедующих другие религии. Среди христианских паломников свыше 80 миллионов (40%) паломничают в 20 главных центрах паломничества этой религии. Как пример можно привести Рим (Ватикан) и Гваделупу (в каждое из этих мест паломничают по 12 миллионов человек), Сан-Джованни-Ротондо (7 миллионов), Лурд (6 миллионов), Фатиму (5 миллионов), Ченстохов (4 миллиона). В остальных религиях такими центрами являются, к примеру, в индуизме Аллахабад (12 миллионов) и Варанаси (10 миллионов), в исламе Мекка (5 миллионов). Специфическим паломническим центром является Иерусалим – святой город для исповедующих три религии - иудаизм, христианство и ислам. Из-за политической обстановки на Ближнем Востоке этот город каждый год посещают лишь не более 100 тысяч человек [Jackowski A. Święta przestrzeń świata. Op. cit.- S. 131-132; Jackowski A. Zarys geografii pielgrzymek.- Kraków, 1981; Jackowski A. Pielgrzymowanie.- Wrocław, 1998].

Как вытекает из представленных выше размышлений, *география религии* является очень важным дополнением к историческим исследованиям, так как в центре её внимания находится пространство – вторая наряду со временем философская и религиоведческая категория.

3

НОВІТНІ РЕЛІГІЙНІ РУХИ

О.Борисенко * (м. Київ)

**ЯПОНСЬКІ НОВІТНІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ
В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ:
ГЛОБАЛЬНІСТЬ ТА ЛОКАЛЬНІСТЬ**

Відмінності цивілізацій закладені в їхній основі. Вони відрізняються історією, мовою, культурою, традиціями, панівною релігією, поглядами на взаємини між людиною і суспільством, громадянином і державою тощо. „Зменшення” світу за рахунок новітніх технологій і засобів комунікації, з одного боку, сприяє формуванню “безкордонності” світу, нівелює певні особливості народу, нації, а з іншого - підвищує ступінь усвідомлення етносом самого себе. Глобальний процес економічної модернізації та пов’язаних з ним соціальних змін послаблює зв’язок народів з певним місцем проживання, зменшується роль держави як місця походження людей. Але в цьому глобалізованому просторі людина не може не відчувати потребу в ідентифікації себе як особливого відмінного від інших.

Тож пошук ідентифікаторів стає закономірним. Не випадково приналежність до певного етносу починає визначати релігія. Навіть якщо релігійність втрачає компонент усвідомленої конфесійної приналежності за власним вибором, і зберігається лише за допомогою дотримання традиції (обрядів, ритуалів, релігійних свят). Вона все одно зберігає свою ідентифікаційну роль. Тож доречно говорити про трансформацію релігійності та релігійних функцій. Процес утворення нових релігій остаточно розвіяв міф про зникнення чи занепад релігії. Релігія не йде з світової арени, вона лише змінює свою форму, зовнішній вигляд. Якщо

* Борисенко Олеся Валеріївна – молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

традиційні релігії занепадають, то їхні елементи активно проявляються, відроджуються та культивуються в неорелігіях.

Трансферна функція глобалізації проявилася у активному обміні релігійними ідеями по всьому світові, відкритті можливостей репрезентації себе та запозиченню закордонних систем. Японія виявилася дуже сприятливою для нових релігійних рухів (далі – НРР), як власно народжених, так і іноземного походження. Є нові релігії, що проголошують себе глибоко вкоріненими в локальній традиції і ти, що ідентифікують себе з глобальними і транскультурними.

Поширення НРР по всьому світі піднімає питання про моделі “дифузії”, їхні інтернаціональні механізми та організаційні аспекти. Де б ми не знайшли НРР, будь-то Церква Об’єднання, Сім’я, Саї Баба, Товариство свідомості Крішни, Сайєнтологія, різноманітні теософські напрямки та багато інших, їхні місіонерські організації дуже часто однакові по всьому світові. Отже, поширення НРР є важливим фактором розвитку сучасної світової релігійної історії.

Ця стаття репрезентує низку робіт японських дослідників, які ще не були представлені в українському релігієзнавстві, зокрема Іноє Нобутака та Шімазоно Сусуму,

В Японії існує поняття нових та новітніх релігійних утворень, класифікація першої, другої, третьої хвилі неорелігійного буму. Один з відомих дослідників нових релігійних утворень, Іноє Нобутака, в своїх працях наводить декілька їх періодизацій [Inoue Nobutaka. Recent trends in the study of Japanese New Religions// New Religions: Contemporary Papers in Japanese Religion. Kokugakuin University, Tokyo 1991.- С. 4-25]. Але зазначимо, що визначення “новітності релігій” є наслідком діяхронної типології. Взагалі, можна виділити декілька хвиль в появі нових релігійних рухів. На початку XIX сторіччя, в період реставрації Мейдзі (1868), початок XX сторіччя та після другої світової війни [Inoue Nobutaka. Globalization’s Challenge to Indigenous Culture// Globalization and Indigenous Culture, Kokugakuin University, Tokyo 1996.- С. 7-19]. Фактично новими в Японії називаються релігії “модерного періоду”, тобто ті, що з’явилися в кінці періоду Токугава та на початку ери Мейдзі. З кінця 1970-х років у літературі та періодиці з’являються такі формулювання як “третій релігійний бум”, “четвертий релігійний бум”. Такі вирази не визнаються більшістю дослідників, як такі, що точно відображаючи реальне становище. Дійсно, нові рухи зібрали велику кількість своїх послідовників, деякі з них виявляють нові типи активності. Але це, швидше, продовження “хвилі”, ніж “бум”.

Японія “народила” безліч НРР - альтернативних релігійних традицій. Деякі з них вкорінені в синто і буддизмі, деякі – еkleктичні. Всі нові релігії класифікують по рокам заснування. Протягом 1800-68: *Курозумікьо* (1814), *Тенрікьо* (1838 – Вчення Небесної Істини) та *Конкокьо* (1858). Всі вони з’явилися в економічно розвинутій західній частині Японії. В 1920-х – 1930-х роках, новий етап розвитку НРР з появою *Рейюкай Кьодан* (1921-25), *Сейтьо но іе* (1929) і *Сока Гаккай* (1930). *Рейюкай* та *Сока Гаккай* є буддистськими організаціями, щож до *Сейтьо но іе* – це синкретична практика, що сповідує ідею гармонійного розвитку всього світу через практики спірітуалізму, і навіть психоаналізу. Після війни розвиваються такі релігії як Церква повної свободи, *Секай Кюсай Кьо* та *Тенсьокотай Дзюнзукьо* [Kitagawa J.M. Religion in Japanese History, Columbia University Press, New York, 1996.- С. 263-331]. Ці релігії є і глобалізаційними і локалізаційними водночас. У своєму вченні вони унікально поєднують і модернізацію, і традицію.

В японських нових релігіях можна виділити як загальні, спільні з іншими НРР, так і особливі риси. Назвемо деякі з них.

1) Як і в інших країнах, поява японських НРР зумовлена діяльністю харизматичних особистостей, чоловіків і жінок, які проголошували, що нібито мають якісь надприродні дари. Вони пропонують розділити ці переваги з іншими, дозволяючи також досягти конкретних благословень, зокрема таких, як зцілення, благополуччя, гарні особисті відносини.

2) Однією з визначних рис японських нових релігій є велика кількість жінок-засновниць та лідерів нових релігійних утворень. До їх списку входять Накаяма Мікі, Дегуті Нао та Кітамура Сайо, яких дослідники називають “трійцею засновниць”, а також Аїда Хіде, Фукада Тійоко, Хондзьо Тійоко, Кояма Міхоко та інші. Хоча фемінізація релігії не є винятково японською рисою, проте останнім часом це – загальна тенденція для НРР. Велику роль відіграють жінки в повчальній та місіонерській діяльності нових релігій (їх кількість набагато більша, ніж в усталених релігіях).

3) На відміну від синто, буддизму, християнства з їхньою ієрархією священнослужителів, нові релігії є дво-гендерними миряно-зорієнтованими організаціями, що пропонують звичайним членам шанс відігравати повідні ролі в релігійному житті. Деякі нові релігії навіть сприяють появі жінок як духовних наставниць неофітів, що вивчають нові доктрини.

4) На противагу традиційним релігіям, НРР вимагають очевидності персонального сповідання від своїх членів. Участь в

релігійних церемоніях (богослужіннях), вчителювання та інші види соціальної активності є характеристиками цих рухів. Послідовники НРР шукають також ствердження традиційних японських цінностей, які дають відчуття стабільності та наступності.

5) Нові релігії демонструють активне використання сучасних інформаційних технологій. Нові релігії попереднього покоління характеризуються зменшенням кількості своїх послідовників із-за нездатності адаптуватися їх до нової ситуації та нових методів [Молодякова Э.В. Религия и общество в Японии // Японский опыт для российских реформ.- С. 57].

6) Одна з причин популярності нових релігій – відображення ними в релігійній реальності швидких змін, що відбуваються в Японії, адаптація соціальних змін у ритуалах, вченні та організаційних аспектах. З іншого боку, в більшості з них рельєфно проявляються такі елементи японської релігійності як політеїзм, синкретизм, універсальність. Відтак вони є органічними для японського релігійного світосприйняття.

7) Для переважної більшості японських НРР характерні такі риси нових релігій як месіанство, нативізм, апокаліптичний міленіалізм [Tsushima Michihito. Emperor and World Renewal in the New Religions: The case of Shinsei Ryujinkai// New Religions: Contemporary Papers in Japanese Religion. Kokugakuin University, Tokyo 1991.- С. 58-87]

8) Найбільш здоровий стан “себе” полягає в моральному вдосконаленні, що веде до найкращої індивідуальної духовності. Щоб досягти цього – здорового стану самості – саморозвиток є ключем, що базується на семи головних цінностях *Ямато дамасії* (японського духу), що сприяє здоровій духовності. Ці цінності визначаються як виховання того, хто є *сейдзітсу-на* (ширий), *чугі-на* (відданий), *кансон-на* (нелицемерний), *кімбен-на* (усерднений) і має такі якості як *кйойо* (вишуканість) та *коко* (благочестя), гармонію між людьми. Тенрікьо, наприклад, стверджує, що джерелом духовної сили є радісне ставлення до життя і позбавлення дисгармонії та невдачі завдяки новій духовності, де ключовим є заборона навіть поганої думки. Так, ця нова духовність має показати, що захворювання в широкому значенні, фізичне чи ментальне, є продуктом буття поза гармонією з ключовими цінностями.

9) НРР намагаються адаптуватися до нових міських умов (урбанізації). Часто вони базуються на обіцянках успіху і добробуту. В суспільстві, де успіх ціниться дуже високо, нові релігії також можуть спричиняти певні неприємності. В останніх дослідженнях народних вірувань особливою увагою користуються ті, що пов'язані з одержимістю божествами, духами чи демонами та відроджують концепції шаману та

шаманізму. Шаманами часто називають засновників нових релігій, на кшталт таких, яких досліджують Ікегамі та Кавамура. Нові релігії демонструють численні випадки, коли лідер стає засновником нової течії через одержимість божеством.

10) Політичність японських НРР. Ситуація, коли релігія і політика йдуть “пліч-опліч” не нова для Японії. Сьогодні багато із заснованих на НРР духовних відроджень мають тенденцію до соціальної та політичної консервативності. Одна така група, Рісьокосекай, з 5 млн. членів має відчутний вплив на японське політичне життя. Ще одна партія, яка має значну гегемонію – це Комейто (Чиста урядова партія). Заснована у 1964 році, вона є політичним крилом Сока Гаккай. В сучасному політичному кліматі Японії, Комейто, яка довгий період була притулком для противників Дзіюмінсюто (ліберальної демократичної партії), частково керуючи урядом, “відчужила” навіть фанатично відданих послідовників. Інші шукають духовних істин в минулому Японії, піднімаючи, зокрема таке питання як: “звідки походять японці?”. Для них характерні дослідницькі програми, що вивчають історію від прадавніх часів періоду Дзьомон (10.000-300 рр. до н.е.), від появи протояпонців. Нова духовність підтримує людей в погляді, що такі старовинні тексти як Кодзіки та Ніхон сьоки є не більш ніж збірки міфів. До прийняття нової Конституції 1946 року таке ставлення до цих текстів неможливо уявити.

Японські НРР є популярними не тільки в Японії, але і за її межами. Серед факторів, що сприяють поширенню нових японських релігій за кордоном – велика кількість японських емігрантів та їх нащадків, а також японців, які тимчасово проживають тут на підставі навчання чи роботи. Японські емігранти в Америці, Австралії, Китаї, Кореї, Тайвані та їхні нащадки хотіли дотримуватися тих самих релігійних ритуалів, які вони знали в Японії [Shimazono Susumu. The expansion of Japan's New Religions into foreign cultures// Religion&Society in Modern Japan: selected readings/ Asian Humanities Press, Berkeley, California. 1993.- С. 273]. Японський уряд встановлює синтоїстські святилища на колонізованих територіях, багато буддистських місіонерів починають тут місіонерську діяльність. Після поразки Японії у Другій світовій війні більшість японських релігійних груп в Азії зникає майже повністю, тоді як вони продовжують існувати в Америці. Але ж після активного економічного росту Японії з 1955 року релігійні групи беруть активну участь в закордонному прозелітизмі, поширюючи свої ідеї вже серед неяпонців також на території Європи та навіть Африки. Деякі нові релігії залучають до своїх організацій неяпонців навіть в більшій кількості, ніж японців та людей японського походження [Intolerance of

Japanese Major Religions Toward New Religions <http://www.religiousfreedom.com/Conference/japan/Shaku.htm>]. Незважаючи на те, що кількість їх adeptів складає всього чверть віруючих, за активністю вони набагато перевершують прибічників всіх інших конфесій.

Наведемо декілька прикладів, які яскраво ілюструють співвідношення локальності та глобальності в японських новітніх релігіях. Доречно розглянути тут найпопулярніші з них.

Сока Гаккай (Суспільство відтворення цінностей). Це - міжнародна релігійна організація, що походить від вчення Нітірена. Заснована вона Макігуті Цунесабуру (1871-1944) в 1937 році. Під час Другої світової війни її було розпущено у зв'язку з відмовою його adeptів шанувати синтоїстські святині, але знову відновлено у 1946 році. Основними елементами вчення є рівнозначність досягнення добробуту в цьому житті, так як і нірвани. Повторення фрази “Наму мьо хо рен ге кьо” призводить до досягнення всіх цілей, як матеріальних, так і духовних [Див.: [/www.geocities.com/clintonbennett/Lectures/Japan.html](http://www.geocities.com/clintonbennett/Lectures/Japan.html)]. Можливість змінити свою карму через цю практику приваблює багато послідовників. Багато дослідників дискутують з приводу того, чи є рух Сока Гаккай “кандидатом в глобально трансформуючу релігію, а чи ж це просто “нативізм” і націоналізм в новому обличчі”. Вони при цьому висновують, що мирянський буддистський рух формує “глобалістсько-нативіський” гібрид, який ілюструє, як глобалізм і нативізм. Якщо ці риси попередньо вважались опонентами, то – зараз вплетені в процес глобалізації. Проте це скоріше є типовим прикладом глокалізації – пристосування глобальних універсальних рис релігії до місцевих локальних умов. Як наслідок, поширення нових японських релігій залежало від японських етнічних спільнот Північної та Латинської Америки.

З 60-х років минулого століття нові японські релігії поступово стали прийматися також і неяпонцями. В Північній та Латинській Америці кількість таких прихильників стабільно зростає. Сока Гаккай зараз присутні в багатьох країнах через їхню місіонерську діяльність. Закордонні філії знаходяться у 115 країнах світу, найчисленніші — в США, Південно-Східній Азії та Латинській Америці. Вчення японських НР було перекладено на багато мов і прийнято населенням різного культурного рівня. Але, незважаючи на свою універсальність, як і Церква Об'єднання наділяє Південну Корею особливим значенням в своїй діяльності. Так, Сока Гаккай надає особливій теологічній і географічній ролі Японії [Soka Gakkai: From Lay Movement to Religion. Studies in Contemporary Religion series. By Karel Dobbelaere. Translated by Olivier

Urbain. Salt Lake City: Signature Books, 2001, 86 pp.]. Дуже цікавим є те, що саме приваблює до Сока Гаккай європейських adeptів. В Європі двадцять відсотків прихильників Сока Гаккай працюють в системі соціального забезпечення та мистецтві [The International Expansion of a Modern Buddhist Movement: The Soka Gakkai in Southeast Asia and Australia. By Daniel A. Metraux. Lanham, Maryland: University Press of America, 2001.- С. 31]. Карель Добелере пояснює це тим, що вчення Сока Гаккай наголошує на важливості соціального служіння, заохочує почуття відповідальності, підкреслює значущість людського життя [Там само.- С. 32-33] Метрокс заявляє також, що високий відсоток членства в СКІ європейців та американців завдячує наголосу у вченні організації на індивідуальній відповідальності та ініціативі, разом з організаційною можливістю забезпечити своїх adeptів почуттям життєвого оптимізму та простотою залучення до організації” [Hammond and Machacek. Soka Gakkai in America: Accommodation and Conversion.- С. 27-28]. Взагалі, члени Сока Гаккай в Америці та Європі є за визначенням Хаммода та Мачасека [Див. офіційний сайт Рейюкай - <http://www.reiyukai.org>], „транс-сучасними”, тобто поєднують давню мудрість з сучасними умовами світу, що глобалізується, приділяють увагу особистісній самореалізації, стосункам людини з природою. Це приваблює тих, хто шукає смисл і стабільність в мінливому сучасному світі.

Рейюкай (Reiyukai). Ця нова релігійна течія заснована Какутаро Кубо в 1920 році в Токіо. Контроль над власною долею та віра у свої сили стали надією для багатьох японців, що пережили землетрус 1923 року та жили у важких умовах. Однією з перших послідовниць Кубо була Кімі Котані, жінка його старшого брата. Котані стала першим Президентом Рейюкай в 1930 році. Після смерті Кубо в 1944 році вона розширює соціальну активність організації та створює багато молодіжних програм [Див.: <http://wrc.lingnet.org/japanrel.htm>]. Сьогодні – це міжнародна організація, метою якої є розвиток індивіда і суспільства, незалежно від раси, національності чи віросповідання, для створення миру у світі. Вчення включає шанування Лотосової Сутри та важливість поклоніння предкам. Повага до прабатьків, старших та вищих за посадою є необхідною. Проблеми вважаються результатом власних недостатків. Зараз Рейюкай поширена у 20 країнах світу, зокрема в США, Бразилії, Канаді, Італії, Мексиці, Тайланді, Індії, Великобританії, Кореї та ін.

Рісьо Косейкай (Суспільство установалення справедливості і відродження буддизму). В 1938 році ця релігія відділилася від Рейюкай. Загалом вона має 2 мільйони своїх членів. Бере свою назву з Нітіренового трактату 1260 року, захищаючи „істинний буддизм, установити мир в

Японії". Послідовники розвивають їхнє власне просвітлення разом з іншими. Дискусійні групи зосереджуються на приватних проблемах, проблемах віри, порадах як жити у згоді з буддистськими істинами. Рісьо Косейкай шукає світового миру та підтримує фонди творення миру. Послідовники течії є активними в захисті релігійної свободи і міжрелігійного діалогу. Поширені по всьому світі. В 1965 засновник Рісьо Косейкай Никкьо Нівано був запрошений, як буддист, на зустріч до Папи Павла VI. Папа сказав: "Віднині християни будуть молитися за буддистів, а буддисти за християн. Інакше не буде шляху для релігій до релігійного миру".

Тенрікьо (Релігія Небесної Мудрості). Накаяма Мікі (1798-1887) заснувала цей рух після того, як стала одержимою духом, „творцем людства”. Одрокнення Накаями становить базу для символу віри Тенрікьо. Послідовників заохочують жити радісним життям, в служінні іншим, очищаючи в такий спосіб себе від негативних думок. Основні пункти віровчення: вшанування камі; шанування імператора; патріотизм; обов’язок слідування закону світу (тенрі); моральність; чистота; простота [HarperCollins Dictionary of Religion.- С. 72-76]. Тенрі-місто (в префектурі Нара) є моделлю ідеального суспільства, яке має бути створено на землі. Місіонери Тенрікьо працюють в Кореї, Китаї та деяких західних країнах. В останніх, до речі, послідовники Тенрікьо інтенсивно вивчають католицьку та протестантську теологію та філософію [Там само.- С. 21], що полегшує адаптацію віровчення в іносвітоглядних умовах.

Сока Гаккай, Рісьо Косейкай та Тенрікьо є найбільшими за чисельністю *shinko shukyo* – новими релігіями (17 мільйонів, 6 мільйонів, та 2.5 мільйонів членів). Сока Гаккай та Рісьо Косейкай є відгалуженнями Нітірен Сьосю (школи буддизму), Тенрікьо походить від сектантського синто, але зараз вважається незалежною від синто.

Курозумікьо – релігія, в якій шанують сонце, що сходить. В японській традиції сонце уособлювала богиня Аматарасу Оомікамі. В 1814 засновник течії Курозумі молився сонячній богині після власної тяжкої хвороби і смерті своїх батьків і при цьому він одержав одкровлення, що людина і божество - єдині. Аматарасу стає ведучим божеством універсаму. Представники Курозумікьо намагаються жити в гармонії одне з одним і допомагають іншим. „Гармонія” – це радісна вдячність разом з щирістю. Вони називають цей стан „Марукото” - „округлість розуму і серця” як форма сонця, що сходить.

Оомото (Oomoto). Ця нова релігія походить від одкровень, що отримані неосвіченою сільською жінкою Нао Дегуті. Як кажуть послідовники течії, Дегуті отримала зцілення та божественні сили та

залишила „писання” – вчення божества Усітора, хоча офіційно вона ніколи не визнавалася приналежним до сектантського синто і розглядається урядом, як квазі-релігія (*pyūdzi syōkyō*) [Kitagawa J.M. *Religion in Japanese History*, Columbia University Press, New York, 1996.- С. 311]. “Воно продовжує проповідувати толерантність, стимулювати екуменічні рухи, і стверджувати цінність художнього виразу релігійної практики” [Nicholas Kristof. “In the Computer Age, Fox Devils Still Prowl”// *New York Times*, 15 oct 1995.- С. 814]. Основи віровчення: ”Бог є дух, що заповнює собою весь Всесвіт, а людина є зосередженням роботи неба і землі. Коли Бог і людина стають єдиними, то проявляється їх велика сила”. Чистота, очищення розуму і тіла, оптимізм, віра в доброту Божественної волі, соціальне самовдосконалення, об’єднання та гармонізування всіх дихотомій – це є правилами, за якими існує Всесвіт та має жити людина. Практикуючи ці принципи, людина живе в гармонії з собою, природою та взагалі Всесвітом.

Аум Сінрікьо („аум” від санскритського „ом”, „сінрікьо” перекладається “вища істина”). Цей рух, заснований Тізуо Матсумато, що змінив своє ім'я на Асахара. Він заснував медитативну та аскетичну практику, що базується на індуїстських та буддистських вченнях та має водночас деякі західні елементи. Асахара заохочує своїх послідовників зміцнювати їхню духовну енергію, щоб протистояти злим силам, запобігти катастрофам передбаченим на кінець 1990-х років. Після інциденту в Токійському метро і навіть переймнування організації в „Алеф”, важко говорити про її особливу популярність в Японії.

Махікарі (Світова організація Божественного Світла – *Sekai Mahikari Bunmei Kyodan*). Окада Котама заснував цю НР в 1959 році. Нове божество, Су, Відкрило Окаді, що Японія була центром витоково філантропічної землі. Цей світ став забрудненим. Через Окаду, Су повернувся щоб відновити Універсум. Щоб наказати злих духів, послідовники шукають сили Су, що виражається в благословенних талісманах. Вірування включають: духовне зцілення, чудеса, божественний контроль над життєвими подіями, „очищення духовності”.

Церква Мю-Кьокай (Му-Кьокай). Нецерковне християнство, один з найвідоміших (хоч і нечислений за своєю кількістю – біля 35.000 послідовників) християнських рухів в Японії, що засновне Утімурою Канзо (1861-1930) як реакція на західний деномінаціоналізм. МюКьокай відкидає всі інституціоналізовані форми християнства, не має таїнств, літургії, професійного духовенства, церковних будівель, керівних штабів, списків віруючих. Базується на незалежних групах з вивчення Біблії, в

основі яких лежить традиційна система відносин „вчитель-учень” (*sensei-deshi*). Течія немає системних тренінгів з дослідження Біблії, групи її збираються „за натхненням” та розпадаються, коли вчитель помирає чи йде на пенсію. Рух привабив adeptів з різних верств населення Японії, але в більшості ними є японська інтелігенція – науковці, професори університетів, студенти університетів та коледжів. Духовний стрижень руху – синтез християнського духу з традиційною японською етикою. Основними принципами є випрадання через розп’яття, внутрішній конфлікт, акцент на важкій праці і власному досвіді, повна відданість Богу, кінцева премога в іншому світі. Мю-Кьокай захищає особливе японське християнство, вільне від іноземних структур.

Агонсю. Течія виникла в 1978 році. Її вчення фокусується на ролі релігійного харизматичного лідера Кіріямаа Сейю, який вважається посередником між послідовниками та духовним світом задля місії спасіння людства. Нещастя, що трапляються з людьми, вважаються результатом поганої карми – наслідком поганих вчинків в минулому, а чи ж дією предків. Найбільш ранні та авторитетні тексти буддизму (мовою палі: *агама*, японською: *агон*) тлумачилися Кіріямою в світі езотеричного (японською: *міккьо*) вчення. „Хосі Мацурі” (Зірковий фестиваль) проводиться щорічно в кожний День заснування нації (11 лютого) в Кіото та збирає більше півмільйона людей. Два великих вогнища, що представляють дві езотеричних мандали буддизму, запалюються на церемонії гоми (хаоми). Оскільки повсякденні проблеми є махінаціями злих духів, то фестиваль є методом їхнього задобрення, умилоствлення. З іншого боку – вогонь є символом внутрішнього духовного очищення самої людини. Кіріяма сприймається як нащадок Будди. Масове поширення вчення та практик Агонсю, засвідчує те, що, як вважають його послідовники, світ буде врятований від нещастя.

Як бачимо, ці нові релігійні системи є різними за своїми джерелами і у своїй основі мають елементи різних традицій. Та, при всій своїй локальності, вони активно виходять на міжнародний рівень, приваблюють велику кількість неяпонської аудиторії. Зберігаючи прив’язаність до традиції, освоюють нові засоби комунікації, передачі інформації та адаптації свого вчення в глобальних умовах. Всі вони характеризуються зорієнтованістю на вирішення нагальних потреб сучасної людини, є простими за системою віровчення і культовою практикою.

Крім новітніх релігійних рухів, в Японії існує значна кількість народних вірувань і звичаїв, що розвинулися поза інституціалізованими релігіями. Деякі з цих традицій є дуже давніми, вони вижили у

віддалених сільських та гірських територіях країни. Вони включають культу, пов'язані з відомим горами, святими людьми, що діють як шамани-посередники з духовною реальністю. ”Більшість японців є послідовниками певного сорту народних релігій, що є міксом буддизму і синто” [Nicholas Kristof. “In the Computer Age, Fox Devils Still Prowl”// New York Times, 15 oct 1995.- С. 8].

Поширення НРР є важливим фактором розвитку сучасної світової релігійної історії. Можна стверджувати, що в японських нових релігіях ми знаходимо синтез модернізації та традиції, „нативістськості” та глобалізаційності. В багатьох аспектах вони водночас є “японоцентричними” та всесвітньо спрямованими. У своїх вченнях вони не просто надають віруючим почуття життєвого оптимізму, а й долають винятково внутрішню спрямованість Японії.

Р.Множинська (м. Київ)

ПОГЛЯДИ СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО НА ВЗАЄМИНИ ЦЕРКВИ І ДЕРЖАВИ

Перш ніж говорити про бачення Оріховським суті взаємин між церквою і державою, треба насамперед визначитися в тому, про яку церкву йде мова – католицьку чи православну. Адже мислитель жив у Польщі, коли там були ще сильними, навіть паритетними позиції обох конфесій. Та й сам він виховувався у родині, де батько був католиком, а мати – православною попівною. Це відбилося на його менталітеті: він не раз публічно заявляв про переваги певних догматів православної віри. Але найбільше він застановлявся над проблемою взаємин католицької церкви і держави.

Щоб чіткіше уявити позицію Оріховського, нагадаємо бодай коротко суть проблеми та еволюцію взаємин між цими конфесіями взагалі. Однією з корінних, принципових відмінностей між католиками і православними церквами є, як відомо, різниця у відносинах між світською і церковною владами. В католицизмі панує, як відомо, папоцентризм – намагання церкви в особі пап здійснювати владу в церкві і водночас над світськими володарями. Основні засади католицизму: церква, яку заснував Христос, є непогрішною; Римський Папа може позбавляти влади єпископів і відновлювати їхню владу; Папа вищий за всіх земних володарів, а тому може позбавляти влади імператорів, звільняти підданих від присяги і «ніхто йому не може бути суддею» («Диктат Папи», 1075). Папоцентризм був засобом утвердження влади Пап і позиції католицької церкви в середньовічній Європі. Натомість, у православ'ї від часів Візантії домінував цезаропапізм – зосередження в особі державного правителя вищої світської та духовної влади з наданням переваги першій і підпорядкуванні особі державця церковного життя.

Оріховський жив у часи загостреної боротьби між середньовічними і ренесансними уявленнями взаємовідношень між католицькою церквою і державою. В середні віки панівним у Європі було теократичне вчення, згідно з яким безпосереднім носієм влади над народом і країною є Бог, який здійснює цю владу через своїх служителів, пророків, боголюдських посередників або інституції типу церкви. Розробкою цього вчення займалися такі визначні особи церкви, як Августин і Тома Аквінський. Першому належить ідея про два гради: "град Божий (небесний)" і "град земний". Це давало можливість для виправдання зазіхань папства на верховну владу у світі і визнавало фактично пріоритет духовної влади над світською. Щодо Томи, то він визнавав державу за природну інституцію, інтереси якої спрямовані на досягнення загального блага в часовому вимірі. Людина ж потрапляє до цього світу з метою досягнення надприродної мети, а відтак її земне життя слід відповідно й спрямовувати. Тим то церква й стоїть над державою. Пріоритет церкви підкріплювався, проте, не тільки теоретично, але й конкретними постановами римських первосвящеників, як, наприклад, відомою булою папи Боніфация VIII (1302 р.), де прямо говорилося, що духовна влада – суддя світської. Саму ж духовну владу може судити тільки Бог.

Важливою особливістю католицьких держав було властиве їм ставлення до духівництва як до привілейованого прошарку тогочасного суспільства. Таке місце священиків у суспільній ієрархії було закріплене вченням церкви про благодать, даровану духівництву таїнством посвячення. Впродовж віків духівництво грало роль стану, який монополізував вплив і на все духовне життя. Найпершим завданням католицизму було, отже, обстоювання особливої ролі папської влади і привілейованості священиків. Проте, вже починаючи від XIII ст., виникає опозиція церковному абсолютизму, наростає тенденція до розмежування повноважень церкви і держави, до повної самодостатності держави.

В епоху Відродження, в міру розвитку націй, питання про співвідношення влади церкви і держави загострювалось; дедалі помітнішим ставав процес диференціації світських і духовних первенів життя: мирським цінностям відводилося земне, теперішнє, а цінностям віри – потойбічне, прийдешнє. Майже всі гуманісти того часу якоюсь мірою розходились із офіційною точкою зору церкви, критикували її як інститут, що завдає шкоди державі своїм втручанням у її справи (Ф. Петрарка, Л. Вала, Дж. Бокачо, Л. Бруні та ін.). Вони відкидали догмат католицької церкви і про верховенство влади римського папи над усім християнським світом, спростовували думку, що Христос передав свою

владу над християнською церквою римському первосвященнику, негативно ставились до панівної католицької церкви, заперечуючи їх значення як посередників між Богом і людиною. Єдиним главою церкви визнавали лише Христа. Держава, на їхню думку, походить не від Бога, а виникла внаслідок угоди між людьми, які слухаються обраного правителя добровільно. Виділяються, зокрема, дві причини виникнення держави: вроджений гандж, який вимагає взаємної допомоги, та вроджений потяг одного до другого. Зрештою, саме в епоху Відродження, коли в Європі відбувались ранні буржуазні революції, місце церкви зайняла в суспільстві держава. Тільки звільнившись від опіки церкви, держава, як носій суверенітету, нарешті стане, на їх думку, втіленням найвищої публічної влади на землі, вивисеної над усіма іншими суспільними організаціями, включаючи і церкву.

Ставлення Оріховського до згаданих процесів впродовж життя було неоднозначним і непослідовним, з часом трансформувалося, зважаючи на чинники об'єктивні й суб'єктивні. Виходячи з цього весь період життя Оріховського можна розділити на три етапи залежно від домінування його поглядів на взаємини між церквою і державою: перший – пріоритет держави і критика католицизму; другий – компромісний, розмежування повноважень; третій – пріоритет церкви.

Так, вже з перших днів по прибутті із закордонного навчання додому мислитель чітко заявив про пріоритет держави. Маєстат єпископів, писав він, ні в якому разі не повинен дорівнювати королівській гідності. Королеві віддає мислитель і право настановляти єпископів по провінціях, застерігаючи добирати таких, які «мають серед людей добру славу», бо ж деякі з єпископів чинять насильство над громадянами і від цього свобода останніх у великій небезпеці. Тільки король має право виносити вироки своїм підлеглим, позбавляти їх майна, слави і навіть життя. Король, на думку Оріховського, може з власної ініціативи, від імені нинішнього сейму давати дозвіл священникам на одруження і "духовні суди коронним статутом гамувати" [Оріховський Станіслав. Твори.- К., 2004.- С. 58, 306]. Це може видатися дивним, "але дивує, – писав польський дослідник С. Кот, – лише з точки зору нинішніх звичаїв, але мало своє пояснення в часи, коли людський розум хотів бути вищим від церковних приписів" [4, с. 15]. Про відстоювання примату світської влади засвідчує також діалог «папіста» і «євангеліка». Так, на заяву першого, що каплан коронує короля і цей від нього королівство й ім'я королівське має, «євангелік» заперечує: «Не від каплана, але від лицарства польського король Польщі королівство своє має» [Там само.- С. 274].

Разом з тим, Оріховський одним з перших у європейській філософській думці виступив проти підпорядкування світської влади духовній, відстоював невтручання церкви у державні справи. Виступаючи за скасування духовної юрисдикції, він підійшов до проблеми держави зі світських, а не теологічних позицій, що було значним кроком на шляху до звільнення політичної науки від теології. І хоч у питанні виникнення держави Оріховський не відійшов від загальноприйнятого в давній і середньовічній історії погляду, він виявився, однак, на висоті завдання, акцентуючи, згідно зі своєю концепцією, увагу на значенні вродженого суспільного прагнення для існування людської спільноти, а передусім – держави. Кінцевою метою держави було б тоді уподібнення її до вічного символу Божественного Розуму і встановлення між ними неосяжної гармонії. Оріховський, задивлений у свій ідеал – державу, в ній бачить мету людини на землі і мету своїх роздумів; вона закрила йому так дуже горизонт, що, знаючи науку св. Томи і будучи вірним католиком й ентузіастом норм церковного права, забув, що через своє становище відмовляє їм правничої допомоги, як нормам спільноти недержавної.

Віддаючи пріоритет державі, Оріховський обґрунтовував це тим, що католицька церква нині деградувала порівняно з церквою апостольських часів. Він критикував її за намагання стати над державою, за привілеї кліру та вплив духовенства на сенаторів. На питання, чому люди ненавидять священиків, Оріховський вустами папіжника прямо говорить: "Людам ненависні дві речі, що є у священстві: одна річ – що священик судить всякий стан, а світським станом суджений бути не хоче. Друга річ – що священницький стан багатий" [Orzechowski St. Wybór pism.- Warszawa etc., 1972.- С. 352]. Не менш різко таврує С. Оріховський і аморальність, пожадливість католицького духівництва та його корисливість: "Нинішні наші любі прелати швидше мавпі якійсь, або звідниці допоможуть, аніж убогій молодиці з убогим чоловіком і їхніми злиденними дітками". Не священств вони жадають, на думку мислителя, а грошей від священства: "Платнею приваблені, священницьку працю виконують, про неї навіть не думаючи". „Багато зла через тих наших прелатів у Польщі сталося і знає Бог, чи буде те зло з Польщі колись викоринене". Мислитель звинувачує духовенство в тому, що останній гріш із бідного хлопа визискує; що плодами краю живляться "розпусники Рима" [Оріховський Станіслав. Твори.- С. 186,189,304].

Католицьких єпископів у Польщі він називав зрадниками країни, ворогами вітчизни, папськими шпигунами. «Хай виберуть одне з двох, – заявляє мислитель, – або батьківщину, або римського султана, який,

назвавшись братом їхнім, сів їм на шию». Не краще характеризує С. Оріховський і нижче духівництво, яке веде ганебне і непристойне життя, зокрема, знайомого плебана характеризує так: "Після меси різався з хлопами в карти, пиячив з хлопами і ходив до своєї повії під вечір. Пив за північ, хоч на ранок мав службу. В плебанії було повно байстрят: його часто заставляли з чужими дружинами; хлопи ганяли його по селу, як скаженого собаку. Тяжко було мені дивитися на те, і я доповів про це небіжчику єпископові Дзядуському. Але він сміявся з того, говорячи: "І він людина, як і інші" [Orzechowski St. Wybór pism.- S. XXXIX, 82, 342 357].

Колись церква, пише мислитель, панувала на всіх землях, де тільки світить сонце, але тепер крім тих, що живуть за римським обрядом, у церкві майже ніхто не цінується. Звідси випливає, що та справжня держава Христа, яку Давид обмежив колись чотирма країнами світу, залишається тепер переважно в межах кордонів Італії, Галії та Польщі. Тут уже навіть Греції немає в церкві, що на її підвалини Христос, обіпершись колись, спочатку піднісся і вже звідти дивився на весь світ; немає Ілірії, яку [апостол] Павло уславив рятівними настановами та законами; нема Валахії, Московії та Русії, які, йдучи за греками, ніколи не відступали від їхнього віросповідання і приписів [Оріховський Станіслав. Твори.- С. 568].

Піддрунтям усього суспільного життя, – як державного, так і церковного, мислитель вважав право і закон. Церковники намагалися діяти всупереч цьому, встановлювати свою юрисдикцію в державі, виступати в ролі найвищої влади, яку мислитель називав "гіршою за турецьку", бо там "хоч віру сповідувати і жити поштиво не забороняють", а римська церква у Польщі позбавляє мешканців цих прав і поширює найпідступнішу облуду" [Цит. за: Нічик В.М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформа-ційні ідеї на Україні.- К., 1990.- С. 31].

Згодом полеміка Оріховського з католицькою церквою зосередиться на питанні про celibat, якого він більшою чи меншою мірою торкається майже в усіх своїх творах, але найбільш послідовно розглядав у трактаті «Про celibat» (De lege coelibatus). Це - гострий полемічний твір, у якому автор доводить всю безглуздість закону католицької церкви про безшлюбність ксьондзів і його суперечність природному праву. Проблема celibatu стала справою всього життя Оріховського ще й тому, що він сам, займаючи всупереч бажанню церковну посаду, одружився. Це коштувало йому багато сил і здоров'я у боротьбі з католицькою церквою. Свою позицію підкріплює тим, що вселенська церква цього не знала, а також відсутністю такого закону у

православній церкві. Аргументація автора переконлива й опирається на значну історичну джерельну базу. Закон Папи Сиріція «Про целібат» не лише не корисний для церкви, пише мислитель, а й загалом згубний; він суперечить самому Богові, не відповідає прийнятним законам і природі; він позбавлений, нарешті, усякої людяності і пристойності. У цій справі, гадаю, Сиріцій не послідовний, бо виганяє з церкви таїнство шлюбу, називаючи його нестриманістю. Він є втіленням безглуздя і сліпоти, а тому, замість таїнства шлюбу, вводить до церкви розпусту; тоді до церкви проникають розпуста, кровозмішання і, врешті-решт, любовні збочення Содоми та Гомори. В місті Римі (а тут править Сиріцій) це питання стало таким пекучим, що серед розпусних родин хлопці та дівчата зазвичай називають себе кінедами-гріховодами [Оріховський Станіслав. Твори.- С. 28,212]. Оріховський вимагав покласти край втручанню Папи у світські справи, називаючи цього намісника Петра на Землі тираном, хижим вовком, лютим ненависником освіти, науки і мистецтва, «винуватцем зла і неладу в житті». У своєму посланні до папи Юлія III Оріховський вимагав зняти з нього заборону на одруження і навіть погрожує: «Якщо відмовиш у проханні, я все одно її (дружину – Р. М.) не покину. А ти, – каже мислитель, – побійся, щоб своєю заборонаю не загубив рештки поваги, які ще маєш у Польщі. Якщо все ж відмовиш, я звернуся по допомогу до короля і шляхетського стану» [Там самою- С. 10, 188]. Отже, позицію свою автор визначає досить чітко.

Ці міркування Оріховського, вочевидь, перегукуються з поглядами Еразма Ротердамського, який також писав, що Папи, вважаючи себе цензорами всього світу, відлучають від церкви будь-якого, чий погляд хоч на краплину відрізняється від їхніх очевидних або уявних висновків і немов оракули оголошують присуд: «Це твердження звабне. Це – зневажливе. Це – пахне ерессю. Це – звучить зле». Дбаючи запопадливо про Христа, Папи вогнем і мечем боронять усе це, рясно проливаючи християнську кров, їм навіть здається, що вони по-апостольському боронять церкву – наречену Христову, якщо хоробро б'ються з ворогом. Але хіба є в церкви небезпечніші вороги, ніж нечестиві понтифіки, які своєю мовчанкою про Христа сприяють його забуттю, які зв'язують його своїми лиховісними законами, які спотворюють його вчення притягнутими інтерпретаціями і вбивають своїм ганебним життям? [Ротердамський Еразм. Похвала глупоті, або Похвальне слово Дурості, виголошене Еразмом Ротердамським. Домашні бесіди.- Київ, 1993.- С. 86].

Такі випадки проти католицької церкви і особисто римських пап курія римська не могла подарувати і Оріховський зазнав за це численних

переслідувань. Разом з тим, папські легати Бонджаміні і Комендоні, зважаючи на авторитет мислителя, намагалися погамувати суперечку. І це їм значною мірою вдалося. Справді, Оріховський згодом від юнацької запальної критики католицької церкви приходив до переконання, що держава не може обійтися без церкви, без релігії, без її вищого духовного благословення і моральної санкції при виконанні своїх завдань. Так само і церква не повинна стати установою світською, якщо свою службу вічному, Божому вона не хоче змінити на службу часовому, кесаревому, і коли цею службою світською вона не хоче погубити свого ореолу духовності. Відтак церква і держава не повинні втручатися у справи одна одної.

Ратуючи за незалежність політики від релігії, за невтручання церкви у державні справи, мислитель виступав за їхнє паралельне існування з виконанням кожною своїх специфічних функцій. Після того, як Оріховський відмовився від відвертої критики церкви, він намагався відокремити розгляд політичних проблем від релігійних, вбачаючи в релігії фундамент суспільної моралі і, відповідно, запоруку процвітання держави. Церква, писав С.Оріховський, не повинна втручатись у державні справи і навпаки, бо розбрат і чвари у державі починаються, коли "всяк, не будучи братом і товаришем у церковній справі римському Петрові, суне носа до коронації короля". Те саме буває, продовжує мислитель, і тоді, коли "всяк удирається до церкви і гвалтом суне носа до священницького правління" [Orzechowski St. Wybór pism.- С. 594]. Він прагнув утримати рівновагу у відносинах між церквою і державою, даючи доказ, що звертає увагу насамперед на узгодженість теоретичних засад тих відношень з практичним їх втіленням, не дозволяючи вивищуватися ні державі, ні церкві: "Не став ні священника вище од вівтаря, ні короля над священником", - писав він.

Отож, міркування Оріховського щодо відносин між державою і церквою загалом можна схарактеризувати як такі, що повинні базуватись на рівнозначності, рівноважливості і взаємній толерантності. Для держави, постійно наголошував Оріховський, однаково важливі і вівтар, і священники, і король, коли вони діють у межах своєї компетенції: "Якщо ж хоч одну з тих речей усунути з польської держави, то всю державу розвалиш" [Там само.- С. 331, 333].

Доказів того, що це не були голі декларації, безліч. Так на сторінках „Напучення..." Оріховський пише: "На твоїх нарадах сидять також найсвятіші єпископи, їх ти шануй як отців. Але завів ти це, певно, випадково, тому що воно чуже для церкви... «Хай вони хрестять і вчать людей по церквах, але не господарюють у країні». Мислителя обурювали

дії єпископів, які, "крім відлучення од церкви, наважилися накладати такі кари, що їх може накладати лише король, як наприклад: вигнання, конфіскації маєтків, заслання" [Оріховський Станіслав. Твори.- С. 47,585]. Вихід зі становища мислитель бачить у екзекуції – реформуванні Польщі з метою не тільки направи державного ладу та вдосконалення політико-правових інститутів, але й прагнення до "усунення духовної юрисдикції", коли духовні суди перевищують свої прерогативи, судячи не тільки за злочини духовні, але й за світські. Стародавні статuti дозволяють духовенству судити тільки у справах духовних при застосуванні релігійних санкцій, їм не вільно "судити про честь або із землі засуджених людей виганяти" [Там само.- С. 546].

Всупереч вченню католицької церкви, що Папа Римський є намісником Бога на землі (а звідси і претензія на вищість церковної влади над світською), Оріховський вимагав покласти край втручання Папи у світські справи. Як і реформатори, Оріховський відстоював ідею незалежності світської влади від церковної. «Хай вони хрестять і вчать людей по церквах, – казав він, – але не господарюють у країні» [Там само.- С. 10]. Якщо їм до смаку світські справи, нехай скинуть сутану і або вітчизну покинуть, або римського султана!", - наголошував мислитель [Kubala L. Stanisław Orzechowski i wpływ jego na rozwój i upadek Reformacji w Polsce.- Lwów; Warszawa, 1908.- С. 42]. Він вважав себе підданим не Папи Римського, а й короля. Ось чому останнє слово у справі celibату, гадав, повинно належати королеві. «Не з італійцем маєш справу нині, – звертається він до папи, – а з русином; не з папським, а з королівським підданим» [Цит. за: Ziomek J. Renesans.- Warszawa, 1980.- С. 190].

Разом з тим Оріховський здебільшого не схвалювали і втручання світського елемента до церковного життя. І то не тільки посполитого люду, ремісників, але й короля, який, коли таке робить у церкві, відверто воює зі Святим Духом, бо миряни не мають права обирати єпископа, якого хочуть, у церкві Бога. Ще гірше, коли цей гріх нав'язується, якщо, вибираючи єпископа, виголошують такі слова: «Королівська величність за твоє вірне низькопоклонство дарує тобі сан єпископа». І невтямки цьому доброму мужу, що єпископський сан він одержав від короля як винагороду, і не чув Христа, який сказав: «Не ви мене обрали, але я вас вибрав». І потім усіх цих апостолів, тобто єпископів, Христос закликав наслідувати його. А тих, котрі самі себе запропонували Христові, прогнав геть. З обуренням Оріховський наводить приклад того, як один кандидат у єпископи припав був до ніг короля. А коли хтось із присутніх голосно обурився, почув відповідь: "тобі добре говорити, бо ти вже єпископ

Познанський. А мені, щоб стати Перемишлянським, треба ще здобути [ласку короля]" [Оріховський Станіслав. Твори.- С. 48,59]. І справді, зауважує мислитель, єпископ, який започаткував у такий спосіб ганебне воздавання почестей у Польщі, невдовзі вже простував Перемишлянським шляхом.

"Єпископ під час богослужіння,— писав мислитель в іншому місці,— не є підданим короля. Після того ж, як богослужіння закінчилося, коли ти [король] повернешся до своїх королівських справ, тоді знову будь королем. Бери до рук меча, якого Бог дав тобі для покарання злих і захисту добрих. В церкві ж забудь, що ти король. Там до певної міри королівство єпископів, а не твоє. Ти ж будь королем не в церкві, а в державі". Бо коли король підноситься над священником, окрутним тираном буває". І далі він міркує так: Не допускай, щоб сам єпископат став у тебе нагородою за підлабузництво і платою за облуду. Не слухай нечестивих, що просять за іншого такими, наприклад, словами: «Цей стільки твоєї Величності служив, стільки трудився в поті чола, стільки заплатив» або: «стільки-то дав, а ще стільки обіцяє». Не думай, що церква матиме користь з того, хто такий шлях до церкви торує. а в провінціях настанови таких єпископів, щодо яких будеш певен – мають вони серед людей добру славу [Там само.- С. 57,60,289].

Третій етап життя Оріховського позначено моральною і фізичною втомою від непевності свого шлюбного становища (Папа все зволював і зволював із визнанням законності його шлюбу). Далися ознаки і втрата друзів після відвертого зречення ним попередніх антикатолицьких поглядів. До того ж, померла кохана дружина. Зрозуміло, що перебуваючи в такому пригніченому стані, Оріховський усі тогочасні події в Польщі і за її межами сприймав дуже хворобливо і не завжди адекватно. Його лякало те, що чехи, німці, англійці і французи "королями своїми об землю вдарили після того, як зверхністю папською згордували". Початки цього лиха він бачить і в Польщі, і прорікає жакливу долю полякам у майбутньому, якщо вони не схаменуться. Ось яким він бачить тодішній стан справ у Польщі: "Нема віри в Господа Бога, нема поваги до влади, нема послушенства до короля; нема віри правдивої поміж нами; всюди неспокій і чвари" [Там само.- С. 268]. Вихід із цього становища Оріховський вбачає у впровадженні церковної юрисдикції.

Свої погляди мислитель розвинув на підставі свого висновку, який розкриває таємницю походження влади, що в найзагальнішій редакції зводиться до тези: влада походить від Бога. Згідно з таким становищем один тільки крок до наступної тези, що влада світська

походить від Бога, а відтак йому, як своєму творцеві, підпорядкована. На тих підставах, у спосіб не раз туманний і нечіткий, автор розвиває свої погляди, прагнучи до цілковитого підпорядкування світської влади духовній, уживаючи тут всіляких знаних у середньовічній філософії висновків, позбавлених найчастіше ознак оригінвльності. Характерною є, зокрема, фігура „Квінкункса”, яка схема-тично відображає суть держави, підвалинами якої є каплан, вівтар і король, а все це разом підпорядковане Церкві. Наслідком таких розмірковувань мусіло бути повне підпорядкування держави церкві і визнання за нею зверхності над державою.

А оскільки таке становище принаймні не є новим і відносить автора до прихильників безоглядної зверхності церкви над державою, то мотиви того становища і його інтерпретація є вельми цікава, кидаючи цілком нове світло на теоретичні орієнтири автора. Церква репрезентує собою найбільш цінні чесноти у людей, начолі яких стоять віра і справедливість; вона скеровує людські помисли на їх осягнення, а відтак веде до вічного спасіння. Церква в Оріховського, здійснюючи верховну владу над державою, над тією державою, яка є для автора предметом окремих сумнівів і розважань, мусить мати над нею перевагу, бо Він не тільки веде окремих людей до вічного спасіння, але й, через реалізацію своєї волі, гарантує всій державі нормальний розвиток і найдовше існування.

Кінцевою метою держави є царство Боже, оскільки остаточною метою особи є Бог. Цю тезу не слід розуміти як прагнення, аби Польща втілювала ідеал царства Божого на землі. Автор стоїть на точці зору, що на землі вже існує таке царство, яким є свята християнська церква. Тісна залежність королівства польського від церкви, яка ґрунтується на виконанні її святих засад – то остаточна мета Речі Посполитої Польської. Тією підставією є свідомість того, що церква репрезентує Думку Божу на землі, що всі його починання є проявом християнської віри. У цьому, в системі автора міститься не лише джерело великої поваги, а й навіть неземного авторитету церкви. Тут знаходимо усвідомлення того, чому Оріховський, який бачив стільки вад в духовенстві, який так категорично проти нього виступав, який відважився навіть оголошувати про необхідність церковних реформ, попри все так дуже шанував церкву, вбачаючи в ній царство Боже на землі.

Оскільки держава не має більш-менш окресленої тривалості існування, то будь-які супротивні людські зусилля повинні йти в тому напрямку, щоб гарантувати їй найдовше існування, а відтак мусить мати на землі зв'язок з Богом. Тим зв'язком є, власне, католицька церква, яка,

репрезентуючи Бога на землі, мусить втручатися в життя колективу, зверхником над яким є християнська церква, яка становить царство Боже на землі і містить в собі весь капланський стан з Папою начолі. Лише капланська зверхність гідна взяти владу від Бога, аби, частково гарантуючої її земні уряди, зложити до рук світського володаря. Факт, що влада мусить перейти через руки каплана йдучи від Бога, накладає на капланський стан не лише право, а й навіть обов'язок контролю влади земної і усправедлює його зверхність.

Якби до нас дійшли лише твори С. Оріховського, написані ним в кінці життя, ми б із повним правом могли зарахувати його до одного з найбільших апологетів католицької церкви і духовенства, за чийого посередництва, писав мислитель, відбувається спілкування Бога з людьми: "бо усе здорове, благодатне Бог дає людям лише через священика". Натомість, як ми вже зазначали, є низка творів Оріховського (написаних ним на першій половині його життєвого шляху), які засвідчують цілком протилежні міркування мислителя стосовно розглядуваного питання. Зокрема, у посланні до папи римського С. Оріховський недвозначно заперечував посередницьку роль духівництва, говорячи, що "Бог відпустить гріхи [людям] без вашого втручання... Краше, щоб посередництво відбувалося без понтифіка", бо "Христос є посередником і посланцем Бога, Отця нашого" [Там само.- С. 183]. На непослідовність, кон'юнктурність, компромісність поглядів Оріховського щодо церкви і духівництва як посередників у відносинах людини з Богом звертали увагу вже його сучасники. Так, польський політичний діяч Фрич Моджевський – довгочасний друг Оріховського, а пізніше - його опонент, який говорив, звертаючись до Оріховського: "Ти перший, русине з Карпатських гір, як сам говориш, назвав папу шакалом, найбільшою ганьбою кліру; єпископів – зрадниками держави, ворогами вітчизни і шпигами; каноніків і громади ченців – змовниками супроти короля... Я не вмію сидіти на двох стільцях..." І трохи далі: "Викриваєш еретиків? – Спочатку викрий себе і все, що ти досі говорив про папу і клір". Цілком слушними є і міркування сучасного польського дослідника С. Кота, який пише: "Поворот до теократичних поглядів є несподіваним у людини, яка доти боролася з ієрархією і спричинилася до скомпрометування її в Польщі. Сучасники вважали це за спритну тактику апостольського нунція, єпископа Б. Буонджовані Камеріні, який обіцяв Оріховському посприяти в Римі з виправданням його одруження" [Kot S. Andrzej Frycz Modrzewski.- Kraków, 1919.- С. 182, 201– 202, 211]. Важко заперечити С. Коту з приводу ролі "спритної тактики" посланців Ватикану у полярній зміні поглядів С. Оріховського на значення католицької церкви і духівництва.

Вплив цей, звичайно, був, до того ж значний. Ми ж хотіли б, додати лише, що критикувати клір С. Оріховський не перестав до самої смерті. Тільки робив він це значно обережніше, не так прямолінійно, вкладаючи часто критику до вуст різних персонажів. На таку метаморфозу поглядів С. Оріховського вказували й інші польські дослідники. Зверталася увага на її політичний аспект, на намагання Оріховського, з одного боку, підтримати авторитет і значення церковної ієрархії, зокрема влади примаса, а з другого – забезпечити шляхті вплив на обрання єпископів [Domański J., Ogonowski Z., Szczucki L. *Zarys dziejów filozofii w Polsce: wieki XIII–XVII.* - Warszawa, 1989.- С. 304].

Прагнучи спокутувати гріх (порушення закону про celibat католицьких священників), Оріховський пише серію "покаянних" трактатів (зокрема, "Про священницьку гідність"), які так і не умилостивили папу: навіть запізнитого схвалення одруження вже з покійною на той час дружиною автор так і не одержав. Трагізм Оріховського був зрозумілий його сучасникам. Принаймні, добрий його приятель, а донедавна - й однодумець Ф. Моджевський не поривав із ним відносин після метаморфози, що з ним сталася; він лише дорікнув другові: "Зачекай вихваляти Пія IV, який тільки почав правити. А що буде, як від нього не одержиш відпущення гріхів (absolucji), якого чекаєш? Чи й тоді будеш його підтримувати в тому приматі і повноті влади зверхничої?" [Kot S. *Andrzej Frycz Modrzewski.* - С. 212].

Погляди Оріховського на взаємини церкви й держави були, як бачимо, неоднозначними. Вони еволюціонували від надавання пріоритету державі і критики католицької церкви та кліру до розмежування їхніх повноважень, а навіть до пріоритету церкви. Ставлення мислителя до проблеми співвідношення церковної і світської влади, церкви і держави було складним і залежало не тільки (або не стільки) від його особистого переконання, але й від об'єктивних чинників. Часом сама позиція мислителя змінювалася залежно від обставин. Відомо, зокрема, що у своїх ранніх творах ("Відступництво Риму", "Напучення польському королеві Сигізмунду Августу", дві промови "Про турецьку загрозу" тощо) мислитель послідовно засуджував папський абсолютизм та підпорядкування світської влади духовній. Натомість на схилі життя написав серію трактатів, де наполегливо доводив вищість духовної влади над світською ("Квінкункс", "Діалог про екзекуцію польської корони", "Химера"). Метаморфоза в світобаченні мислителя могла статись як внаслідок обставин його особистого життя, так і через спілкування з папським нунцієм і тонким дипломатом Ф. Комендоні, який грав роль посередника у похмурих стосунках між Оріховським і папою римським

[Литвинов Володимир. Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття). – К., 2000.- С. 294]. Отож і доводилось мислителю зважати на кон'юнктуру, маневрувати, враховувати політичну ситуацію в країні.

*Ю.Стельмашенко** (м. Київ)

ПРИЧИНИ ТА УМОВИ ВИНИКНЕННЯ ФЕНОМЕНУ ОБ'ЄДНАННЯ СИНІВ І ДОЧОК УКРАЇНИ РІДНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ВІРИ (ОСІДУ РУНВіри) В США І ПОЯВИ ЙОГО В УКРАЇНІ

Актуальність теми статті зумовлена новизною об'єкта дослідження, обставин його виникнення в США та появи в Україні. Стан дослідження теми статті обмежується двома вітчизняними науковими роботами (А.Колодний “РУНвіра” та Т.Хміль “Проблема духовності в етико-релігійному вченні Лева Силенка”). Метою статті є аналіз причин та умов виникнення ОСІДУ РУНВіри в США і появи його в Україні. Для досягнення поставленої мети автор статті повинен розв'язати такі завдання: проаналізувати спільні причини та умови виникнення нових релігійних течій, специфічні причини та умови виникнення ОСІДУ РУНВіри і причини та умови появи ОСІДУ РУНВіри в Україні. Теоретичною основою дослідження є літературна база, до якої входять першоджерела та наукові публікації. Методологічною – філософсько-релігієзнавчий метод дослідження. Наукова новизна одержаних результатів полягає в обґрунтуванні причин та умов виникнення ОСІДУ РУНВіри в США та його появи в Україні. Теоретичне значення одержаних результатів виявляється у збагаченні релігієзнавчої думки ґрунтовними знаннями відносно нової релігійної організації. Практичне – у використанні матеріалів статті як методологічної бази для подальшого дослідження в академічній науці, в науковому та навчальному процесі вузів.

Характерним духовним явищем в релігійному житті США на початку 60-х років XX ст. було виникнення “хвилі” нових релігійних течій. Їх феномен – складне, неоднозначне, багатогранне і внутрішньо

* Стельмашенко Юлія Олегівна – молодший науковий співробітник кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

суперечливе явище. Він включає в себе велику кількість різноманітних за напрямками релігій з найнесподіванішими і екстравагантними способами поведінки та діяльності. На кінець ХХ століття утворилося близько тисячі таких релігій. Вони з'явилися в Північній Америці і поширилися в Західній та Східній Європі, включаючи Україну.

Значне місце серед нових релігійних течій займало ОСІДУ РУНвіри, яке є культом Бога Сонця Дажбога. Воно являє собою професійно створену релігійну організацію, яка має сучасне, фундаментальне, синкретичне, багатоаспектне та наукоподібне вчення під назвою РУНвіра, ієрархічну структуру (ОСІДУ РУНвіри) і мету діяльності (Українська духовна революція). Як і будь-яке природне, суспільне або духовне явище воно має причини та умови виникнення, які, згідно особливостей даного релігійного феномену, можна розділити на спільні для всіх нових релігійних течій і специфічні.

Спільними причинами появи новітніх релігій (включаючи ОСІДУ РУНвіри) є еволюційно-кризові процеси в політичній, соціально-економічній, соціально-психологічній та духовно-релігійній сферах тогочасного американського суспільства. Серед політичних причин, які сприяли появі неорелігій, слід виділити політичну нестабільність та неспокій, які охопили США в результаті приходу до влади Дж.Кеннеді. Вони були пов'язані з тим, що новий президент висунув програму, в якій передбачалося внесення певних корективів у внутрішній та зовнішній політиці держави. Що стосується внутрішньої політики, то вступ Дж.Кеннеді на посаду президента співпав з величезною економічною кризою, яка охопила всі без винятку сфери суспільного життя США і яку можна порівняти лише з ідентичною промислово-фінансовою кризою 1837-1843 рр.

У зовнішній політиці у зв'язку з ростом на світовій політичній арені впливу Радянського союзу та тогочасної соціалістичної системи, нерівномірним розподілом ракетно-ядерних потенціалів між СРСР та США і війною у В'єтнамі також виникли нестабільність, невпевненість, відчуття того, що "грунт іде із під ніг" та сумніви у величчї американського капіталізму. Цей розлад в американській зовнішній політиці змусив уряд країни бути більш гнучким, в результаті чого виникли теорії "гнучкого реагування" та "обмежених війн". Але в цілому він призвів до зниження престижу США на міжнародній арені, про що дуже влучно писав Г.Кіссінджер у книзі "Необхідність вибору": "Сполучені Штати не можуть більше дозволити собі занепаду, яким характеризувалися останні п'ятнадцять років. Ще п'ятнадцять років такого нашого положення на міжнародній арені і ми перетворимося в

ізолювану Америку у світі, якому значною мірою стали чужими” [Див.: Громько А.А. 1036 дней президента Кеннеди.- М., Политиздат, 1968.- С. 90-91].

До соціально-економічних причин, які сприяли виникненню новітніх вірувань, відноситься, як вже було сказано вище, величезна економічна криза, яка розгорнулася в цей час в США. Вона була викликана такими соціально-економічними чинниками як надзвичайно великі військові витрати (приблизно 81 млрд. дол.), занепад основних галузей промисловості, зниження обсягу капіталовкладень, збільшення темпів вивозу золота із США до країн Західної Європи, дефіцит платіжного балансу (11 млрд. дол.), зменшення обсягу житлового будівництва, підвищення податків, інфляція, зниження зарплати, безробіття (більше 5 млн. осіб)², дорога система охорони здоров'я та вищої освіти, відсутність багатьох форм державного соціального забезпечення та висока квартирна плата ($\frac{1}{3}$ заробітку). Поряд з цим в традиційних соціальних інститутах і структурах американського суспільства відбулися такі зміни, коли держава, релігія та сім'я більше не поставали цінностями, які викликали необмежену довіру; особливості індустріально урбанізованого американського суспільства зруйнували тісні міжособистісні відносини; поширились настрої соціального критицизму; чітко визначились нездатність та небажання влади вирішувати гострі соціальні проблеми; науково-технічний прогрес і інтенсифікація виробництва сприяли погіршенню здоров'я людей; зросли злидні і з'явилися бунт молодого покоління, феміністичний рух, злочинність, наркоманія тощо.

Соціально-психологічними причинами появи нових релігійних течій є така сукупність матеріальних і духовних мотивацій сучасної людини: соматичні (проблеми фізичного і духовного здоров'я, необхідність духовної підтримки після тяжкої психічної травми або різноманітних кризових ситуацій); соціальні (прагнення позбутися самотності, знайти друзів, любов, солідарність, вирішення проблем вікових криз та конфлікту “батьки – діти”, намагання “загоїти” душевні травми); моральні (або регулятивні) (задоволення потреби у сталій системі моральних норм, цінностей і принципів); інтелектуально-пізнавальні (прагнення сучасної людини мати “онаучений” підхід до віроповчальних істин, який би концентрував теологічні, онтологічні, космологічні, наукові досягнення або здобутки та елементи світської культури); практичні (можливість отримати реальну матеріальну чи гуманітарну допомогу, здобути навички володіння новою технікою, вивчити іноземні мови тощо) та психологічні (задоволення потреби мати

сильне і авторитетне керівництво, можливість перекласти прийняття рішень з важливих та заплутаних проблем і ситуацій на іншого; пошук такої людини, яка могла б направити, дати настанову, схвалити та дати відповіді на найгостріші питання сучасного нестабільного і динамічного суспільства).

Поряд з політичними, соціально-економічними та соціально-психологічними чинниками існували й духовно-релігійні фактори, які штовхали людей до пошуку нових орієнтирів. Сутність духовного фактору полягала в тому, що духовність тогочасного американського суспільства переживала глибоку кризу, яка була пов'язана з загальною демократизацією суспільства; утвердженням та зростанням в ньому ролі особи в усіх сферах суспільного життя та в широкій гамі її прав, що позначилося на її світоглядних орієнтаціях і релігійному усвідомленні дійсності; трансформацією панівної системи ідеологічних орієнтацій та психологічних настанов особистості; пошуком сучасною людиною загальнозначущих духовно-ціннісних орієнтирів, оскільки лібералізм, реформізм, сучасна філософія і традиційна церковна ідеологія все менше служили опорою індивіду в його повсякденному житті; сподівання здобути сталий світогляд, який би встановлював загальну гармонію і поєднував сакральне і мирське, містичне й наукове, духовне і тілесне; потребою вірити в те, що стоїть над реальним, матеріальним і буденним, тобто в Бога та пошук Бога; прагненням знайти відповідь на питання щодо змін в особистому і громадському житті; прагненням досягти значущості власного існування; знайти своє “місце у світі” та свою ідентичність; необхідність інтегральності; пошуком сенсу життя, контактів з собою та іншими; духовним нігілізмом; низьким культурним і освітнім рівнем значної частини американців.

Релігійний фактор був пов'язаний з еволюційно-кризовими процесами, які відбувалися в релігійному житті США та всього людства. Що стосується США, то, маючи специфічну історію, американське суспільство з самого початку складалося як суспільство багатонаціональне, багатоконфесійне і таке, яке було “землею обітованною” для прихильників різноманітних релігій і культів та “породжувало” свої власні релігійні утворення й численні нетрадиційні культи.

У всесвітньо-релігійному житті відбувалися такі еволюційно-кризові процеси як плюралізація, універсалізація, синкретизація, глобалізація, орієнтація на спільний містичний досвід, взаємовпливи різних культурних світів, активне релігієтворення, орієнтаційна криза європоцентричної цивілізації, яка полягала у занепаді офіційної

традиційної християнської релігії та церкви і релігійних експериментах; пошуки загальнозначущих цінностей, в результаті яких сформувалася думка про існування спільної першорелігії, яка з часом була втрачена; відкритість та толерантність до послідовників інших релігій і теологічно-філософських вчень. Крім того, світові релігії, які прагнули гармонізувати відносини людини з божественним світом, охопила екзистенціалізація, в результаті якої були переглянуті деякі фундаментальні положення їх світових віровчень. Наприклад, в християнстві уявлення про вищу довершеність або статичну досконалість Абсолюту почало розглядатися як розвиток і динамічне вдосконалення людини; істина із об'єктивної цінності перетворилася на полісуб'єктивну, а замість необхідності її доведення перед людиною постала проблема вибору.

До специфічних причин та умов виникнення ОСІДУ РУНвіри відносяться процеси, які відбувалися в суспільному та релігійному житті української діаспори в США. В суспільному житті до них належать процеси самовизначення, самоорганізації та самопомоги серед української еміграції, в результаті яких виникли такі об'єднання і установи як Панамериканська українська конференція, яка об'єднувала Громадський центр праці Північної і Південної Америки, Координаційний осередок українських громадських організацій в Європі та Світовий конгрес вільних українців.

Поряд з інституційним оформленням української діаспори в США відбувалась і її ідеологічна кристалізація, сутність якої полягала у відродженні, оформленні та збереженні української етнічної культурної спадщини. Її основу складало релігійно-церковне питання, від вирішення якого залежало майбутнє української діаспори. “Від розв'язання проблеми характеру нашого церковного життя поза Україною залежить майбутнє нашої еміграції, збереження нашої культурно-національної самобутності”, - писав про це дуже влучно один із представників української еміграції професор Зенон Саган [Див.: Біланюк Б.Т. Українська церква, її сучасне й майбутнє.- Торонто, 1966.- С. 3].

Українська церква діаспори в США являла собою багатоконфесійне об'єднання, до складу якого входили Українська Греко-Католицька церква, Православна церква США, Українська Автокефальна Православна церква, Українська Православна церква та українські євангелісти-баптисти. Становлення та функціонування Української церкви супроводжувалось глибокою внутрішньою кризою, яка була викликана рядом руйнуючих чинників. Найгрізнішими серед яких були комплекс меншовартості та брак самопошани, яким були властиві переоцінювання всього чужого, погоня за чужими титулами і почестями,

виступи проти тих визначних осіб, які будували Українську церкву, ізоляція від життя і його проявів, страх перед змаганням та відсутність боротьби за власну церкву.

Наступними руйнуючими чинниками були роз'єднання, брак дисципліни і самодисципліни, на що звертав увагу митрополит Амврозій, коли писав, що “перешкода на дорозі до Христа – це наша незгода, тобто брак єдності, що розкладає наш національний організм і нашу суспільність” [Митрополит Амврозій. Нас єднає та сама віра, та сама мова і та сама кров...- Свобода, - 1964.- 4 січня.- С. 1]. Вони призвели до того, що жодна складова Української церкви не зуміла об'єднатися і завершитися єдиним авторитетним проводом.

Багато шкоди церковному життю спричинило безвідповідальне ставлення священників та ченців до своєї справи. “В наших громадах є люди, які не тільки що не допомагають у праці, але й ще ставлять перепони” - писав про це митрополит Амврозій [Там само].

Ще одним руйнівним чинником було зневажливе ставлення українців-емігрантів до свого духовенства, що призвело до зниження престижу священницької та чернечої справи і відхід від неї молоді.

Наступною причиною кризи була втрата чистої східної духовності православних церков і потужний вплив на неї католицької та протестантської духовності. Негативно впливало на Українську церкву і саме оточення, в якому доводилося жити українцям і яке являло собою “грубий, низький матеріалізм, що закрався до наших родин і обкрадає їх зі шляхетних почувань до посвяти і жертвенности”, - писав про це митрополит Амврозій [Там само]. До цього слід додати негативний вплив безбожного світу, складність пристосування до технологічної цивілізації, політичні переслідування, стеження і інші ворожі маніпуляції.

Перші спроби віросповідного оформлення переосмисленого та адаптованого до сучасності язичництва (під назвою неоязичництво) були здійснені українським філософом, санскритологом, вченим-публіцистом, ініціатором та організатором руху за відновлення віри стародавніх українців, вихідцем з України, який емігрував до Канади, Володимиром Шаяном. За його визнанням, рішення відновити язичництво постало у нього ще в 1934 р. Основи неоязичництва були ним закладені в низці прозових і поетичних творів, найфундаментальнішим з яких зібрані у книзі “Віра предків наших”.

На початку 60-х років в цьому процесі сформувався інший напрямок, на чолі якого став доктор філософії, історик, лінгвіст, поет, вихідець з України, який емігрував до США, Лев Силенко. Між цими двома напрямками розпочалася конкурентна боротьба.

Перша громада (або станиця) послідовників ОСІДУ РУНвіри була офіційно зареєстрована у грудні 1966 р. в Чикаго (США). До громади ввійшло 53 родини. Невдовзі відбулося три Собори представників громад ОСІДУ РУНвіри, на одному з яких був зареєстрований Статут організації. Трохи пізніше був побудований храм Святині Матері України у Спрінг-Глені (США).

Причини та умови появи ОСІДУ РУНвіри в Україні були пов'язані, перш за все, з ситуацією, в якій опинилася Україна в результаті розпаду СРСР, одним із членів якого вона була. Так, в 1991 р. був проголошений Акт про незалежність України, згідно якого Україна ставала на шлях національного самовизначення. Супутниками цього процесу також були політична, соціально-економічна, соціально-психологічна та духовно-релігійна нестабільність, які постійно провокували почуття невпевненості, незахищеності та індивідуалізму. До них відносяться також криза офіційних інститутів суспільства (держави, школи, церкви та сім'ї); духовний вакуум та духовна незахищеність людини від зовнішніх ідейних впливів, які утворилися в результаті девальвації духовних цінностей тоталітарного режиму; як результат урбанізації руйнація міжособистісних відносин на всіх рівнях; специфіка вітчизняного менталітету та особливості психології українського народу, яким через географічне розташування України на перехресті між Сходом і Заходом, Північчю і Півднем, були властиві світоглядний плюралізм, відкрите і терпиме ставлення до інакомислення тощо.

По-друге, поява ОСІДУ РУНвіри в Україні мала сприятливі умови завдяки процесам, які відбувалися в її релігійному житті в посттоталітарних умовах. До них належать: криза офіційної традиційної церкви - православ'я, в результаті якого воно втратило свій авторитет; зв'язок православ'я з офіційним політичним істеблішментом; цілеспрямована, довготривала та тотальна атеїзація суспільства; релігійна плюралізація та відродження; поява новітньої ідеї поєднання Сходу і Заходу за допомогою синтезу усіх релігій та подолання "розірваності" християнства на три православних церкви (Українська Православна церква Московського патріархату, Українська Православна церква Київського патріархату і Українська Автокефальна Православна церква), греко-католиків, католиків та численні напрямки протестантського руху; на відміну від католицької та протестантської церков низька конкурентоспроможність православної церкви, причини якої криються у великій залежності церкви від держави; спустошенні церкви, вчиненому комуністичним режимом; відсутності у Східній церкві сучасної позиції

щодо демократії та прав людини; проблемі модернізації схильної до традиції православної церкви; ізоляціонізму, низькому рівні теологічної та педагогічної культури духовенства, фінансових проблемах церкви та відсутності активної місіонерської роботи [Надія Дудар, Людмила Філіпович. Нові релігійні течії в Україні. Огляд, документи, переклади.- Київ, Наукова думка, 2000.- С. 25-27].

Перша громада ОСІДУ РУНвіри була офіційно зареєстрована 25 вересня 1991 р. в Києві. 15-17 травня 1992 р. у Києві відбувся Установчий з'їзд представників громад українського ОСІДУ РУНвіри, який затвердив Статут даної організації та керівні органи (Священний собор і Раду).

Поява та поширення ОСІДУ РУНвіри в Україні мали не всеукраїнський, а регіональний характер (переважно північні та східні області України). Воно отримало розповсюдження в основному серед інтелігенції і є міським феноменом (Київ, Дніпропетровськ, Донецьк, Житомир, Черкаси тощо).

Підсумовуючи вищесказане, можна зробити відповідні висновки. Феномен нових релігійних течій є типовим явищем релігійного життя в умовах еволюційно-кризових процесів, які періодично відбуваються в суспільній та духовній сферах людства. Разом з тим, сучасні неорелігії, включаючи ОСІДУ РУНвіри, є своєрідним феноменом, який має спільні та специфічні причини і умови виникнення. Завдяки фундаментальності вчення та організаційної будови, цілеспрямованої діяльності та національного характеру воно набуло значного поширення серед представників української еміграції в Америці, Західній і Східній Європі та жителів України, в якій обставини появи ОСІДУ РУНвіри мали надзвичайно сприятливий характер.

ВИТОКИ ТА ОСОБЛИВОСТІ ВІРОВЧЕННЯ ХАРИЗМАТИЧНОГО РЕЛІГІЙНОГО ОБ'ЄДНАННЯ ЛЕОНТІЙЦІВ

Коріння харизматичних віровчень сягає у далеке минуле. Основні їх ідеї про безпосереднє духовне спілкування з Богом, про так зване “духовне освічення” були характерними для стародавнього монтанізму. З часом ці ідеї і відповідний їм культ пройшли через віровчення середньовічних гезихастів і таких релігійних утворень, як лабадисти, конвульсионісти, квакери, шеккери, христовіри, скопці, мальованці та інші. Для них характерна віра в те, що Бог у вигляді якогось невидимого всепроникаючого духу може вселитись у будь-яку гідну людину.

Харизматичні керівники вшановуються в цих релігійних утвореннях як живі боги, вожді, пророки. Вони вірують у своє безпосереднє спілкування з Богом під час молитви. Це проявляється в отриманні вибраними людьми особливого стану, який зв'язаний із вселенням в їх душу Святого Духа (харизми). У відповідності до цього формується особливий харизматичний культ, який засновується на штучному колективному збудженні віруючих під час молитви, на підвищеній релігійній емоційності, в особливій обрядовості.

Харизматичні риси властиві, на нашу думку, практично всім релігійним об'єднанням. У межах нашого дослідження ми виявляємо харизматичні риси у христовірів, скопців, мальованців, єговістів-ільїнців. На відміну від пантеїзму і теїзму, які вважають, що Святий Дух перебуває поза людиною, в природі, у названих віровченнях Бога слід шукати в серці, у душі. Доречно згадати роздуми відомого богослова Е.Леруа, який писав: “Якщо можна осягнути Бога, то лише через внутрішній досвід... Його присутність відчувається серцем” [Леруа Д. Догмат и критика.- М., 1915.- С. 33]. Це не Бог пантеїстів, не абстрактна істота, не людино-Бог, а “Бог морального світу, який осягається ... шляхом містичного досвіду” [Леруа Д. Названа праця.- С. 33].

Поряд з цими спільними рисами віросповідні основи харизматичних релігійних утворень мають ряд специфічних особливостей, які ми спробуємо виявити і проаналізувати на прикладі такого релігійного об'єднання православного коріння як леонтіївці. Слід

* Шугаєва Л. – кандидат філософських наук, доцент, докторантка Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

відзначити, що до харизматичних об'єднань православного походження ми відносимо також інокентіївців та підгорнівців. Обожнення керівників харизматичних утворень настільки велике, що виникнення громади їх прихильників часто пов'язане з конкурентною боротьбою сектантських авторитетів й з перемогою одного над іншим, а секти частіше за все називаються за іменем їх засновників.

Течії харизматичного спрямування православного походження в Україні починають виникати наприкінці XIX – на початку XX ст.ст., зокрема іоаннітів, інокентіївців, підгорнівців.

У 60-х роках XX ст. у пресі Рівненської області починає з'являтися інформація про діяльність бродячого проповідника Леонтія і його послідовників, які отримали назву леонтіївці [Андрусіївська трагедія // “Червоний прапор”.- 8квітня 1961 р.- Рівненський обласний краєзнавчий музей (далі – РОКМ)].

А наприкінці 60-х – на початку 70-х років XX ст. у Раду в справах релігій при Кабінеті міністрів УРСР стала надходити інформація від уповноважених у справах релігій по Житомирській та Рівненській областях про активізацію ватажків істинної православної церкви, яких ще називали “леонтіївцями” [Центральний державний архів вищих органів влади України.- Ф.4648, оп. 5, од.зб.330, а.8; од.зб.331, а.131 (далі – ЦДАВО)]. Особливе занепокоєння викликав факт їх грубого релігійного впливу на дітей. При цьому наводився приклад, що в жовтні 1972 р. мешканка с. Солотвин Бердичівського району Житомирської області привела своїх двох дочок до проповідника Леонтія, якого називали єпископом, що проживав у с. Нова Мощаниця Рівненської області [ЦДАВО. Ф.4648, оп. 5, од.зб.330, а.8]. “Єпископ” Леонтій здійснив над дітьми обряд постригу їх у черниці [Там само]. Після цього чотирнадцятилітні учениці восьмого класу відмовлялися навчатись у школі, вживати їжу. Вони заявили: “Ми пізнали Бога і будемо ходити в його школу, його церкву; тільки церква і Євангелія дають нам справжнє знання, тільки вони святі і правдиві, а все решта - обман”.

Хто ж такий цей “єпископ” Леонтій? Леонтій Герасимович Грицан народився у 1899 р. у с. Нова Мощаниця Здолбунівського району Рівненської області у багатодітній селянській сім'ї. Його племінниця, Любов Дмитрівна Грицан, у розмові з авторкою статті, розповідала, що Леонтій з дитинства вирізнявся серед однолітків своїми незвичайними здібностями, зокрема здатністю до лікування дітей. Рано навчившись читати (хоча писати так і не навчився), почав читати Біблію та інші богослужбові книги.

Ми хочемо акцентувати увагу на тому, що скільки-небудь вагомих досліджень з приводу діяльності Леонтія і його послідовників нами не виявлено. Так, у 1960 р. вийшла у світ праця Ф.Гаркавенка “Сектанти, їх віра і справи”. Автор, хоча й побіжно згадує про діяльність Леонтія і леонтіївців, але однозначно відносить їх до істинно православної церкви, а не виокремлює в окреме, самостійне релігійне явище. Крім того, Ф.Гаркавенко упереджено оцінює віровчення Леонтія і його діяльність, що, очевидно, було продиктоване упередженим ставленням радянської влади до сектантства і до релігії як до явища взагалі [Гаркавенко Ф. Сектанти, их вера и дела.- К., 1960.- С. 32-33]. У подальшому ми спробуємо заперечити автору праці.

Більше того, нами виявлена невелика за обсягом популярна брошура В.Покровського “Життєопис подвижників Західної України”, яка вийшла у 1992 р., але місце видання залишилося невідомим. Матеріали, які містить у собі праця, свідчать про те, що якщо автор і не належав до послідовників Леонтія, то, принаймі, дуже йому симпатизував. Статті у місцевій пресі оцінювали діяльність Леонтія однозначно негативно [Рівненський обласний краєзнавчий музей (далі – РОКМ).- Новоявлений “апостол” // “Слово правди”.- 1973.- 25 серпня; Біля храму – леонтіївці // “Волинь”.- 1992.- 31 липня). Він мешкав у с. Липки Гошанського району, у Корецькому жіночому монастирі, у Почаївській лаврі, жив там час від часу, хоча стати ченцем і присвятити своє життя Богові не захотів [ЦДАВО.- Ф.4648, оп. 5, од.зб.331, а 158]. Згодом Леонтій починає з’являтися у монастирях не лише як паломник, а й як проповідник своїх власних релігійних поглядів, які здебільшого виголошував на базарах і поблизу церков [Там само]. Увагу людей привертав тим, що видавав себе за юродивого, ходив босоніж по снігу у сильні морози, на Водохреще купався в ополонці тощо [Там само.- Ф.4648, оп.7, од.зб.52, а 99]. Тобто, Леонтій стає бродячим проповідником своїх релігійних поглядів.

Явище бродячого проповідництва не є типовим для українського релігійного життя. Воно більш властиве для Росії, де здавна були відомі якісь “странники”, “ходоки” тощо.

Поступово біля Леонтія утворилося коло шанувальників, що постійно розросталося. Для них він встановив особливі правила життя і поведінки. Як свідчать архівні джерела, для леонтіївців було характерним особливе вшанування чернецтва й обряду покаяння, харчові заборони, а саме – абсолютна заборона вживати м’ясо, утримання від шлюбу і подружнього життя, що видавалося за вияв істинного благочестя і святості [Рівненський обласний державний архів (далі – РОДА). Ф.Р204,

оп.12, од.зб.261, а. 5; РОКМ. Ф. УШЛ, а.3]. Уповноважений у справах релігій при Раді міністрів Є.К.Сулима повідомляв: “Леонтій поширював і повсюдно звертався до віруючих із проповідями і закликком всіляко наслідувати у вірі і богослужінні ченців, здійснювати паломництва у монастирі і церкви, не займатися трудовою і суспільною діяльністю, а лише навчати людей правильно здійснювати всі обряди Православної церкви, ревностно служити їй. Леонтіївці стоять на монархічних позиціях, антирадянських позиціях; визнавали і визнають діючу Православну церкву” [ЦДАВО. Ф.4648, оп.7, од.зб.52, а.100]. Майже одночасно з цим повідомленням уповноважений у справах релігій у Рівненській області інформує, що Л.Грицан разом із своїм помічником М.Гнеском, який проживав у с. Старий Корець Рівненської області, були засуджені до 10 років позбавлення волі кожний за антирадянську діяльність [ЦДАВО. Ф.4648, оп. 5, од.зб.331, а.131,158]. Очевидно, що кожен із авторів повідомлень був по-своєму правий. Справа в тому, що послухати проповідь “єпископа” Леонтія, “ігумена” Серафима приїжджали люди з усіх куточків України: Одеси, Вінниці, Києва, Житомира та інших місць. Як згадують односельці Леонтія, люди їхали не лише для того, щоб послухати проповідь, а й зцілитись. До цього часу його могила є місцем паломництва послідовників: земля з неї вважається цілющою. І звичайно, що таке скупчення людей у невеличкому поліському селі не могло викликати захвату у представників радянської влади, а ще й на тлі постійної боротьби з релігією у всіх її проявах.

Вперше Леонтія було заарештовано у 1946 р. Слідчі НКВС намагалися інкримінувати йому зв'язки з ОУН і УПА, створення антирадянської організації і організацію антирадянських походів (очевидно, мались на увазі паломництва леонтіївців до різних монастирів), але доказова база була доволі слабкою і його засудили до п'яти років заслання за бродяжницький спосіб життя [РОКМ.- Ф.УЩД, а.3]. Повернувся Леонтій на Рівненщину у 1950 р. Після заслання його проповіді стають більш змістовними, у них відверто з'являється антирадянський зміст. Радянську владу він уособлював із Сатаною, закликав не працювати у колгоспах, не брати державні документи, не ставити печатки, оскільки це “печать Сатани”, не брати участь у виборах, не відвідувати культурно-освітні заклади [РОКМ.- Ф.УЩД, а.3,4]. У травні 1954 р. Леонтій був заарештований знову і засуджений до 10 років позбавлення волі та на 5 позбавлення громадянських прав. Але у 1956 р. Леонтій потрапив під амністію. У 1958 р. його було знову заарештовано і засуджено до 10 років таборів. Покарання Леонтій відбував у Мордовії Російської федерації. Саме там він прийняв постриг у ченці з рук Олексія,

архієпископа Краснодарського, який відбував покарання разом з Леонтієм. Чернече ім'я Леонтія – Серафим, у пам'ять про Серафима Соровського [Див.: Покровский В. Жизнеописание подвижников Западной Украины.- 1992. С. 15-16]. Покаранням Леонтія влада отримала замість очікуваного результату зворотний. Час перебування в ув'язненні став для нього часом ще більшого розширення кола послідовників, надання йому ореолу мученика за гріхи своїх сподвижників. Із в'язниці Леонтій надсилав листи своїм духовним “діткам”, які через свою неписьменність надиктовував комусь із товаришів по ув'язненню. Досить часто листи супроводжувалися фотографіями проповідника [Див.: Покровский В. Названа праця.- С. 16].

За роки своєї діяльності Леонтій вибудував своєрідну ієрархію релігійної громади. Своїх помічників і помічниць він називав апостолами і мирноносцями, а простих парафіян, як ми вже говорили, “дітками” [РОКМ.- Ф.УЩД, а.3].

17 січня 1973 р. Леонтій помер. На похоронах духовного керівника були присутніми тисячі його послідовників (ГДА СБ України. Ф. 13, од.зб.357, а.9). І до цього часу на роковини і щопівроку з дня смерті Леонтія влаштовуються панахиди, на які збирається 2-3 тисячі паломників не лише з України, а й з Молдови, Росії, Грузії.

Ми вже говорили про те, що ще за життя Леонтія його діяльність зустрічала неоднозначну оцінку в середовищі православних парафіян, духовенства і чернецтва. Деякі сучасники свідчать, що вони знали Леонтія як людину високоморальну [Покровский В. Названа праця.- С. 16-18]. З іншого боку, мають місце протилежні свідчення [РОКМ. Андрусівська трагедія // “Червоний прапор”.- 1961.- 8 квітня; Новоявлений апостол // “Слово правди”.- 1973.- 25 серпня; Біля храму – леонтіївці // “Волинь”.- 1992.- 31 липня). Але оскільки сам Леонтій не залишив у письмовій формі викладу своїх релігійних поглядів і практики, то єдиним джерелом для їх оцінки є свідчення його сучасників і послідовників, а також історії з його життя, збережені у народному середовищі.

Чим далі нас відділяє час від дня смерті Леонтія, тим більше у середовищі його послідовників визріває усвідомлення, що він був людиною незвичайної, особливої святості. І саме цей факт призводить до неоднорідності і неоднозначності ставлення до ідей і релігійної практики проповідника. Одні вважають його благочестивою людиною, а оскільки він помер у мирі з Православною церквою, то за нього, безумовно, потрібно молитися. Інші вважають його за великого святого, дотримуються і пропагують учення Леонтія про небажаність вступу до

шлюбу і заперечення подружнього життя через близький кінець світу, заборону на споживання м'ясної їжі. Ще одна група віруючих вшановує Леонтія як самого Бога Саваофа. Тобто вони є виразниками найбільш крайніх поглядів стосовно релігійної спадщини проповідника.

Неоднозначною є трактовка діяльності Леонтія і леонтіївців й у середовищі вищого і парафіяльного духовенства Православної церкви. Якщо представники владних структур за радянських часів називали його прихильників однозначно “сектою леонтіївців”, то представники православного духовенства як за часів радянської влади, так і за часів незалежності висловлюють протилежні точки зору в оцінці діяльності “ігумена” Серафима і його пастви. Так, у с. Рогачів Рівненського району Рівненської області є церква, яку на власний кошт і на кошти своїх парафіян збудував протоієрей Микола Володимирович Данилюк, який вважається продовжувачем справи Леонтія, пропагандистом його вчення. Церква офіційно діє у руслі Української Православної церкви Київського патріархату. Авторка побувала у Рогачеві, спілкувалася з парафіянами отця Миколая. Церква у Рогачеві має на своєму подвір'ї щось на зразок мініатюрного монастиря, у якому проживають послушники і послушниці. Форма спілкування між протоієреєм і послушниками дуже нагадує спілкування між ченцями і настоятелем монастиря. Викликає деякий подив і форма жіночого одягу. Власне, форми як такої немає, але жінка має бути одягнена так, щоб відкритим залишалось лише обличчя. На богослужіння у Рогачів їдуть люди з усієї України, особливо у дні свят Православної церкви. Усі вони є послідовниками Леонтія. Потрапити на богослужіння і поспілкуватися з протоієреєм Миколаєм не просто. Як нам сказали парафіяни, “батюшка нутром відчуває”, з ким йому спілкуватися, а з ким ні. На час наших відвідин отець Миколай “виганяв нечестивого”, який начебто вселився у тринадцятилітню дівчину. Тобто, ідеалізація Леонтієм монастирів і чернечого життя в цілому до деякої міри властива і його послідовникам. Такого ж типу церква діє і в селі Городок, поблизу м. Рівне. Вона також перебуває під юрисдикцією Української Православної церкви Київського патріархату.

Ми вже згадували про те, що рукописів релігійної спадщини Леонтія не залишилось, оскільки він був неписьменним, однак земля з його могили прочанами, які приїжджають сюди для поклоніння, вважається цілющою. Відбувається ритуальне прикладання до пам'ятника прочан, з метою зцілення, практика вигнання “нечестивого” з хворих священниками, які вважають себе послідовниками Леонтія. Усе це свідчить про те, що постать Леонтія містифікується.

На сьогоднішній день протоієрей Миколай клопочеться про канонізацію і перезаховання Леонтія. На його думку, Леонтій має бути перезахований на території Рогачівської церкви. Ідею батюшки Миколая підтримує і Корецький жіночий монастир в особі настоятельки Наталії. Проти перезаховання і канонізації Леонтія виступають представники Почаївської лаври, яка належить Українській Православній церкві Московського патріархату. Більше того, 18 травня 2001 р. відбулося засідання Синодальної Богословської комісії УКЦ МП про ставлення до особи мандрівного проповідника Леонтія та його послідовників. У висновках сказано так: “Шанування Леонтія як самого Господа Саваофа, вияв йому почестей, що належать одному Богу, а також надання його особі сотеріологічного значення є запереченням православного вчення про Святу Трійцю і спасіння нею людського роду. Це еретичне вчення знецінює і руйнує основу нашого спасіння, закладену Ісусом Христом. Ті, хто підтримує це псевдовчення, відлучили себе від Святої Православної Церкви. Хоча зовнішньо вони до Неї і належать, невидимою дією Святого Духа вони від Неї вже відсічені. Так само неприпустимо бачити в Леонтії будь-якого із святих пророків” [РОКМ.- Ф. УЩД. Почаївський листок.- 2001.- квітень.- С. 1]. У висновках Синодальної комісії також рекомендується правлячим архієреям епархій Рівненської області заборонити проповідувати, повчати та благословляти людей хресним знаменням чи класти руку на їх голови послідовникам Леонтія – рівненським священикам Якову, Адаму, ченцю Межирицького монастиря Авакуму, труднику Городищенського монастиря Хмельницької області Василю Кравчуку та їхнім так званим “апостолам”, які не є духовними пастирями і не мають архієрейського благословіння на виголошення проповіді чи проведення місіонерської діяльності [Там само.- С. 2]. Таке різке засудження діяльності Леонтія і його послідовників УПЦ МП викликає деяке здивування, особливо на тлі того, що у 1992 р. архієпископ Рівненський і Острозький Іринеї вийжджав на могилу Леонтія для його вшанування [Біля храму – леонтіївці // “Волинь”.- 1992.- 31 серпня). Священик церкви у Новій Мощаниці, яка, до речі, належить УПЦ МП, під час розмови з авторкою влітку 2004 р. сказав, що мову можна вести про канонізацію, але, в жодному разі, не про перезаховання Леонтія. При цьому він наголосив, що висловлює як власну точку зору, так і думку своїх парафіян.

Очевидно, такі розбіжності і суперечності у ставленні православного духовенства в цілому до Леонтія і леонтіївців продиктовані досить вагомими причинами. Лояльне ставлення до громади леонтіївців з боку представників УПЦ КП, очевидно, витікає з

реальних передумов втрати значної кількості парафіян. Таким ставленням до таких неканонічних і неформальних течій православного походження деякі нинішні православні ієрархи і священники намагаються подолати кризові явища в Православній церкві й активізувати за допомогою культу Леонтія православних парафіян.

З іншого боку, визнання УПЦ МП вчення Леонтія єретичним свідчить, що зростаюча кількість послідовників культу Леонтія, розширення географії його поклонників характерні не тільки для віруючих УПЦ Київського патріархату, а й для прихильників УПЦ Московського патріархату. Якщо на початку проповідницької діяльності Леонтія його ідеї поширювались у Здолбунівському, Рівненському, Гошанському і Корецькому районах Рівненської області, то сьогодні послідовників його вчення знаходимо вже й на території Березнівського району [РОДА.- Ф.Р204, оп.12, од.зб.261, а.4]. Більш того, харизматичне вчення Леонтія давно вже вийшло за межі Рівненщини і поширюється у Хмельницькій та Житомирській областях (РОКМ.- Ф.VIII. Почаївський листок.- 2001.- 18 травня). Відтак склалася практична основа леонтіївського культу, яку захищають і поширюють окремі групи нині діючих православних священників – активних послідовників Леонтія.

Ліберальне ж ставлення до леонтіївців з боку парафіяльних священників УПЦ МП, на нашу думку, диктується реальною можливістю втратити значну кількість парафіян, що теж свідчить про наростання кризових явищ у лоні цієї Православної церкви. Зрештою, на наш погляд, дещо толерантне ставлення деяких ієрархів нинішнього православ'я до феномена леонтіївщини, наявність великих груп православних священників, ченців і мирян, які не лише симпатизують, а й намагаються популяризувати леонтіївщину, засвідчує, що такий феномен потрібний і взагалі нинішньому православ'ю в Україні, яке переживає кризу.

Таким чином, ми вважаємо, що релігійні об'єднання харизматичного спрямування православного походження, до яких відносимо і леонтіївців, виникають як трансформація православного сектанства містичного напрямку, зокрема христовірів. Із самого початку виникнення леонтіївщини у вченні була присутня яскраво виражена містична сторона, яка виявлялася у “вигнанні нечестивого” з людини, вода, якою омивали ноги Леонтію, вважалася цілющою; її рекомендувалося пити, обмивати хворі частини тіла [РОКМ.- Ф.IV, а.4]; після його смерті цілющою стала вважатися земля з могили.

Після смерті Леонтія його послідовники (значна частина) трансформували вчення, оголосивши вшанованого Богом Саваофом. Вони вшановують його зображення так само, як і Бога: у деяких

православних храмах є лики Леонтія у вівтарях поряд зі святими іконами. Головним джерелом учення духовних “діток” Леонтія залишаються тлумачення ним Святого Письма, власні його молитви, які час від часу переписуються вірними і поширюються серед населення. Проте феномен леонтіївщини відрізняється від інших релігійних об’єднань харизматичного спрямування православного коріння, зокрема таких, як іоанніти, підгорнівці, інокентіївці тим, що ні сам Леонтій, ні його прихильники ніколи відверто не поривали зв’язок із Православною церквою.



ЗАХИЩЕНІ ДИСЕРТАЦІЇ У 2005 РОЦІ

Протягом 2005 року відбулося 1 сесія і 7 засідань Спеціалізованої вченої ради Д 26.161.03, на яких було проведено захист 5 докторських (4 – зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (філософія) та 1 – зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (історія)) і 4 кандидатських дисертацій (зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (філософія)).

Докторські дисертації:

1. Дисертація **САГАНА Олександра Назаровича «Православ'я в його інституційному розвитку: історіософський аналіз»** (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) є цілісним релігієзнавчим історіософським дослідженням, в якому вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено комплексний аналіз особливостей інституційного виокремлення й розвитку православ'я як християнської конфесії, причини його кризового стану і можливих трансформацій консервативності та самостійності.
2. Дисертація **ВИГОВСЬКОГО Леоніда Антоновича «Релігія як суспільно-функціонуючий феномен»** (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) присвячена аналізу релігії як суспільно-функціонуючого феномена. Розкрито сутність суб'єктів і об'єктів суспільного функціонування релігійного комплексу. Доводиться, що релігія в умовах дуальності існування людини виступає світоглядною основою утвердження її суспільного буття.
3. Дисертація **КОНДРАТИКА Леоніда Йосиповича «Філософсько-соціологічний аналіз релігієзнавчої спадщини діячів українського національного відродження початку ХХ століття»** (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) є цілісним філософсько-соціологічним дослідженням українського релігієзнавства доби національного відродження. Релігієзнавча спадщина подвижників українського національного відродження початку ХХ ст.- М. Грушевського, В. Липинського, О.

Лотоцького, А. Річинського, М. Шаповала та ін. представлена як особне явище в історії вітчизняного вчення про релігію. З'ясовано спільність і відмінність концептуальних положень вчених і мислителів про сутність і функціональність релігії, її взаємодію з такими сферами суспільного буття, як соціальне життя, культура, політика, а також з нацією та проаналізовані їх погляди на церкву й секту, як типи релігійної організації.

4. Дисертація **МУРАШКІНА Михайла Георгійовича «Досвід самодостатності в містицизмі ХХ століття (релігієзнавчий аналіз)»** (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) Дисертація розкриває нове проблемне поле для дослідження досвіду самодостатності при розведенні двох суперечливих традицій: з одного боку, теїстичного і нетеїстичного містицизму з тенденцією до перетворення людиною своїх станів, і з другого – постнетеїстичного містицизму, що заперечує насильницьке перетворення і скептично ставиться до перетворювальної діяльності, у тому числі до перетворення людиною власних станів.
5. Дисертація **ЖИЛЮКА Сергія Івановича “Ідейні засади православного оновлення та практична діяльність Всеукраїнської православної автокефальної синодальної церкви”** (09.00.11 – релігієзнавство (історія)) присвячена аналізу ідейних засад православного оновлення та діяльності Обновленської церкви в Україні. Висновується, що рух за оновлення традиційного православ'я обумовлений необхідністю подолання кризових явищ у церкві, головними ознаками яких є надмірний консерватизм і заполітизованість. Він має глибоке історичне коріння і досить змістовну ідейно-теоретичну базу, яка знайшла повне відображення в обновленських програмах церковного реформування 20-х рр. ХХ ст. У дисертації з'ясовано характер міжправославного протистояння в Україні зазначеного періоду і показано основні риси кризи сучасного українського православ'я, що дало можливість визначити загальні тенденції у полеміці між церквами довкола питань канонічного устрою, автокефальності, благодатності, Вселенського визнання. Дослідження дозволяє стверджувати про політичну мотивацію цієї полеміки, тому дисертант пропонує відмовитись від апелювання проблем канонічності у процесі налагодження конструктивного діалогу між церквами.

Кандидатські дисертації:

1. В дисертації **КОВЦУНЯК Світлани Іванівні «Релігійно-світоглядні ідеї в давньоруських збірках афоризмів (за матеріалами редакцій “Бджоли”)**» (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) вперше проведено комплексний і цілісний релігійно-світоглядний аналіз видатного перекладного твору української середньовічної культури “Бджола”, визначено його роль в історії вітчизняної релігійно-філософської думки XII-XVII ст. Аналіз редакцій цієї пам’ятки дав можливість виявити тенденції, ідеї й найбільш виразні риси, котрі певною мірою обумовили специфіку й особливості вітчизняної релігійно-філософської традиції та християнської культури доби їх становлення та формування. Дисертант доводить, що релігійно-світоглядні засади “Бджоли” полягали в орієнтації на Новий Завіт, патристичну й античну філософію. У дисертаційному дослідженні відстоюється думка, що тут домінують софійність та оптимістичність світобачення, акцентована необхідність органічного поєднання навчання й виховання в процесі соціалізації особистості. Виявлено, що пам’ятка наголошує на тому, що в суспільному житті абсолютний пріоритет мають духовність, гуманізм, солідарність. В текстах обстоюються євангельські принципи державно-церковних відносин. Реконструйовані смисложиттєві й антропологічні ідеї античних та християнських мислителів.
2. Кандидатська дисертація **ПИРОГ Ганни Володимирівни «Ціннісна природа релігії (аксіологічний аналіз християнства)**» (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) присвячена філософсько-релігієзнавчому аналізу ціннісних засад християнського вчення. Запропонований системний метод аналізу християнських цінностей, який дозволяє розглядати християнство як аксіологічну систему. Проведено аналіз проблеми релігійних цінностей у філософській і теологічній літературі, розкриті особливості розуміння християнських цінностей. Виділено рівні функціонування християнських цінностей: духовний, особистісний, соціальний. На кожному з рівнів визначені особливості й закономірності функціонування християнських цінностей. Розглянуто особливості християнської ціннісної системи в українському суспільстві.

3. У дисертації **СЕМЧИНСЬКОГО Костянтина Валерійовича** «**Онтологія релігійно-філософських концептів війни і миру в християнстві та ісламі**» (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) У дисертації здійснюється релігієзнавчо-філософський аналіз основних положень християнства та ісламу щодо війни і миру. Особлива увага приділяється розкриттю генезису і трансформації концептів “війна” і “мир” у їх розвитку – від першоджерел християнства і мусульманства - Книг Старого і Нового завіту, Корану, Сунни, праць християнських та мусульманських мислителів до сучасного трактування.

Досліджуються тенденції та особливості еволюції поняття “війна” в християнській традиції, розкривається суперечність християнської доктрини “справедливої війни”, аналізується явище пацифізму; досліджується багатоаспектна комплексна модель релігійно-філософського поняття “мир” у християнстві, розкривається його структура, в якій розрізняється мир зовнішній і внутрішній.

4. Дисертація **ШАМСУТДИНОВОЇ-ЛЕБЕДЮК Тетяни Назарівни** «**Сімейно-шлюбні відносини в ісламі: релігієзнавчий аспект**» (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) присвячена дослідженню сімейно-шлюбних відносин в ісламі і є комплексним дослідженням питань взаємостосунків чоловіка і жінки в побуті, сім'ї і суспільстві.

Розгляд сімейно-шлюбних відносин в ісламі, які знайшли відображення в священних книгах Корані і Сунні, а також тафсірах і шаріаті, однозначно свідчить, що ці відносини складають відносно цілісну і в той самий час гнучку модель, яка мала потенціал для збереження в різних географічних і часових умовах.



SUMMARY

The 38th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” consists such thematic blocks: “Philosophy of Religion”, “Geography of Religion”, “New Religion Movement”, “History of Religion and Religious Studies Idea of Ukraine”.

In the rubric “Philosophy of Religion” there are in particular the following papers: “Phenomenon of Shamanism: necessity of the new reading” by V.Yatchenko, “«Secondary» myth in the context of principles of doctrines of nontraditional religions and occulty- mystic groups: evolution of relations in a culture postmodern” by A.Schedrin, “Severin Boetius: logical interpretation of Trinitarian problem” by S.Pkhydenko, “I.Franko about the origin of Religious Faith” by S.Kapran, “Peculiarity of Orthodox Ecumenism” by O.Kisselyov, “Nonverbal communication system in Christian confessions” by M.Petrushkevych, “Religious problematic in the creative inheritance of S.S.Averintsev” by E.Protsenko, “Chiliastic theory in context of Protestant Eschatology (exegetic and camporated analysis)” by V.Dokash.

“Phenomenon of self-sufficiency of mystic and aesthetically experience: a place is in understanding of similarity of Christianity, Daoism, Religion of Old-Ukrainians and Modern Mysticism” by M.Murashkin.

In the rubric “Geography of Religion” there are in particular the following paper: “Sainted place as article of study of geography of religion” by H.Hoffmann.

In the rubric “New Religion Movement” there are in particular the following paper: “The Japanese newest religious flows are in the conditions of globalization: globalness and locality” by O.Borysenko.

In the rubric “History of Religion and Religious Studies Idea of Ukraine” there are in particular the following papers: “Looks of Stanislav Orikhovskiy to the mutual relations of Church and state” by R.Mnozshins’ka, “Reasons and terms of origin the phenomenon of uniting sons and daughters of Ukraine of the Native Ukrainian National faith (OSIDU RUNViry) are in the USA and appearances of Its in Ukraine” by Yu.Stel’mashenko, “Sources and features of doctrine of charisma religious association of *Leontiyivtsi*” of L.Shuhayeva.

In the block «Information» given the annotations of the defented dissertations in 2005 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 **rtf**-файлу¹ у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).² Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними. Шрифт: *Arial*, 12 чи *Times New Roman*, 12.

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

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

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

¹ Через свою текстову структуру формат RTF (*Rich Text Format*) набагато безпечніший із погляду поширення комп'ютерних вірусів, у той час як файли формату DOC є одним з інструментів передачі вірусів між комп'ютерами. Таким чином, створений і збережений Вами у редакторі MS Word текст у форматі doc, Ви мусите зберегти у форматі rtf (*Rich Text Format*). Для цього у MS Word виберіть «Зберегти як ...»; тип файлу вкажіть «Текст у форматі RTF (*.rtf)».

² Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word „Статистика” (див. закладку меню „Сервіс”).

Оформлення посилань

- ✓ Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках за їх наскрізною нумерацією у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом (**якщо цитована праця в оригіналі не є україномовною, то в посиланні її автор (автори), назва та місце видання подаються мовою оригіналу і на українську не перекладаються**). (*Список використаних джерел у кінці статті не подається*.) Цитати з іномовних 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 – ДАЛЮ).- Ф. 3, Оп. 1, Спр. 71, Арк. 17].

- ✓ Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом³ (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

³ Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона та ін.

стандарт назв книг Біблії // Українське релігієзнавство.- № 21.- 2002.- С. 138-140).

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

* * *

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

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

***Неправильно оформлені наукові статті
до розгляду не приймаються
і не друкуються***