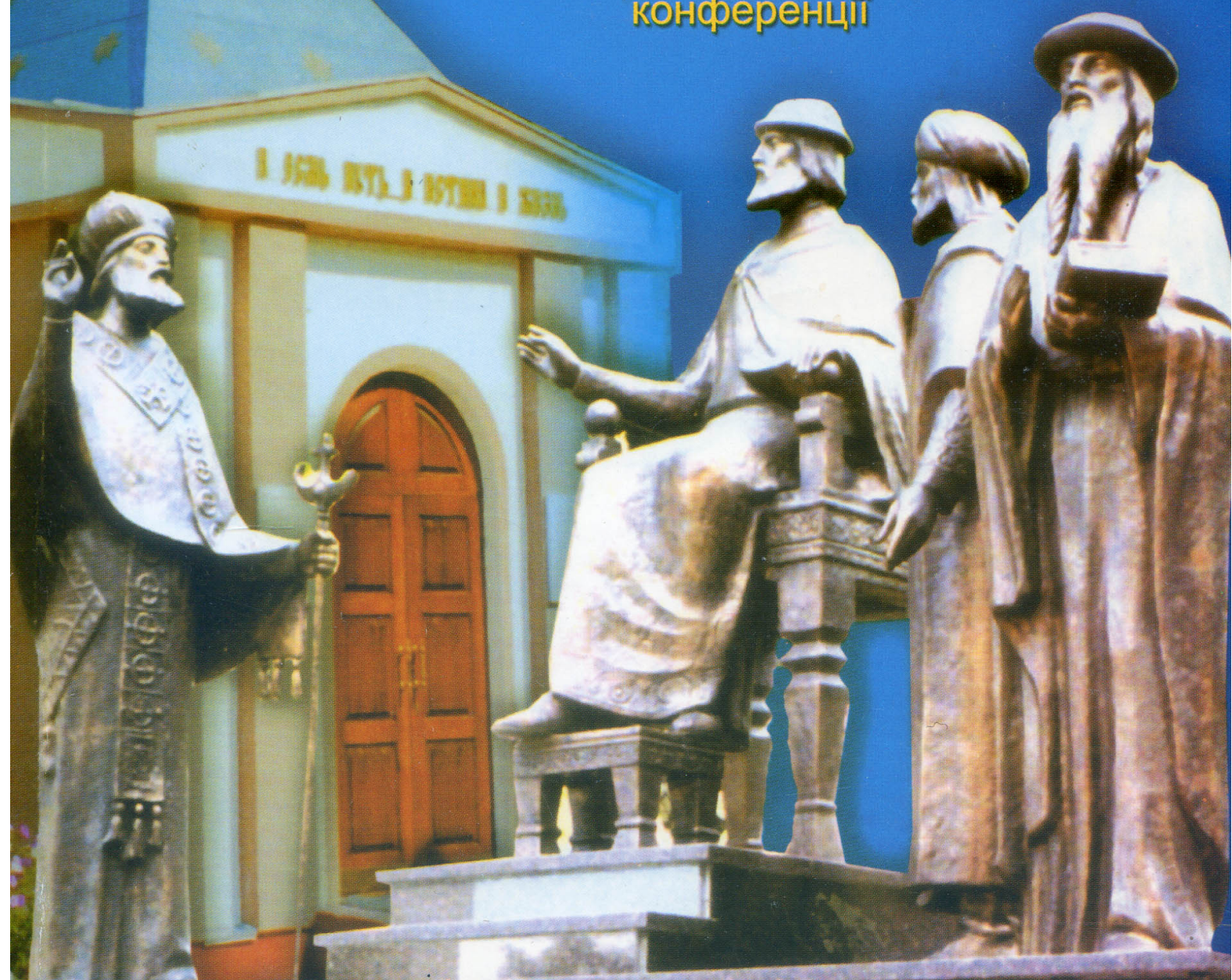


ПРАВОСЛАВНІ ДУХОВНІ ЦІННОСТІ В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО СВІТУ

Матеріали II Міжнародної
науково-практичної
конференції



МІЖРЕГІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ
УПРАВЛІННЯ ПЕРСОНАЛОМ



МІЖНАРОДНА
КАДРОВА АКАДЕМІЯ



**ПРАВОСЛАВНІ
ДУХОВНІ ЦІННОСТІ В КОНТЕКСТІ
ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО СВІТУ**

Матеріали II Міжнародної наукової конференції
Київ, 26 березня 2004 р.

**ORTHODOX
CULTURAL WEALTH IN THE CONTEXT
OF ORGANIZATION MODERN WORLD**
Materials of the II International scientific-practical conference
Kyiv, March 26, 2004

Київ 2005

- Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу:**
П68 Матер. II Міжнар. наук.-практ. конф., Київ, 26 берез. 2004 р. — К. : МАУП, 2005. — 348 с.
ISBN 966-608-402-3

У пропонованому збірнику подано доповіді учасників Міжнародної науково-практичної конференції — відомих учених, богословів, громадських діячів.

На форумі розглядалися питання про роль християнства, зокрема православ'я, у формуванні моральних цінностей суспільства, розвиток сучасної світської педагогічної думки в Україні під впливом християнської релігії, про збереження і відродження пам'яток духовної культури тощо. Наголошувалося, що силою, здатною здійснити духовне відродження суспільства, має стати релігія як одна з основних цінностей української національної ментальності.

ББК 86.37я43

ЗМІСТ

Заява

учасників II Міжнародної
науково-практичної конференції:
“Православні духовні цінності
в контексті формування
сучасного світу” 9

Г. В. Щокін

Вступне слово 11

Б. І. Олійник

Вступне слово 13

В. Джуричанин

Приветственное слово 15

Г. В. Щокін

Очікуючи на Спасителя:
нарис порівняльної есхатології 17

Г. В. Щокін

Коли прийде
Христос-спаситель 25

Архімандрит Іларій (Е. С. Шишковський)

Особистісний вимір
засвоєння духовних
цінностей православ'я:
свобода та авторитет 33

П. Фуртунэ

Глобалізація сучасної життя
і православ'я 37

Радэ Филипович

Косово — духовная столица Сербов....41

Игумен Гавриил

О религиозной нравственности
и некоторых аспектах
христианской педагогики 44

М. П. Забуга

Роль Православ'я у формуванні
моральних цінностей
в сучасній Україні 48

Н. Н. Сенченко

Православные духовные ценности
и либерализм.....55

О. Н. Саган

Формування соціальної доктрини
православ'я (період до 2000 р.) 66

Ієромонах Аристарх (М. Г. Лебедєв)

Роль християнських цінностей
у відродженні нації і становленні
духовної самосвідомості людини....74

Протоіерей Василій Заєв

Духовные ценности
православного поста.....78

Ієрей Дионисий (Д. С. Мартышин)

Значение религии
в современном обществе 84

Н. А. Шип

Інтелектуальний потенціал
Київської духовної академії
(1819–1869 рр.) 88

А. Е. Бартош

Сохранение и исследование
памятников духовной культуры
(на примере старейших антиминсов
из фондов Национального Киево-
Печерского историко-культурного
заповедника) 96

**О. П. Магера,
В. В. Чуприна**

Священницькі садиби 102

Г. А. Панчук

Пастирсько-педагогічна інноватика
творчості Іоанікія Галятовського,
українського православного
богослова, педагога, ритора 115

М. О. Зайцев

Людина і Бог —
взаємність реальності 120

І. В. Богачевська

Проблеми модернізації православної
наративної традиції 125

С. С. Нагорний

Релігія як одна з основних
цінностей української національної
ментальності 129

Т. А. Борозенець

Християнська історіософія:
герменевтико-культурологічний
аспект.....133

Т. Д. Тхоржевська

Розвиток сучасної
світської педагогічної думки
в Україні під впливом
християнської релігії 146

В. М. Петрик

Аналіз законодавства Європейського
парламенту в контексті захисту
суспільства і окремих громадян
від протиправних діянь новітніх
релігійних рухів 151

Т. А. Федорова

Ренессанс христианской
православной культуры
в национальном самосознании.....155

С. В. Маркова

Синтез науки,
релігії, культури
і освіти у плані духовного
зростання людини.....161

О. А. Ануфрієнко

Формування політичної
культури юриста
засобами духовної культури 165

В. Ф. Мартиненко

Духовно-моральні виміри
споживання як основа
рушійних сил нового
способу виробництва 168

А. М. Кадикало

Православний
світогляд як досвід 173

А. Ф. Примак

Микола Біляшівський
та його участь у Церковно-
археологічному музеї
при Київській духовній академії 177

Б. В. Колосок

Православні пам'ятки Луцька
після переділів Польщі
(1795 — кінець XIX ст.) 183

А. Залужна

Заперечення релігійних
та моральних цінностей
в українській культурі першої
третьої ХХ ст.....195

В. М. Синицин

Служение образу Божию
в человеке
(О сущности и ценностях
православной культуры) 204

А. О. Білоус, О. В. Рублюк
Державно-церковн
і відносини в період
соціальної трансформації
як проблема політичної
стабільності держави... 208

Л. І. Басишина
Самобутні риси
української церкви 215

О. М. Стеблина
Церковна монодія
в українській духовній культурі 225

Йоаникиє
Тероризм
проти святинь 232

М. М. Цимбал
Деякі питання
кримінально-правової
характеристики організаторів
груп, які скоюють злочини
на релігійному ґрунті.....235

О. С. Яровий
“Аще слово мое соблюдоша,
и ваше соблюдут...”
(Православ'я і художнє слово
на шляхах формування
сучасної особистості).....238

А. А. Чикин
Духовность —
явление не преходящее 246

О. А. Кручек
Українська Автокефальна
православна церква
на початку 20-х рр. ХХ століття
(деякі аспекти взаємодії
з владою) 260

Н. Г. Ігошкіна
Роль кіномистецтва
у формуванні православних
духовних цінностей.....271

О. О. Смолина
Воплощение духовных ценностей
православия в художественных
образах монастырских ансамблей
Слободской Украины
(вторая половина XVII —
начало XX веков) 277

ВСЕУКРАЇНСЬКИЙ КОНКУРС СТУДЕНТСЬКИХ НАУКОВИХ РОБІТ

Л. В. Лаврієнко
Православні духовні цінності —
крок у майбутнє 288

О. В. Амірова
Духовне збагачення захисника
Вітчизни як передумова
відродження України 309

Д. Г. Мороз
Православні духовні цінності і
розвиток бізнесу в Україні.....327

CONTENTS

Application

of the Second International
scientific-practical conference
participants: "Orthodox cultural
wealth in the context of
Organization modern world" 9

G. V. Schokin

Greetings 11

B. I. Oliynyk

Greetings 13

V. Dzhurichanin

Welcoming speech 15

G. V. Schokin

Expecting the Saviour: essay of the
comparative eschatology 17

G. V. Schokin

When Christ-saviour comes 25

Archimandrite Ilariy

(E. S. Shyshkovs'kiy)

Personal dimension
of the cultural wealth
Orthodoxy adoption:
freedom and authority 33

P. Furtunye

Modern life globalization
and Orthodoxy 37

Rade Filipovich

Kosovo —
is the Serbian ecclesiastical capital... 41

Father Superior Havriil

About religious morality
and some Christian
pedagogic aspects 44

M. P. Zabuha

Orthodoxy role
in the moral values
organization of modern Ukraine 48

N. N. Senchenko

Orthodoxy cultural wealth
and liberalism 55

O. N. Sahan

Orthodoxy social doctrine
organization (period by 2000) 66

Hieromonk Aristarkh

(M. H. Lebedyev)

Christian values role
in the revival nations and formation
spiritual person's self-consciousness.....74

Protoierey Vasiliy Zaez

Cultural wealth of
Orthodox fast 78

Priest Dionisiy

(D. S. Martyshyn)

Religion sense
in modern society 84

N. A. Shyp

Intellectual potential
of Kiev Religious Academy
(1819–1869) 88

A. E. Bartosh Maintaince and investigation of religious cultural memorial (with an example of the oldest antimynth from the National Kiev Pecherskiy historical-cultural reserve funds)	96	T. A. Fedorova The Christian orthodox culture Renaissance in the national self-consciousness	155
O. P. Maherya, V. V. Chupryna Sacred manor	102	S. V. Markova Science, religion, culture and Education synthesis in sacred development person's plan	161
H. A. Panchuk Pastor innovation teaching work by Ioannykiya Halyatovs'kiy, who is Ukrainian orthodox theologian, pedagogue, rhetorician	115	O. A. Anufriyenko Lawyer political Culture organization by Sacred culture facilities	165
M. O. Zaytsev Person and God — cooperation with reality	120	V. F. Martynenko Using spiritual-moral measures, which are motive forces of new method	168
I. V. Bohachevs'ka Problems of modernization orthodox Narrative traditions	125	A. M. Kadykalo Orthodox outlook as experience	173
S. S. Nahorniyy Religion is one of the basic National Ukrainian mentality values	129	A. F. Prymak Mykola Bilyashivs'kiy and his participation in church — Orthodox museum after Kiev Religious Academy	177
T. A. Borozenets' Christian historiosophy: hermeneutic-cultural aspect.....	133	B. V. Kolosok Luts'k orthodox memorial after Poland division (1975 —end of the 21st century)	183
T. D. Tkhorzhevs'ka Development of modern temporal educational ideas in Ukraine under the Christianity influence.....	146	A. Zaluzhna Religious and moral values prohibition in Ukrainian culture of the first third of 20 century.....	195
V. M. Petryk European parliament legislation analysis in the context of society and individual maintenance from antilegislation activity of the modern religious motion	151	V. M. Sinitsin Image divine serving in person (about essence and values of orthodox culture)	204

A. O. Bilous, O. V Rublyuk
 State-church relations
 in the Social transformation
 period as The problem
 of political stability 208

L. I. Basyshyna
 Ukrainian church
 National patterns.....215

O. M. Steblyna
 Church monody
 In Ukrainian orthodox culture 225

Ioanikie
 Terrorism
 against sacred 232

M. M. Tsymbal
 Some criminal-legal
 questions description of
 Gang leaders, who commit
 crimes out of the religious bias 235

O. S. Yaroviy
 “My word was kept
 and yours would be too..”
 (Orthodoxy and belles-lettres
 word on the way of modern
 individual organization) 238

A. A. Chikin
 Spirituality —
 isn't an appropriate
 phenomenon 246

O. A. Kruchek
 Ukrainian Independent
 Orthodox church
 At the beginning
 of 20 years of 20th century
 (Some aspects
 of irrelation with power).....260

Kh. H. Ihoshkina
 The role of cinematography
 in the orthodox values formation 271

O. O. Smolina
 Realization orthodox sacred values in
 the belles-lettres manners of
 Ukrainian conventual's choirs
 (the second half of 17th —
 beginning of the 20 century) 277

UKRAINIAN COMPETITION STUDENTS SCIENCE PAPERS

L. V. Lavriyenko
 Orthodox sacred values —
 is a leap in the future 288

O. V. Amirova
 Sacred enrichment of defender
 Fatherland as the Renaissance
 preamble in Ukraine 309

D. H. Moroz
 Orthodox scared values and
 business development in Ukraine 327

ЗАЯВА

учасників II Міжнародної науково-практичної конференції: “Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу”

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Територія Косова і Метохії, південна сербська область, має назву “Свята сербська земля”. Тут розташовані унікальні пам'ятки православної духовної культури XIII–XV століть і які є загальновідомими Православними Святинями.

Питання Косова — це питання духовної, культурної й історичної самосвідомості сербського народу, реальної присутності в минулому, сучасності і майбутньому Печерської Патріархії, монастирів Дечани і Грачаниця.

На превеликий жаль, з червня 1999 до березня 2004 року, з часу переходу контролю над ситуацією в краю до міжнародної спільноти, спалено і зруйновано 112 православних храмів, сплюндровано безліч святих могил. Лише з 17 до 19 березня 2004 року було зруйновано і спалено 30 церков, серед яких Храм Богородиці Левашке (XIV ст.), монастир Святих Архангелів у м. Призрен (XIV ст.), монастир Святого Девичького цілителя (XV ст.), а також одне з найсвятіших міст у Косові і Метохії — кафедральну церкву в м. Призрен. Всі ці споруди по праву вважалися перлинами сербської культури і були під опікою ЮНЕСКО. Окрім церков зруйновано будівлі Духовної Семінарії і Єпископату в м. Призрен, десятки церковних споруд.

Людство стало свідком жорстоких нападів албанських екстремістів і терористів на анклав сербського населення в Косові і Метохії, а також на представників міжнародної спільноти. Як наслідок, повністю зруйновано 10 сербських сіл, вигнано зі своїх будинків понад 3200 людей, знищено школи, медичні установи, пошти.

Це були організовані і ретельно підготовлені акції, свідченням чого є надзвичайна жорстокість нападів, а також одностороннє здійснення цієї акції майже на всій території Косова і Метохії. Це не був міжетнічний конфлікт, а організована агресія, спрямована проти мирного і беззбройного населення та міжнародних миротворчих сил, які намагалися захистити сербів.

Основною метою албанських екстремістів є проведення етнічних чисток на території краю, вигнання залишків сербського народу, знищення всіх слідів багатовікового проживання сербського народу на цих територіях, припинення розпочатого діалогу між Белградом і Приштиною. Це є своєрідним посланням міжнародній спільноті про те, що Резолюція 1244 Ради Безпеки ООН не буде виконана, особливо в частині про повернення до краю усіх вигнаних людей.

Учасники Другої Міжнародної науково-практичної конференції “Православні

духовні цінності в контексті формування сучасного світу” надзвичайно стурбовані ситуацією, яка склалася в краю, глибоко сумують за втраченими життями і знищеними унікальними пам'ятками Православ'я. Учасники конференції закликають міжнародну спільноту вжи-

ти рішучих і ефективних заходів для встановлення миру і безпеки всіх громадян, які проживають у Косові і Метохії, повернення вигнаних із своїх домівок сербів на їхні історичні землі, припинення планомірного знищення Православних Святинь цього краю.

Г. В. ЩОКІН, президент Міжрегіональної Академії управління персоналом, Міжнародної Кадрової Академії, заслужений працівник освіти України

ВСТУПНЕ СЛОВО

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Високопреосвященні духовні владики!
Високодостойні пані та панове!

Хочу привітати Вас від імені організаторів Другої Міжнародної конференції “Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу”, яку з Божою допомогою ми розпочинаємо.

Рівно рік тому, в березні 2003 року, з ініціативи Міжнародної Кадрової Академії, Міжрегіональної Академії управління персоналом, Академії наук вищої школи України та за неоціненної підтримки Української православної церкви відбулася I Міжнародна конференція “Православні духовні цінності і сучасність”. Ця конференція засвідчила, що нині, як і дві тисячі років тому, Православна Церква є незмінним проповідником новозавітних засад мирного співіснування світових релігій, морального виховання сьогоденних та наступних поколінь, поглиблення солідарності слов'янських та православних народів у справі відродження християнських цінностей.

Випробування Церкви Христової ніколи не припинялися. Особливо вони загострилися останнім часом. Тим більше значення для історично християнських народів має прагнення до об'єднання на твердій основі Віри, готовності до

діалогу в сучасному світі — світі непростому, в обстановці смут, настроїв і роз'єднань. Дотримання православних моральних норм відкриває шлях до динамічного розвитку державного і громадського життя, духовного зростання особистості, зміцнення взаєморозуміння між народами.

Людина завжди живе майбутнім. Майбутнє збільшує для людини вагу, цінність сьогодення. У прагненні ж до втілення моральних ідеалів людина не тільки поєднує в собі теперішнє і майбутнє, а й долучається до вічного. Вічне постає в людській уяві як нескінченно досконале майбутнє. Віра виправдовує прагнення людини до нескінченного майбутнього, надає особистому духові безумовної, незалежної від часу цінності. Саме це сприяє формуванню духовної спадщини народу, в якій наявна значна частка цінних здобутків Православної духовної культури, незважаючи на серйозні теоретичні і практичні проблеми її дослідження, збереження та освоєння, глибокого проникнення у витоки і сутність національно-культурних та релігійних процесів.

Сьогодні, у складному і неспокійному світі, необхідно глибоко усвідомити, що найнеобхіднішим є духовне єднання, до якого торує шлях Православна Церква.

Європейський вибір України та складні процеси глобалізації є викликом для всіх віруючих громадян нашої держави, які повинні спільними зусиллями підносити рівень духовності суспільства, його культури, утверджувати цінності родинного життя, любов до ближнього, милосердя, громадянську відповідальність та суспільну зла-

году, позбуваючись проявів релігійної нетерпимості, фанатизму чи екстремізму.

Сподіваюся, що наша сьогоднішня конференція слугуватиме саме таким цілям і стане спільним внеском у подальший розвиток православного єднання та братерської любові во славу Господа Нашого Ісуса Христа.

Б. І. ОЛІЙНИК, народний депутат України,
віце-президент Парламентської Асамблеї Ради Європи,
академік

ВСТУПНЕ СЛОВО

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Сьогодні вчергове над сербами нависла загроза геноциду. Вчергове, бо для них війна ніколи не закінчувалась.

У Першій світовій із 4529000 усіх довоєнних сербів полягло 1264000. У Другій од рук фашистів загинуло 1700000 югославів, знову ж переважно — сербів. Отже, тільки за дві війни було знищено — вдумаймося! — майже третину нації!

Звідки ж ота зоологічна лють до цілого народу, який упродовж віків прагнув лише одного — природного права жити і сповідувати свої традиції, свою віру? Не існувати, бездумно, по-коров'ячому жуючи їдло, а жити, ні в кого права не питаючи?

Виявляється, навіть природне прагнення жити не за чужими, а за своїми законами спричинює серійні вибухи зненависті у тих, хто збирався чи збирається єдиноначально правити світом. Відомо, що слов'янство за своїм менталітетом одвіку було природним опонентом повзучій окупантській психології. На вістрі ж цього опору завжди були серби. А якщо нагадати про православну модель їхнього віросповідання, то цій озлобі мондіалістів уже понад 2 тисячоліття!

Косово і Метохія — колиска сербської державності, осередок духовного і культурно-мистецького буття нації, серце Сербії. Місто Печ — споконвічна резиденція релігійного глави, центр сербської

православної церкви. В Косметі близько 1300 пам'яток сербської культури, серед яких — понад 200 церков і монастирів. Чимало з них перебуває під охороною ЮНЕСКО. Останнє добре сплановане побиття сербів супроводжується спаленням і руйнацією вікових храмів з метою знищення навіть слідів автохтонів. Чи треба пояснювати, що за цим стоїть давній задум очистити Косово і Метохію від сербів і приєднати до Албанії? Задля реалізації цього задуму і було вчинене варварське бомбардування.

Хто розпочав розбрат у Косово-Метохії, а нині вже донищує останніх сербів? Хто постачав зброю терористам, які вбивали югославських поліцейських, чорногорців, сербів, а найбільше — своїх же єдинокровних, мирних албанців? Хто конституював бойовиків у так звану Армію визволення Косова (АВК), що за всіма ознаками однозначно є терористичним формуванням?

Та ті ж “мироносці” з НАТО, які під приводом захисту албанців касетними бомбами, ракетами і снарядами з послабленим ураном, по суті, підтримали терористів, аби від'єднати етнічну колиску сербів — Косово — від матері-Сербії. А тепер святенницьки розводять руками: ми ж, мовляв, не сподівалися. І вдають, гейби для них така вже несподіванка, що це — добре спланована акція. Та чудово знали, до чого

йдеться, бо самі ж і планували цей геноцид. Засліплена ненавистю до православ'я, відома наддержавна намагалася спровокувати мусульманство проти слов'ян. А дістала в “подяку” вересневий удар, який відлунився у березні в Іспанії. Ось до чого веде слов'янофобство! Чи хоч нині зрозуміли це його адепти? На жаль, не схоже. До речі, ще 1929 року в Косово-Метохії мешкало 61 % сербів і чорногорців. Нині ж їх уже, по суті, немає. Чи знає наша громадськість, що упродовж Другої світової з краю було депортовано понад чверть мільйона тих же сербів і чорногорців? Нарешті, чи відомий широкому загалу той факт, що після війни Тіто не дозволив повернутися вигнаним сербам і чорногорцям до своїх родових гнізд, відчинивши ворота переселенцям з Албанії?

То хто ж і кого виганяв? Адже основні валки біженців спричинили не серби, а ракетно-бомбові удари Альянсу.

І коли хтось думає, що на цьому закінчиться, то глибоко і трагічно помиляється: на прицілі в терористів — Македонія. А далі — хто там на черзі?

Отож, доки не пізно, ми маємо апелювати до світової спільноти і об'єднаними силами зупинити цю етнічну чистку в Косові і Метохії, що межує з одвертим геноцидом.

І не забуваймо: моторошні теракти в Нью-Йорку та Іспанії — це грізне відлуння бомбардувань Косова і Метохії. А щоб те відлуння не перейшло у передгрозя нових світових трагедій, ми маємо закликати чоловіх усіх материків зібратися і налагодити діалог цивілізацій, оскільки сьогодні все виразніше проглядається привид війни між цивілізаціями. А це вже веде до глобальної катастрофи.

І в ці тривожні дні ми не маємо права мовчати!

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Уважаемые участники конференции!

Возможно, мое выступление не соответствует названию и основной теме Конференции. Тем не менее считаю необходимым проинформировать вас о событиях, произошедших в последнее время в Косово и Метохии — колыбели сербской истории, духовности, религии и культуры.

Несколько дней назад мы стали свидетелями жестоких нападений албанских экстремистов и террористов на оставшиеся анклавы сербского населения в Косово и Метохии, а также на представителей международного сообщества. В результате нападений погибло почти 30 человек, ранено более 800. Огнем уничтожено около 450 сербских домов, 30 православных церквей и других культовых объектов, полностью уничтожено 10 сербских сел и изгнаны из своих домов более 3600 человек, в первую очередь сербской и черногорской национальности. Уничтожению подверглись школы, медицинские учреждения, почты, частные автомобили...

Это не были спонтанные сборища албанцев и протесты, вызванные гибелью троих албанских детей в реке, в чем обвиняют сербов, а хорошо организованные и подготовленные акции албанских экстремистов и террористов. Подтверждением тому может служить жесткость

этих протестов и организованность нападений, которые произошли одновременно почти по всей территории Косово и Метохии. Это также не был межэтнический конфликт, как утверждали представители международного сообщества и мировые информационные агентства, а организованная агрессия против мирного и безоружного сербского населения и нападение на международные миротворческие силы, которые пытались защитить сербов. Албанцы убили семерых сербов, а 24 албанца погибли не от рук сербов, а вследствие противостояния силам КФОР. Трагично, что все это происходит после пятилетнего присутствия международных сил в Косово и Метохии, а также то, что албанские политические лидеры не подвергли осуждению акты насилия и ничего не предприняли для защиты своих сограждан.

Основной целью албанских экстремистов было проведение этнических чисток на территории края, изгнание остатков сербского населения, уничтожение всех следов многовекового существования сербского народа на данных территориях, приостановление начатого диалога между Белградом и Приштиной, препятствование арестам албанцев, которые обвиняются в совершении военных преступлений в Косово и Метохии, и окончательный переход к полному контролю и власти в крае.

Нападение на сербское население стало своеобразным посланием представителям КФОР и УНМИК о том, что у них нет никаких полномочий и власти и что им необходимо как можно быстрее покинуть территорию края. Это было и своего рода послание Совету Безопасности ООН о том, что его Резолюция 1244 не будет выполнена, и в первую очередь ее положения, касающиеся процесса возвращения всех изгнанных людей в край и создания многонационального и многоконфессионального Косово и Метохии. Экстремисты также рассчитывают, что в Косово и Метохии, очищенных от сербского населения, будет легче реализовать демократические стандарты, на чем настаивает международное сообщество и что рассматривается как условие окончательного решения вопроса Косово и Метохии.

Международное сообщество должно остановить этнические чистки и создать все условия для возвращения изгнанного сербского населения и представителей других неалбанских национальностей. В противном случае это будет полное поражение всех планов международного сообщества относительно создания многонационального демократического и стабильного Косово и Метохии, поражение демократического мира и всех демократических ценностей и принципов.

Компетентные органы Сербии и Черногории, придерживаясь всех взятых на себя международных обязательств и осознавая, что дальнейшее развитие ситуации в Косово и Метохии зависит от отношения международного сообщества, предприняли ряд энергичных дипломатическо-политических усилий, требуя от международного сообщества срочных и решительных мер для стабилизации

ситуации и защиты сербского населения в Косово и Метохии. С этой целью было предложено использовать наши полицейские и военные силы в рамках сил КФОР.

Совет Безопасности ООН решительно осудил насилие в Косово и Метохии. Вместо запланированного ранее снижения численности международных сил, принято решение о дополнительной отправке 2000 солдат в край. Благодаря этому ситуацию в крае удалось взять под контроль.

Однако после произошедших недавно событий компетентные органы Сербии и Черногории считают, что гарантированная безопасность и защита прав сербского населения могут быть достигнуты исключительно созданием новых институционных основ. В первую очередь это процесс децентрализации, благодаря которому сербское население получило бы территориальную автономию внутри Косово и Метохии, а сам край имел бы право широкой автономии в рамках Сербии и Черногории в соответствии с положениями Резолюции СБ ООН 1244.

Я обращаюсь к вам, участникам сегодняшней конференции, с призывом осудить недавние проявления насилия албанских экстремистов и террористов против сербского народа в Косово и Метохии, акты варварского разрушения и уничтожения следов многовекового присутствия сербского народа на территории Косово и Метохии и одновременно направить призыв к международному сообществу предпринять решительные и эффективные меры для установления безопасности для всех граждан, проживающих в Косово и Метохии, и возвращения всех изгнанных сербов на свои исторические земли.

Г. В. ЩОКІН, президент Міжрегіональної Академії управління персоналом, Міжнародної Кадрової Академії, заслужений працівник освіти України

ОЧІКУЮЧИ НА СПАСИТЕЛЯ: НАРИС ПОРІВНЯЛЬНОЇ ЕСХАТОЛОГІЇ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Коли, де, за яких обставин і яким чином виникла на Землі **релігія** — сучасній науці достеменно невідомо. Чимало релігієзнавців доходять висновку, що людство ніколи не мало “безрелігійного” періоду свого існування, — віра, релігія завжди були обов’язковою частиною життя людських спільнот [3; 10; 14–19 та ін.]. Вивчення архаїчних релігійно-міфологічних уявлень переконує дедалі більшу кількість дослідників у тому, що *монотеїзм* не є “винаходом” якогось етносу і тим більше не є результатом еволюції, а стосується найбільш ранньої історичної стадії [18, с. 73]. Сьогодні суперечка точиться в основному довкола часу появи перших людей, від яких, власне, і бере свій початок людська історія і нерозривно пов’язана з нею історія релігії. Тому доісторичний період розвитку релігії сучасні дослідники датують величезним часовим відрізком: від 2–3 млн років тому до IV–III тис. до н. е., коли виникли перші відомі історії цивілізації [18; 22] і коли, згідно з багатьма релігійними традиціями, відбулася надзвичайно важлива для всього нинішнього людства епохальна подія — так зване *створення світу*.

Початок

“Творення”, тобто початок певного процесу чи періоду (циклу), передбачає

природним чином і його завершення, “кінець”, відомий багатьом релігіям світу. Наприклад, згідно з *давньоіндійськими* уявленнями, початок нинішнього періоду (так званої Каліюги) датується 3102 р. до н. е. [15, II, с. 676]. Давні *майя* Мезоамерики вели свою хронологію від 3113 р. до н. е. Згідно з *йудаїстичною* традицією “створення світу” відбулося в 3761 р. до н. е. Цим же ж IV тис. до н. е. створення свого світу (тобто Японських островів) датували і давні *японці* [19, II, с. 502]. Дещо осібно стоять стародавній *візантійський* календар (ним послуговувалися і в Україні-Русі з X ст. до початку XVIII ст.), що датував “створення світу” 5508 р. до н. е., та *давньокитайський календар*, що починає відлік від 2637 р. до н. е. [9, с. 410–411]. При цьому “акт творення” часто тлумачили саме як початок певного періоду, оскільки нашим далеким пращурам були відомі й інші, набагато триваліші цикли світобудови. Наприклад, мезоамериканський календар враховував певну “початкову дату” — 5041738 р. до н. е. [9, с. 243], а стародавні індуси оперували зовсім астрономічними числами, вважаючи, що існування нашого Всесвіту триває уже більш як “50 років Брахми”, або 15553188000000 “людських” років [15, с. 676]!

Ці гігантські цикли, відомі стародавнім релігійно-міфологічним системам, далі поділялися на менші періоди,

а ті містили ще менш тривалі. Такими періодами, очевидно, є так звані *зодіакальні епохи*, що тривають по 2160 років, а повне “зодіакальне коло”, що містить 12 таких епох (за кількістю знаків зодіаку), становило відповідно 25920 років. Свій зодіак мали мезоамериканські індіанці, давні китайці, ранні мешканці Месопотамії та інші відомі стародавні народи. При цьому вважалося, що 12 (чи 13)-членний зодіак поділявся на *чотири періоди* (по три зодіакальні епохи в кожному), а ці періоди зазнавали домінуючого впливу того чи іншого божества. Нинішній такий період почався, судячи з “дати створення світу” різних вірувань, з *епохи Тельця* (IV тис. до н. е.) і має завершитися приходом епохи Водолія (це відбудеться, як повідомляють сучасні астрономи, близько 2400 р. [2, с. 257], тобто ближче до середини нинішнього тисячоліття.

Есхатологічні мотиви різних релігій

Період, що передував “нинішньому”, за різними релігійно-міфологічними уявленнями, був під владою *злого начала*, уособленого різними персонажами, і представлений у християнській традиції образами “стародавнього змія”, “дракона”, а також диявола і сатани, що його називають у новозавітних текстах “князем світу цього” і навіть “*богом цього віку*” (Єф. 2,2; 2 Кор. 4,4). Нинішній період засвідчує перші прояви благого божества, що долає зле начало, і прийдешню перемогу над персонажем, що його уособлює: у давньоєгипетській релігії це боротьба *Гора* (символ — сонячний диск із розпростертими крилами) з богом злого начала *Сетом*, у давньогрецькій — солярного *Аполлона* з “господарем пекла” *Гадесом* (Аїдом), у давньоіндійській — *Кришни* (Кристни) з “богом-руйнівником Всесвіту” *Шивою*. У християнстві це, як відомо,

переможна боротьба Бога-Отця і Христа із сатаною й *антихристом*. Ці й інші есхатологічні (від давньогрецьк. “останній”) перекази про майбутній кінець світу містять пророцтва про грядущий “кінець часів”, їх знають практично всі народи Землі, наприклад [15, II, с. 671]:

- *есхатологічні легенди мезоамериканських індіанців* про циклічні епохи чотирьох “сонць”, загибель кожного означала кінець світу, а поява “нового сонця” — початок наступної епохи;

- *індуїстські уявлення* про космічні цикли загибелі і відродження світу, згідно з якими “дні Брахми” (а є ще його “роки” і ціле “століття”) поділяються на чотири періоди, протягом яких поступово занепадають чесноти. Усе завершується загибеллю світу у вогні з дна океану. Із цими есхатологічними мотивами пов’язані і давньоіндійські уявлення про прийдешнього суддю і рятівника людства;

- *германо-скандинавські міфи* (“Пророцтва вйольви”): на землі в останньому столітті “бур і мечів” загине весь світ після битви богів і хтонічних чудовиськ. Численні паралелі до цих міфів віднаходять у кельтській (ірландській), іранській, іберійсько-кавказькій та інших релігійно-міфологічних системах;

- *антична концепція* зміни чотирьох віків — золотого, срібного, мідного і залізного, а також *давньоєгипетські уявлення* про “царства” богів різних стихій (вогню, повітря, землі, води і знову вогню), які послідовно змінюють один одного.

Люди останніх часів

Згідно із давньоіндійськими уявленнями, природа людей від “золотого віку” (Критаюги) до “залізного” (Каліюги) поступово погіршується, поки остаточно не переможе порок, припиняться релігійні обряди, змішаються

варни (різні соціальні верстви), а правити в останні часи будуть *жорстокі чужоземці* до самого “кінця світу”, поки не прийде спаситель [15, II, с. 671]. Ці роки, за свідченням священних переказів, будуть наповнені різними *катклізмами*, внаслідок яких зникне багато міст і цілих країн.

“Знай же ти це, що останніми днями настануть тяжкі часи. Будуть-бо люди тоді самолюбні, грошолюбні, зарозумілі, горді, богозневажники, батькам неслухняні, невдячні, непобожні, нелюбівні, запеклі, осудливі, нестримливі, жорстокі, ненависники добра, зрадники, нахабні, бундючні, що більше люблять розкоші, аніж люблять Бога... До них-бо належать і ті, хто пролазить до хат та зводить жінок, гріхами обтяжених, ведених усякими пожадливістями, що вони завжди вчать, та ніколи не можуть прийти до пізнання правди... Та й усі, хто хоче жити побожно у Христі Ісусі, будуть переслідувані. А люди лихі та дурисвіти матимуть успіх у злomu, зводячи й зведені бувши”. Так сказано в Другому посланні до Тимофія Св. ап. Павла (2 Тим. 3, 1–13).

А от як характеризуються люди “останніх часів”, “люди Каліюги” в пуранах (букв., “давній”) — священних книгах індуїзму: “Будуть... монархи, що царюють на Землі (*тобто сучасні президенти*. — Г. Щ.), царями грубого духу, вдачі жорстокої і віддані неправді і злу. Вони будуть умирати жінок і дітей; вони забиратимуть майно своїх підлеглих; влада їхня буде обмеженою... життя коротке, бажання ненаситні... Люди різних країн, змішуючись з ними, наслідуватимуть їхній приклад... поки увесь світ не буде розбещений... Лише майно даватиме становище; багатство буде єдиним джерелом шанування і відданості; пристрасть буде єдиним зв'язком між статтями; неправда буде єдиним засобом

успіху у суді; жінки будуть тільки предметом статевого задоволення... Зовнішній вигляд буде єдиною відмінністю різних рівнів життя; нечесність буде загальним способом існування; слабкість — приводом до залежності; погроза і зарозумілість замінить знання... найсильніший пануватиме... Під час Каліюги занепад буде неухильним, доки людська раса не наблизиться до свого знищення. Коли... кінець Каліюги буде зовсім близько, частина тієї Божественної Сутності, яка існує завдяки власній духовній природі, зійде на Землю... Вона відновить праведність на Землі і розум тих, хто житиме наприкінці Каліюги, прокинеться і стане також прозорим як кришталь... Змінені люди... стануть насінням людських істот і започаткують расу, яка дотримуватиметься законів Віку Криту” (“віку чистоти”, “золотого віку”, що має замінити “залізний вік”, Каліюгу).

Очікуючи на месію

Як зазначають автори енциклопедичної праці “Міфи народів світу”, архаїчні уявлення про цикли світобудови все більше трансформувалися в напружене очікування *всесвітньої катастрофи*, що наближається. Вона має порятувати від лих цього світу, який потрапив у тенета духів злого начала. Особливої завершеності цей процес досяг у *давньоіранській* релігійно-міфологічній системі, котра, відповідно до сучасних наукових уявлень, вплинула на розвиток аналогічних сюжетів *іудаїстичної* і згодом мусульманської релігії. При цьому *християнська апокаліптика* (букв, “одкровення”), успадкувавши деякі месіанські ідеї іудаїзму (запозичені, очевидно, від іранського зороастризму), пододала іудаїстичну національну обмеженість, проголосивши спасіння всім, хто увірував в Ісуса Христа [15, II, с. 671].

Месія в перекладі з арамейської і давньоєврейської означає буквально “помазаник”, що відповідає грецькому Христос [15, II, с. 149]. “Помазаник Божий” приходить як суддя і спаситель людства наприкінці часів. Наприклад, в іранських релігійно-міфологічних уявленнях таким есхатологічним спасителем є **Саош’янт** (від дієслова “спасати”). Наприкінці віків він вершитиме Страшний суд, винищить носіїв зла, воскресить праведників і заради їхнього безсмертя закінчить світову історію останньою спокутною жертвою бика (нагадаємо, що “нинішня епоха” почалася в IV тис. до н. е., тобто із зодіакального сузір’я Тельця, або Бика). Мається на увазі, що саме образ іранського Саош’янта вплинув на іудейські й гностичні (також пов’язані зі становленням іудаїзму) есхатологічні уявлення [15, II, с. 408–409].

В *іудаїзмі*, однак, образ есхатологічного спасителя всього людства трансформується в основному в образ *ідеального царя* останніх часів єврейського народу, а слово “месія” має в “Мойсеевому П’ятикнижжі” “хоча і сакральний, але суто побутовий зміст і стосується царів Ізраїлю та Юдеї (напр., 1 Цар. 12, 3, 5; 16, 6; 2 Цар. 19, 21; 2 Пар. 6, 42; Пс. 17, 51; 19, 7 та ін.) або первосвящеників (напр., Лев. 4, 3) або навіть язичницького царя Кира II” [15, II, с. 140]. В іудаїзмі існує традиція *войовничого образу* “месії”, який перемагає ворогів єврейського народу і завойовує для нього все людство. При цьому в *Талмуді* (зібрання післябіблійних догматичних тверджень іудаїзму, що склалися в IV ст. до н. е. — V ст. н. е.) виникає навіть версія про *двох “месій”*: спочатку очікують появи “месії”, що відродить Юдейське царство, Єрусалимський храм і храмове богослужіння, але він приречений загинути в битві; а потім прийде інший

“месія”, що здобуде остаточну перемогу над ворожими силами і воскресить свого попередника (його тіло лежати-ме без поховання на вулицях Єрусалима) [15, II, с. 141–142].

Месії іудаїзму

Оскільки месії іудаїзму безпосередньо пов’язані з *давньою історією євреїв*, необхідно коротко нагадати її основні етапи. За переказами, засновником давньої держави євреїв у Палестині (так званого *Ізраїльсько-Юдейського царства*) вважають царя Саула (XI ст. до н. е.), після якого було тільки два “спільних” для всіх євреїв царі — *Давид* і *Соломон* (правив у 965–928 рр. до н. е.). Після Соломона Ізраїльсько-Юдейське царство, через провину самих євреїв, поділилося на два. **Ізраїльське царство** об’єднало, за переказом, 10 із 12 ізраїльсько-юдейських племен і розташовувалося в Північній Палестині в 928–722 рр. до н. е. зі столицею Сихем (після 876 р. до н. е. — *Самарія*, сучасний Наблус), доки не було завойоване асирійським царем *Саргоном II* [4, с. 439, 1125]. При цьому асирійці (один із семітських, тобто споріднених з євреями, народів) вивезли з Ізраїлю всі його “десять родів” і переселили їх у завойований раніше Елам (стародавня держава в південно-західній частині Іранського нагір’я в III тис. — серед. VI ст. до н. е. зі столицею Сузи — сучасний Шуш). Тут сліди “десяти ізраїльських родів” (тобто абсолютної більшості давньоєврейського населення) назавжди втрачаються, очевидно, внаслідок асиміляції. На місце ізраїльтян асирійці переселяють населення давнього Еламу [13, с. 308]. Воно складається, на думку сучасних лінгвістів, із представників дравидських, іберійсько-кавказьких та індоєвропейських народів. Згодом відомими історичними областями на території колишнього Ізраїльського царст-

ва стали *Самарія* і *Галілея*, з останньої походив і Спаситель людства Ісус Христос. Через те, очевидно, у єврейському Талмуді і сказано, що **Він не єврей** [8, с. 104], оскільки Північна Палестина внаслідок масових переселень, була в основному заселена не-семітськими народами.

Юдейське царство, де залишився “рід Іуди” і частина “роду Веніаміна”, названого в Старому Завіті “хижим вовком” (Бут. 49, 27), існувало в Південній Палестині з 928 до 586 р. до н. е. зі столицею в *Єрусалімі*, доки не було завойоване вавилонським царем *Навуходоносором II* (також семітського походження), котрий зруйнував і побудований Соломоном *храм Єгови* (останній при цьому, за переказом, стверджував, що він “благоволить перебувати у мглі”: 1 Цар. 8, 12). З 63 р. до н. е. Юдея перебувала під римським протекторатом, а в 6–395 рр. н. е. була римською провінцією [4, с. 469]. Саме за допомогою римських військ трон Юдеї захопив **Ірод Великий** (близько 73–4 рр. до н. е.), що відбував зруйнований вавилонянами Єрусалимський храм (останній, щоправда, незабаром, у 70 р. до н. е., знову зруйнували римляни). Ірод залишився в пам’яті нащадків як мстивий і властолюбний “*цар юдейський*”, котрий безжально знищував усіх, у кому вбачав суперників. У християнських переказах з ним пов’язане відоме “*знищення немовлят*” через звістку про народження Ісуса Христа (звідси загальне значення імені Ірод — **лиходій**) [4, с. 461].

Хоча Ірод відомий усьому світу як жорстокий лиходій, він відновив храм Єгови, який збудував **Соломон** майже тисячу років перед народженням Ірода. В іудаїстичних легендах Соломон пов’язаний із демонічною істотою *Ас-модеєм* (одна з “іпостасей” сатани), який допомагає Соломонові будувати

храм і навіть періодично заміщає його на ізраїльсько-юдейському троні [15, I, с. 114–115]. Доли “першого” і “другого” храму Єгови схожі: обидва були зруйновані того самого дня, 9 липня [7, с. 299]. Можливо, з образами цих царів — будівників Єрусалимського храму пов’язані й образи **двох іудейських “месій”**, що прийдуть у “кінці часів” для відновлення храму (вже *третього*), а також як “відновлювачі” єврейського народу, “усмирители” його ворогів, “об’єднувачі” Юдейського та Ізраїльського царств (Іс. 11, 11–16) або, в “універсалістській” перспективі Ісайї, “вожді всього людства”, що підкорять його завоюваннями [15, II, с. 142].

За талмудськими переказами, спочатку очікується, як зазначалося, прихід “*месії, сина Йосифа*”, що відродить Юдейське царство і храм. Ці дії у єврейській історії пов’язані з іменем **Ірода Великого**, серед найближчих родичів якого був і Йосиф, правитель його палацу, а батьком Ірода був Антипатр, що буквально означає “*ворог батька*” (!). Саме Ірод став, після тривалої перерви, “*царем юдейським*”, а відновлений ним храм “за красою й оздобленням... не поступався навіть давньому Соломоновому храму” [7, с. 268, 271]. Після цього очікується поява “*месії, сина Давида*”, який здобуде перемогу над ворожими силами, воскресить свого попередника [15, II, с. 142] і, очевидно, має відновити єдине Ізраїльсько-Юдейське царство, тобто стати вже замість “царя юдейського” — “*царем ізраїльським*”. Останнім таким царем був, як відомо, **Соломон** (син Давида), з іменем якого пов’язаний в іудаїстичних легендах бісівський Ас-модей, а також (що особливо цікаво) відоме з новозавітного Апокаліпсису страшне число — 666 (1 Цар. 10, 18–20; Апок. 13, 18). Однак це число, “*число звіра*”, однозначно пов’язане в християнстві з *антихристом*, тобто ворогом

людства, у Талмуді, за свідченням сучасних авторів, “не має на увазі нічого злого, а означає МЕСІЯ” і “в каббалі, таємній містичній традиції іудеїв, його вважають найдосконалішим числом, пов'язаним із шістьма днями творення і шістьма літерами іудейського імені бога” [12, с. 194].

Певно, не випадково в історії єврейського народу неодноразово з'являлись діячі з претензією на месіанство. Наприклад, одним із найвідоміших таких “месій” був *Саббатай Цеві*, який народився 9 липня (день, коли двічі був зруйнований храм Єгови) 1626 р. і проголосив себе “царем і месією” євреїв у 1666 р. (єдиний у кожному тисячолітті рік, коли три шістки розташовуються поруч), тобто в 40-річному віці (як натяк на 40-літнє блукання євреїв пустелею, яких водив Мойсей). Однак кінець його був водночас і сумний, і комічний: заарештований турецькою владою в Стамбулі (Константинополі) і побоюючись за своє життя, Саббатай разом із дружиною й учнями зрікся іудейства і прийняв іслам. За це він був призначений, як повідомляє єврейський історик С. Дубнов, “брамником у султанському палаці в Андріанополі й дістав ім'я Магомет-Ефенді”. Послідовники лжемесії в іудаїзмі, які залишилися після цих подій, так звані саббатіанці, “вчили, що є два Боги: Творець Всесвіту і Бог Ізраїлю; останній і зійшов на землю в образі Саббатая Цеві” [7, с. 490–491]*. А от Ізраїль, як відомо, дослівно означає “Богоборець” [21, I, с. 190].

Месії ісламу

Образ “месії” (або “*прихованого імама*”) є й у строго монотеїстичному **ісламі**, де відомий **Махді** — “ведена (Аллахом) людина, оновлювач віри напередодні Страшного суду” [15, II, с. 126]. Мусульманська традиція стверджу-

вала, що Махді, який походить від нащадків Мухаммада, з'явиться за кілька років до *Страшного суду*, коли вся земля буде наповнена злом і невір'ям. Він уб'є *Даджжала* (мусульманська паралель християнського *антихриста*, підступного спокусника людей) і встановить на землі царство справедливості, примусово поверне людей на шлях Аллаха, а його нетривале царювання (від 3 до 9 років) буде періодом добробуту (за християнськими уявленнями, *царство антихриста* триватиме 42 місяці, тобто 3,5 року). Після царювання Махді, одночасно з яким на землю повернеться **Іса** (у мусульман ім'я *Ісуса Христа*), почнеться воскресіння мертвих і Страшний суд. При цьому концепція Махді, що є другорядною у *сунітському ісламі*, — одна з догматичних основ іншої гілки мусульман — *шиїтів*. Останні вважають, що Махді спроможний власними силами знищити зло і спрямувати людство на шлях істини. Очевидно, що на формування цих мусульманських уявлень про Махді вплинули передусім месіанські та есхатологічні мотиви *іудаїзму* [15, II, с. 126].

В інших мусульманських версіях кінця часів Даджжала — антихриста знищує Іса — Ісус, що, очевидно, є однією з ремінісценцій *християнського учення*. Даджжал, пов'язаний з *Іблісом* — *дияволом*, з'явиться наприкінці цього світу на чолі величезного війська й установить на землі (крім Мекки і Медини) своє царювання, яке триватиме 40 днів (або 40 років). Іса (у деяких варіантах Махді) уб'є Даджжала — антихриста в нинішній Палестині (де нині розташована держава Ізраїль)

*Так вважають, щоправда, не тільки саббатіанці, а й чимало дослідників Тори (“П’ятнадцять Мойсея”), або Старого Завіту, в якому розрізняють “елоговістичні” й “єговістичні” тексти, що походять від різних імен старозавітного Бога — Елохіма та Єгови (21, I, 16).

[15, I, с. 346]. Іса в Корані названий “Месією”, “Словом Аллаха”, “Духом від Аллаха”, “висловом істини”, а в пізнішому мусульманському переказі сказано про майбутнє повернення Іси — Ісуса на землю (до того він, після свого вознесіння, перебуває на небесах). Він установить царство справедливості. Коран вважає Ісу месією і посланцем, оголошуючи при цьому неправдивими уявлення іудеїв, які вважали богом Узайра*, адже “єдиним богом є Аллах” [15, I, с. 565–566].

Ім'я *Аллах* похідне від Ела, від якого походить також ім'я першого старозавітного Бога — **Елохім** (Єгова з'являється у старозавітних текстах значно пізніше). Ця відмінність особливо помітна в благословенні Ноя своїм сином *Симу* (родоначальнику *семітських* народів) і Яфету (прабатькові *індоєвропейців*), де сказано: “благословенний (Єгова) Симів; нехай розпросторить Бог (Елохім) Яфета, і нехай пробуває в наметах він Симових” (1 М. 9, 26–27). Тут, на думку православних коментаторів Біблії, “Єгова вперше називається власним Богом Сима”, і він, таким чином, є переважно “Богом завіту” (“Старого”, за уявленнями християн), а названий з благословення Яфета Елохім — це “універсальний Владика і Творець світу” [21, I, с. 65–66]. Вартий уваги у зв'язку з цим і старозавітний сюжет про благословення Авраама — прабатька євреїв — первосвященником Бога Вишнього (Усевишнього) Мелхиседеком (тобто “Царем правди”). **Бог Усевишній** (або *Ел-Еліон*, від якого

і походять імена “Аллах” і “Елохім”) — “це ім'я істинного Бога, яке трапляється в інших місцях Св. Письма, що зображують Його як вищу світову силу і верховне панування, що розпросторюється на увесь всесвіт”. При цьому “у таємничому священстві Мелхиседека... і в поєднанні цього священницького служіння з царською гідністю, найповніше виражена трансформуюча паралель між Мелхиседеком і Христом, детально розкрита ап. Павлом (Євр. 7)” [21, I, с. 97–98]. Для прикладу, так вважає і французький дослідник Р. Генон: “Мелхиседек, таким чином, вищий за Авраама” і що “Всевишній (Еліон), котрий є Бог Мелхиседека... вищий за бога Авраама або, іншими словами, перше з цих імен визначає один божественний аспект вищим за інший”, оскільки “безперечно нижчого (Авраама) благословляє вищий (Мелхиседек). Авраам визнає цю перевагу, віддаючи десятину, що означає його залежність” [24, с. 26–27].

Христос-Спаситель

У християнських уявленнях, на відміну від іудаїзму, замість “рятівника” єврейського народу від його ворогів височіє образ **Христа-Спасителя**. Його вважають *спасителем усього людства* від гріхів. З іменем Ісуса Христа почався і прорив (близько 2 тис. років тому, у переддень зодіакальної епохи Риб) *месіанського часу*, оскільки Він прийшов “в останні часи” (1 Петр. 1, 20) і “переміг світ” (Ів. 16, 33), який, як зазначалося, перебував під владою “князя світу цього” і “бога цього віку”. Для перемоги “цього світу” і спокутування всіх гріхів людства Христос приймає *мученицьку смерть* на хресті в Єрусалимі. На цю смерть його прирікають *іудеї* (руками римлян — тодішніх господарів Юдеї), які зажадали від римського прокуратора Понтія Пілата розп'яття

*Ім'я Узайр походить, очевидно, від імені давньоарабської богині Узза, що означає “**всемогутня**”. Саме під таким іменем старозавітний бог об'являвся Авраамові, Ісакові та Якову — Ізраїлю: “Бог всемогутній” (єврейською Ель-Шаддай, або Шадад, — від імені східносемітського бога бурі Адада, якого називали “диким биком гніву” (15, I, с. 39). Про це свідчать також старозавітні тексти: “І з'являвся Я Авраамові, Ісакові та Якову Богом Всемогутнім, але Йменням Своїм “Господь” (Яхве) Я не дався їм пізнати” (2 М. 6, 3).

Ісуса Христа: “А весь народ (іудейський) відповів і сказав: “На нас Його кров і на наших дітей!” (Мт. 27, 24–26). Із новозавітних текстів відомі *викри- вальні промови* Христа до іудеїв: “прав- дивий Мій суд, бо не Сам Я, а Я та Отець, що послав Він Мене! (Ів. 8, 16). Вони ж відказали Йому: “Не родилися ми від перелюбу — одного ми маєм От- ця — то Бога”. А Ісус їм сказав: “Якби Бог був Отець ваш, — ви б любили Ме- не... Ваш батько — диявол, і пожадли- вості батька свого ви виконувати хоче- те. Він був душолюб споконвіку... бо правди нема в нім (Ів. 8, 41–44). Я Світло для світу. Хто йде вслід за Мною, не буде ходити у темряві, але матиме світло життя” (Ів. 8, 12). Оста- точне торжество Христа-Спасителя пов’язують із *Другим Його пришествям*, коли наприкінці часів будуть знищені сили зла, споріднені з дияволом, сата- ною і його знаряддям — антихристом. При цьому християнська апокаліптика знає образ тільки одного Месії — Хрис- та, а образи персонажів “кінця часів”, які приходять послідовно, пов’язують, як відомо, з образами лжепророка й ан- тихриста.

Розглянуті образи різних рятівників людей від зла нашого світу, яке поси- люється, розкривають їхню іноді *про- тилежну природу*. Одні релігійно- міфологічні традиції очікують “благо- го рятівника”, а інші вважають його головним уособленням злого начала. При цьому очевидне зло може сприй- матися прихильниками окремих релі- гійних течій як благо або як таке зло, що є необхідною умовою одержання “блага”. Така сутнісна відмінність між відомими віруваннями закорінена, очевидно, у виборі ще на ранніх стадіях їх формування надприродних істот певної природи, що згодом посідають у своїх adeptів місце верхов- ного або навіть єдиного божества.



Література

1. Авеста в русских переводах / Сост. Й. В. Рак. — СПб: Ж-лы “Нева”, “Летний сад”, 1998.
2. Астрономия / Гл. ред. М. Д. Аксенова. — М.: Аванта+, 1997.
3. Библейская энциклопедия: Пер. с англ. — М.: Рос. Библ. Об-во, 1996.
4. Большой энциклопедический словарь — М.: БРЭ; СПб: Норинт, 1997.
5. Гесиод. Труды и дни / Пер. с греч. В. В. Вересаева. — Иркутск: Дело, 1992.
6. Гностики, или “О лжеименном знаний” / Сост. С. Й. Еремеева. — К.: УЦИММ-ПРЕСС-ИСА, 1996.
7. Дубнов С. М. Краткая история евреев. — Ростов н/Д: Феникс, 1997.
8. Дюк Д. Еврейский вопрос глазами амери- канца: Мое исследование: Пер. с англ. — М.: Центр-книга, 2001.
9. Ершова Г. Г. Древние майя: уйти, чтобы вер- нуться (истоки представлений о модели мира). — М.: Ладомир, 2000.
10. Классики мирового религиоведения: Ан- тология: Пер. с англ., нем., фр. / Сост. А. Н. Крас-ников. — М.: Канон+, 1996.
11. Коран: Пер. с араб. / Предисл. П. Грязне- вича, В. Беляева. — М.: АНС-Принт, 1990.
12. Котрелл М. Тайны древних цивилизаций. Пророчества Тутанхамона. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
13. Лингвистический энциклопедический сло- варь / Гл. ред. В. Н. Ярцева. — М.: Сов. энцикло- педия, 1990.
14. Людство і віра / Авт.-упоряд. Г. Щокін. — К.: МАУП, 2002. — Т. 1.
15. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: Сов. энцикло- педия, 1991.
16. Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. — М.: БРЭ, 1999.
17. Религии мира / Гл. ред. М. Д. Аксенова: В 2 ч. — М.: Аванта+, 1997.
18. Религии мира: Справочник: Пер. с англ. — М.: Бел-факс, 1997.
19. Религиозные традиции мира: В 2 т: Пер. с англ. — М.: КРОН-Пресс, 1996.
20. Ригведа. Избранные гимны / Пер., ком. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. — М.: Наука, 1972.
21. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 3 т. — Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987.
22. Щёкин Г. Культурное разнообразие мира: пути и препятствия. — К.: МАУП, 2003.
23. Щокін Г. Культура і антикультура: хто кого? — К.: МАУП, 2003.
24. Rene Guenon. Le Roi du Monde. — P.: Gallimard, 1958.

Г. В. ЩОКІН, президент Міжрегіональної Академії управління персоналом, Міжнародної Кадрової Академії, заслужений працівник освіти України

КОЛИ ПРИЙДЕ ХРИСТОС-СПАСИТЕЛЬ?

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Невеликий огляд *месіанських* персонажів різних релігійних традицій свідчить, що під ім'ям спасителя людства криються іноді *протилежні образи*, яких, однак, об'єднує одна істотна обставина — вони приходять і діють у “**кінці часів**”. У християнстві це пов'язано з другим і остаточним пришествям **Ісуса Христа**. *Коли це відбудеться?* Відповідь є в **Новому Заповіті**. Учні Христа запитали Його: “скажи нам, — коли станеться це? І яка буде ознака приходу Твого й кінця віку?” Ісус же промовив у відповідь їм: “Стережіться, щоб вас хто не звів! Бо багато хто прийде в Ім'я Моє, кажучи: — “Я Христос”. І зведуть багатьох. Ви ж про війни почуєте, і про воєнні чутки, глядіть, не лякайтесь, бо статись належить тому. Але це не кінець ще. Бо повстане народ на народ, і царство на царство, і голод, мор та землетруси настануть місцями. А все це — початок терпінь породільних. На муки тоді видаватимуть вас, і вбиватимуть вас, і вас будуть ненавидіти всі народи за Ймення Моє. І багато хто в той час спокуситься, і видавати один одного будуть, і один одного будуть ненавидіти... А хто витерпить аж до кінця, той буде спасений! І проповідана буде ця Євангелія Царства по цілому світові, на свідоцтво народам усім. І тоді прийде кінець!.. Тоді, як хто скаже до вас: Ото, Христос

тут чи отам, не йміть віри. Бо постануть христии неправдиві, і неправдиві пророки, і будуть чинити великі ознаки та чуда, що звели б, коли б можна, і вибраних. Оце Я наперед вам сказав. Бо як блискавка та вибігає зо сходу і з'являється аж до заходу, так буде і прихід Сина Людського... І того часу на небі з'явиться знак Сина Людського, і тоді заголосять усі земні племена, і побачать вони Сина Людського, що йтиме на хмарах небесних із великою потугою й славою... Так і ви: коли все це побачите, знайте, що близько, під дверима!.. А про день той і годину не знає ніхто: ані Анголи небесні, ані Син, лише Сам Отець (Мт. 24, 3–36).

В останній старозавітній книзі слов'янської Біблії (у православній редакції) — “**Третій книзі Ездри**” — є вказівки самого *Бога-Отця* про те, що “*нинішній вік*”, створений за часів Адама і зіпсований втручанням *сатани*, “втратив свою юність і часи наближаються до старості, тому що вік поділений на дванадцять частин, і десять частин його і половина десятої частини вже минули, і залишається те, що після половини десятої частини” (3 Езд. 14, 10–12).

Як свідчить сам автор “Третьої книги Ездри”, написана вона через 5 тис. років 3 місяці і 12 днів після створення світу. Якщо припустити, що 12 частин,

на які поділений “нинішній вік”, рівні, то матимемо період тривалістю 526,3 року, а 12 періодів його — це 6315,8 року (це приблизно три зодіакальні епохи). Нині 5764 рік від “створення світу” за літочисленням іудаїзму, до якого належав і сам старозавітний Ездра. Отже, “кінця часів” потрібно очікувати близько 2500 р., тобто до середини нинішнього тисячоліття, на початку епохи Водолія. Після цього, говорить Усевишній, “відкриється Син Мій Ісус з тими, котрі з Ним, і ті, що залишилися, насолоджуватимуться чотириста років” (3 Езд. 7, 28), що є прямою вказівкою обраності істинних християн, що й утворять Царство Боже на землі. “Вони будуть священиками Бога і Христа і царюватимуть із Ним тисячу років” (Об. 20, 6). При цьому “тисяча років” в Об’явленні (Апокаліпсисі) Івана Богослова могла означати не точну цифру, а метафору великої часової тривалості світлого царювання Христа, його Нового Царства.

Друге Пришестя

Християнство, як відомо, виникло у той історичний період, коли відбувся перехід весняного рівнодення в Старому світі із зодіакального сузір’я Овна в Риби, і нинішня зодіакальна епоха Риб у цілому відповідає загальноновживаному нині поняттю “*наша ера*”, що починається від Різдва Христового. Народження Ісуса ознаменувалося, як сказано в Євангелії, світлом Віфлеємської зірки, що вказала новозавітним волхам на народження **Спасителя**. На думку відомого німецького астронома І. Кеплера (1571–1630), “ілюзію” сяючої Віфлеємської зірки могло викликати незвичайне поєднання Юпітера і Сатурна, посилене Марсом у сузір’ї Риб. Таке явище спостерігалось 6 року до н. е., і саме цей рік (а не “нульовий”) багато дослідників визнають нині ро-

ком народження Ісуса Христа [1, с. 81]. Підтверджують цю думку і роки життя Ірода Великого, який помер у 4 р. до н. е., але ще застав народження Христа й учинив відоме “побиття немовлят”.

Друге Пришестя Христа, яке пов’язане у християнській традиції з “*кінцем часів*”, відбудеться, очевидно, вже наступної зодіакальної епохи — *Водолія*, яку сучасні астрономи датують приблизно 2400 роком. Відповідно до біблійної традиції **Друге Пришестя** Месії — Христа відбудеться, коли Сатурн і Юпітер зійдуться в зодіакальному знаку Риб [6, II, с. 393], тобто має повторитися астрономічна комбінація, що супроводжувала першу появу Спасителя. **Коли ж це станеться?** На моє прохання відповідні розрахунки зробив завідувач відділу малих тіл Сонячної системи Астрономічної обсерваторії Київського національного університету імені Тараса Шевченка кандидат фізико-математичних наук **А. Казанцев***. Згідно з цими розрахунками **повторення “небесних знамень”, що засвідчили народження Ісуса Христа, відбудеться в середині травня 2437 року**. Це буде схожим явищем в осяжному майбутньому, коли кутова відстань між Юпітером і Сатурном стане меншою ніж 5° і вони перебуватимуть у сузір’ї Риб. Видиме зближення між цими планетами на відстань меншу як 1° триватиме з 9 по 16 травня. Ці планети буде видно в сузір’ї Риб на південному сході перед світанком для жителів Близького Сходу і з території України. Інших планет поблизу видно не буде. 10 травня 2437 року видима кутова відстань між Юпітером і Сатурном становитиме $0,85^\circ$, що, можливо, і стане датою **ДРУГОГО ПРИШЕСТЯ ХРИСТА!**

* Велику допомогу в організації цієї роботи подав професор М. Ф. Головатий — ректор Міжрегіональної Академії управління персоналом. — *Прим, авт.*

Інші свідчення

На зустріч Христа і його антипода — *антихриста* в середині третього тисячоліття нашої ери, що за есхатологічними християнськими традиціями означає “кінець часів” і прихід якісно нового Царства Божого, вказував і відомий італійський чернець *Йоахим Фіорський*, який жив у XII ст. За його теорією, яка пояснює соціальну історію через призму концепції Святої Трійці, історія людства поділена на *три ери* (кожна з них містить життя 42 поколінь, тобто приблизно 1260 років): Старий Заповіт описує “*Вік Отця*”, коли правили закон і страх; Новий Заповіт — це “*Вік Сина*”, у якому мають правити милосердя і віра; потім настає “*Вік Святого Духа*”, коли на Землі запанує любов. Початком останньої ери Йоахим визначив 1260 рік після Р. Х. Він пророкував запеклі конфлікти і пришестя антихриста. Однак після цих потрясінь (тобто після 2500 р.) настане *ера миру*, запанує духовна еліта [1, с. 137]. На час “кінця світу” вказував у своїх пророцтвах і знаменитий *Нострадамус*, який стверджував, що “у світі, до того як настане велика пожежа, буде багато потопів і великих повеней”, а перед Другим Пришествям Спасителя “супротивники Ісуса Христа і його Церкви стануть численнішими”. Саме ж пришестя Нострадамус датував початком сьомого тисячоліття [8, с. 17]. Це також приблизно середина третього тисячоліття нашої ери, якщо починати відлік від “створення світу”, прийнятого в іудаїзмі і перейнятого католицькою церквою.

Крім християнських джерел, на “кінець часів” у середині третього тисячоліття нашої ери вказують й інші, пов'язані, зокрема, з індійською, монгольською і *тибетською* традиціями. Так, за одним із тибетських пророцтв, світом правитимуть 32 “таємних” царі і

царство кожного триватиме 100 років. Очікується, що останній цар з величезною армією знищить сили зла і в усьому світі настане “золотий вік”. Перший же цар, відповідно до цього переказу, правив під час життя *Будди* (тобто в VI ст. до н. е.) [1, с. 53]. Іншими словами, появи “останнього царя” і настання якісно нового, “золотого” віку також варто очікувати близько середини третього тисячоліття нашої ери.

Отже, якщо наведені вище розрахунки і пророцтва правильні, то до приходу Христа-Спасителя (Його Другого Пришестя) залишилося трохи більше *чотирьохсот років*. Однак ці роки, відповідно до християнських уявлень, не будуть роками мирними, оскільки вони — останній період зміцнення панування антихриста — *ворога людства*. Із цим періодом пов'язано багато різних пророкувань і знамень, що віщують про страшні *катаклізми* “останніх часів”. На думку есхатологів, це стосуватиметься різних міст, країн і народів Землі.

Що буде з Америкою?

За календарем мезоамериканських *ацтеків*, які запозичили традиції і знання своїх попередників (ольмеків, майя, тольтеків та ін.), нинішня, “*н'ята*” ера від “створення світу” має закінчитися (як і попередні чотири) страшними катаклізмами, зокрема землетрусами, внаслідок яких під водою зникнуть значні ділянки суші. Відома і точна дата цієї катастрофи — **23 грудня 2012 р.**, тобто зовсім скоро [1, с. 98].

Зважаючи на ареал поширення мезоамериканських індіанців, які створили найточніший з усіх нині відомих календарів за всю довгу історію людства, логічно припустити, що місцем названої гігантської катастрофи буде насамперед Американський континент, на якому нині панує найодіозніша держа-

ва сучасного світу — **США**. Покликання на це є, очевидно, і в Об'явленні св. ап. Івана Богослова. Це остання книга Нового Заповіту, де йдеться, зокрема, про “засудження великої розпусниці, що сидить над багатьма водами. З нею розпусти чинили земні царі, і вином розпусти її впивались мешканці землі” (Об. 17, 1–2). За цим іменем, відповідно до Апокаліпсису, криється “Вавилон великий”, у ньому багато сучасних дослідників і тлумачів Біблії вбачають **Нью-Йорк** як “новий Вавилон” нашого часу. Сьогодні це “є велике місто, що царює над земними царями” (Об. 17, 18). “Став він оселею демонів і сховищем усякому духові нечистому” (Об. 18, 2), “великою розпусницею” (Об. 17, 1), “земні царі з ним розпусти чинили, а земні купці збагатили від сили розкоші його (міста. — *Ред.*)!” (Об. 18, 3). “Через це одного дня прийдуть кари його, смерть, і плач, і голод, і спалений буде огнем, бо міцний Господь Бог, що судить його! І будуть плакати та голосити за ним царі земні, що з ним розпусти чинили та розкошували, коли побачать дим пожежі його... бо суд твій прийшов однієї години!” (Об. 18, 8–10).

Катастрофа “*нового Вавилону*”, очевидно, буде локальною, а не планетарною, оскільки в Апокаліпсисі сказано, що “і кожен стерник, і кожен, хто плаває на кораблях, і моряки, і всі, хто працює на морі, стали здалека і, бачивши дим від пожежі його, кричали й казали: Котре до великого міста подібне?” Але це “велике місто”, “за одну годину воно спорожніло!” (Об. 18, 17–19). Загибель Нью-Йорка і Каліфорнії внаслідок могутнього землетрусу, як зазначають журналісти, пророкують усі — від Нострадамуса, “який бачив”, як руйнуються “вежі Нового Міста”, до численних проповідників-євангелістів, що називають Голлівуд і Уолл-стрит “Содомом і Гоморрою”,

знищених, як відомо зі Старого Заповіту, за протиприродну сексуальну орієнтацію їхніх мешканців. Є також повідомлення про те, що вчені-сейсмологи пророкують незабаром активізацію тектонічного розламу, що охопить Далекий Схід, Японію, північний схід Австралії і західні береги обох Америк [7].

За Апокаліпсисом, при покаранні “великої розпусниці” буде сигнал усім, хто вірить в *істинного Бога*, “голос із неба, який говорить: Вийдіть із нього, люди мої, щоб не сталися ви спільниками гріхів його і щоб не потрапили в карання його” (Об. 18, 4). Зважаючи на те, що Іван Богослов був християнським Апостолом, логічно припустити, що ця Божя вказівка стосується передусім християн. Важливо і те, що нинішня “*нова еліта*” США, згідно з даними ізраїльського письменника і журналіста *І. Шаміра*, — це непропорційно велика кількість етнічних *євреїв* — традиційних прихильників іудаїзму: “30 відсотків найбагатших людей Америки, 30 відсотків міністрів і банкірів, 20 відсотків професорів університетів, 50 відсотків провідних юристів — євреї” [12]. І далі: “Про що мріяв “єврейський народ”, ми довідаємося зараз, коли євреї стали основною частиною американської еліти, зайняли керівні позиції американського ідеологічного апарату — ЗМІ та університети. Вони керують Америкою, а далі людство охопила глобалізація, неолібералізм і новий тоталітаризм. З'явився світ дуже багатих і дуже бідних, світ агресивних воєн і расизму” [13]. На думку іншого публіциста єврейського походження, нашого земляка Е. Ходоса, нинішня агресивна політика просіоністських США неминуче призведе до *третьої світової війни* (події в Югославії кінця минулого століття і сьогоднішні в Іраку — підтвердження цього), де одним із вирішальних моментів буде напад США на

Росію в 2010 р. [11]. Але, як відомо, людина планує, а Бог керує, і вже наприкінці 2012 р., відповідно до уявлень справжніх господарів Америки — індіанців, її очікують небачені раніше потрясіння. І тоді за одну тільки годину спорожніє “велике місто”, оскільки “твоїм ворожбитством були зведені всі народи!” (Об. 18, 23); “Радій з цього, небо, і святі апостоли та пророки, бо Бог виконав суд ваш над ним!” (Об. 18, 20).

Крах Рима, війни та інші катастрофи

Можливо, знаком приходу кінця “нинішнього віку” є, крім іншого, і пророкування ірландського святого *Малахії*, який народився 1094 року. Йому приписують “*Пророцтво про римських пап*”. Ця праця — на диво точні портрети 112 пап у формі коротких, але містких “девізів”. Наприклад, “від праці Сонця” — такий девіз придумав Малахія для нинішнього Папи *Івана Павла II*, який народився у час повного сонячного затемнення (!). Наступний Папа названий “*слава оливи*” (маслинове дерево вважається одним із символів іудаїзму, що, можливо, побічно вказує на походження майбутнього Папи). За ним прийде, за Малахією, останній Папа (Петро Римський) — *Петро II*, з яким закінчиться інститут папства (яке, як відомо, бере свій початок від ап. Петра). Це пророцтво завершується такими словами: “Місто на пагорбах буде знищене, і страшний суддя судитиме народи” [1, с. 117–118]. Очікувати цього варто вже у цьому столітті, оскільки на римському престолі очікують після нинішнього тільки двох Пап.

Із пророкуванням Малахії співзвучний один із катренів *Нострадамуса*, де сказано, що “після смерті дуже старого Папи буде обраний римлянин квітучого віку”, але “його звинуватять у тому, що він послаблює Святий Престол” (можливо, йдеться про носія “слави оливи”),

однак “він довго протримається, його справа буде небезпечною” [8, с. 113, LVI]. Очевидно, схожі події прогнозує і український вчений *О. Лазарев* у своїй книзі “Расшифрованная Библия, или Реквием цивилизации” [5, с. 18]:

1. На початку епохи Водолія (яку автор відраховує від 2003 р.) почнеться третя світова війна (можливо, її початком є захоплення проізраїльськими США Іраку). Ця війна триватиме аж 27 років і охопить дві третини населення Землі і половину її території: Південну Європу, Північну Африку, Близький Схід, Азію, Росію і Північну Америку. Це буде релігійна війна.

2. У 2054–2068 рр. кілька вулканів вивергнуть в атмосферу величезний уламок поверхні Землі, одна частина якого в Італії, тому Рим і Ватикан загинуть (2054 р.). Від цього удару цунамі затопить Великобританію, Ірландію і східне узбережжя США і Канади.

3. У 2066 р. почнеться і тільки через 20 років закінчиться розкол материкових плит Євразії й Африки. Центр розколу — Егейське море, а лінія розколу — Франція, Італія, Середземне море, ріка Євфрат, Перська затока.

У наступному, XXII столітті Земля, за припущенням *О. Лазарева*, стабілізується і людство знову почне (вкотре?) своє відродження. Усі інші релігії, крім християнської, назавжди зникнуть, а основою майбутньої всесвітньої Церкви стане **православ'я** [5, с. 19]. Цікаво, що зазначена дата загибелі Рима і Ватикану (2054 р.) на 1000 років відстає від часу виникнення католицизму в 1054 р. у результаті розколу, що назавжди роз'єднав Грецьку (Православну) і Римську (Католицьку) Церкви.

Доля України

Доктор наук *О. Лазарев*, коментуючи вже згадувану “Третю книгу Ездри”, переконаний, що саме на “Ізраїль чекає доля Содому і Гоморри” і “розповідь

про ці міста в книзі “Буття” була знаменням майбутньої трагедії”, оскільки “пограбоване місто”, у видіннях Ездри, — “це знищений Єрусалим і весь Ізраїль” [5, с. 653–654, 656]. Мабуть, такі похмурі прогнози українського вченого навіяні старозавітними пророцтвами, зокрема *Єзекїля*, де сказано: “І виведу вас із тих народів, і позбираю вас із тих країв, де ви розпорошені рукою потужною й витягненим раменом та виливаною лютістю. І заведу вас до пустелі народів, і буду там судитися з вами лицем до лиця, як судився Я з вашими батьками на пустині єгипетського краю, так буду судитися з вами, говорить Господь Бог!” (Єз. 20, 34–36). Схожі цитати є і в Новому Заповіті, наприклад, у *Євангелії від Матвія*: “Єрусалиме, Єрусалиме, що вбиваєш пророків та каменуєш посланих до тебе! Скільки разів Я хотів зібрати діти твої, як та квочка збирає під крила курчаток своїх, та ви не захотіли! Ось ваш дім залишається порожній для вас!” (Мт. 23, 37–38).

Відбудуться ці події тоді, “коли ви побачите ту гидоту спустошення, що про неї звіщав був пророк Даниїл, на місці святому, — хто читає, нехай розуміє, — тоді ті, хто в Юдеї, нехай в гори втікають... Бо скорбота велика настане тоді, якої не було з первопочину світу аж досі й не буде” (Мт. 24, 15–16, 21).

“І станеться в цілому Краї, говорить Господь, дві частини в ній витяті будуть, помруть, а третя частина залишена буде у ньому. І цю третю частину введу на огонь, і очищу їх, як очищається срібло, і їх випробую, як випробовується оте золото” (Зах. 13, 8–9). І тоді ці врятовані, відповідно до старозавітного пророка *Захарія*, побачать Того, якого колись розіп’яли: “... І будуть дивитись на Мене, Кого прокололи, і будуть за Ним голосити...” (Зах. 12, 10). Тут, на думку богословів,

йдеться про те, що “єрусалимлянам, які залишаться, слід покаятися і скинути гріховний тягар” [10, II, с. 420]. Оскільки “Христос один раз був у жертву принесений, щоб понести гріхи багатьох, і не в справі гріха другий раз з’явиться тим, хто чекає Його на спасіння” (Євр. 9, 28).

Пророковані катастрофи є знаменнями “кінця часів”, що наближається, і основної події — Страшного суду.

Хто йде на Суд?

Перший і справді *Страшний суд* стався понад дві тисячі років тому в Єрусалимі на горі Голгофа, де, за християнським переказом, був розіп’ятий Ісус Христос, який взяв на себе всі гріхи людей, що увірували в Нього. Своєю мученицькою смертю Христос, таким чином, **засудив гріх** і звільнив вірних від кари за гріхи, сповістив світові про заснування Ним **Нового Заповіту**: “Коли ж каже Новий Заповіт, то тим назвав перший Старим (тобто Старим Заповітом. — *Г. Ш.*). А що порохнявіє й старіє, те близьке до зотління” (Євр. 8, 13). “Бо кінець Закону Христос” (Рим. 10, 4) і “немає тепер жодного осуду тим, хто ходить у Христі Ісусі не за тілом, а за духом, бо закон духа життя в Христі Ісусі визволив... від закону гріха й смерті. Бо що було неможливе для Закону, у чому був він безсилий тілом, Бог послав Сина Свого в подобі гріховного тіла і за гріх осудив гріх у тілі” (Рим. 8, 1–3). Але правдиві християни “не в тілі, але в дусі, бо Дух Божий живе в вас. А коли хто не має Христового Духа, той не Його” (Рим. 8, 9).

За християнськими переказами, *юдеї*, що розіп’яли руками римлян Ісуса Христа, який узяв на себе всі гріхи тих, що увірували в Нього, відійшли від *Бога-Сина* і звістованого ним Нового Заповіту. Утім, сліди такого від-

ходу є й у Старому Заповіті. Вони стосуються *Бога-Отця*, від якого давні євреї, якщо вірити переказу, відійшли ще за часів суддів: “І сказав Господь до Самуїла: Послухай голосу того народу щодо всього, про що він сказав тобі, бо не тобою вони погордували, але Мною погордували, щоб Я не царював над ними” (1 Сам. 8, 6–7).

Розп'яття Ісуса Христа відбулося в п'ятницю, 14 Нісана (коли іудеї святкували свій Великдень), а *Воскресіння Його* — на третій день, у неділю, 16 Нісана. При цьому іудеї святкують свій Песах, згадуючи вихід з Єгипту, коли вони кров'ю *вбитих агнів* позначали двері своїх домівок і потім з'їдали цих жертвних ягнят (2 М. 12, 3–14) — так повелів їм “Господь, Бог євреїв” (2 М. 9, 13). Отже, іудеї святкують Песах закланням агня, а християни відзначають *Великдень* як Воскресіння Христа, що у християнській традиції іменується “*Божий Агнець*” [2, с. 376].

Образ Агня, відповідно до різних релігійно-міфологічних традицій світу, підкреслює зв'язок із Сонцем та іншими божествами солярної і взагалі *світлої природи*. Агнець, наприклад, є образом чистої жертви *богу Сонця, вогню*, а жертвоприношення кози, *козла* чи *чорної вівці* — для божеств підземного царства, злих духів, щоб вони змилосердились [6, II, с. 237].

Простежується також зв'язок козла з *божествами грози*, де козел є зооморфним символом блискавки і грому [6, I, с. 663]. Важливо, що в день відпущення гріхів, єдине іудейське свято, коли первосвященик входив із дарами у “святая святих”, храм Єрусалимський, і ділив свої жертви (двох козлів) на рівні частини — для Єгови й Азозеля (диявола), що живе в пустелі [3, с. 22]. При цьому, за іудейським законом, козу (козла) вважали твариною чистою (5 М. 14, 4), її жерт-

ували за гріхи (звідси відомий вислів “козел відпущення”: 3 М. 16, 8–10) [2, с. 402], а християнські апостоли вважали неможливим, “щоб кров биків та козлів здійснювала гріхи” (5 М. 10, 4).

Про козлів і овець згадується й у Новому Заповіті, де сказано, що в “кінці часів”, “коли ж прийде Син Людський у славі Своїй і всі Ангели з Ним, тоді Він засяде на престолі слави Своєї. І перед Ним усі народи зберуться, і Він відділить одного від одного їх, як відділяє вівчар овець від козлів. І поставить Він вівці праворуч Себе, а козлята — ліворуч. Тоді скаже Цар тим, хто праворуч Його: Прийдіть, благословенні Мого Отця, посядьте Царство, уготоване вам від створення світу... Тим, хто ліворуч: Ідіть ви від Мене, прокляті, у вічний огонь, що дияволові та його посланцям приготований... І ці підуть на вічну муку, а праведники на вічне життя” (Мт. 25, 31–46). Ісус Христос казав своїм послідовникам про те, що вони **НЕ БУДУТЬ СУДЖЕНІ** в “кінці часів”, а, навпаки, будуть судити разом із ним “*дванадцять колін Ізраїлевих*” (давньоізраїльський союз складався, згідно зі старозавітною традицією, із 12 племен, чи “родів”) (Мт. 19, 28). “По правді, поправді кажу вам: Хто слушає слова Мого і вірує в Того, Хто послав Мене, життя вічне той має, і на суд не приходить, але перейшов він від смерті в життя” (Ів. 5, 24). На думку православних коментаторів Біблії, “ці слова абсолютно зрозумілі — суд не буде загальним”, і істинні християни, відповідно до пророцтв, будуть врятовані від Страшного суду [10, III, с. 390].

* * *

Отже, відповідно до християнського вчення, істинних послідовників Ісуса Христа не будуть судити, навпаки, вони успадкують Царство Небес-

не, як сказано в **Нагорній проповіді** тим, хто блаженний (*блаженні* — це “люди, для яких приготоване вічне спасіння і блаженство” [10, III, с. 81]). “Блаженні вбогі духом (тобто смиренні. — *Г. Щ.*), бо їхнє Царство Небесне. Блаженні засмучені, бо вони будуть утішені. Блаженні лагідні, бо землю впадкують вони. Блаженні голодні та спрагнені правди, бо вони нагородовані будуть. Блаженні милостиві, бо помилувані вони будуть. Блаженні чисті серцем, бо вони будуть бачити Бога. Блаженні — миротворці, бо вони синами Божими стануть. Блаженні вигнані за правду, бо їхнє Царство Небесне. Блаженні ви, як ганьбити та гнати вас будуть і будуть облудно на вас наговорювати всяке слово лихе ради Мене. Радійте та веселіться, нагорода-бо ваша велика на небесах... Ви сіль землі... Ви світло для світу” (Мт. 5, 3–14).



Література

1. *Альманах* непознанного: Пер. с англ. — М.: Ридерз Дайджест, 2000.
2. *Библейская энциклопедия*. — М.: Терра, 1990.
3. *Брафман Я.* Книга Кагала. Всемирный еврейский вопрос. — СПб., 1888.
4. *Васильев Л. С.* История религий Востока. — М.: Университет, 1999.
5. *Лазарев А. С.* Расшифрованная Библия, или Реквием цивилизации. — К.: А.С.К., 2002.
6. *Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. /* Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: Советская энциклопедия, 1991.
7. *Полещук Й.* Лики Апокалипсиса // Інтересна газета. — № 2 (113). — 2003.
8. *Пророчества* Мишеля Нострадамуса: Пер. с фр. — К.: Лыбидь, 1991.
9. *Старцы о последних временах: Вып. 3.* — К., 2002.
10. “Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 3 т. — Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987.
11. *Ходос Э.* Еврейский удар. — Харьков, 2003.
12. *Шамір І.* Голокост як вдалий гешефт // ПЕРСОНАЛ. — № 9. — 2003.
13. *Шамір І.* Війна навесні // ПЕРСОНАЛ. — № 4–5. — 2003.
14. *Щокін Г.* Ранок тисячоліття... Яким буде вечір? // ПЕРСОНАЛ. — № 10. — 2001.

ІЛАРІЙ (Е. С. ШИШКОВСЬКИЙ),
архімандрит, канд. богослов'я, доц.,
завідувач кафедри теології та релігієзнавства МАУП

ОСОБИСТИЙ ВИМІР ЗАСВОЄННЯ ДУХОВНИХ ЦІННОСТЕЙ ПРАВОСЛАВ'Я: СВОБОДА ТА АВТОРИТЕТ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

***“...Якщо хто хоче йти за Мною,
нехай зречеться себе, і візьме хрест
свій та йде за Мною”.***
(Мф. 16, 24)

Сьогодні стає очевидним, що оздоровлення соціальної обстановки в нашому суспільстві неможливе без консолідації суспільного світогляду, без умиротворення масової свідомості. У свою чергу, таке умиротворення можливе лише в рамках ясної і зрозумілої національно-державної ідеології, що містить у собі фундаментальні етичні цінності і моральні орієнтири — ідеали народного буття. Ці ідеали неминуче укорінені в релігійній сфері людської свідомості, бо тільки релігія претендує на те, щоб берегти в собі абсолютну Істину, і, як наслідок, саме вона дає ясні і непорушні відповіді про добро і зло, про чесноти і вади, нарешті — про значення людського життя.

Народ, що втратив віру, не має чітких життєвих орієнтирів, втрачає свою життєздатність. Суспільство починає деградувати, поступово вироджуючись. Розмірковування про “загальнолюдські цінності”, про “рівність” і “володіння рівним правом на Істину” всіх релігій об’єктивно ігнору-

ють всю багатовікову історію нашого народу, що намагався реалізувати у своєму житті саме православний етично-релігійний ідеал.

Руйнування традиційних релігійних основ послідовно спричиняє руйнування самої нації і є закономірністю, властивою для етносу, який вироджується. Таким чином, народ, що втрачає віру, на якій він виховувався протягом своєї історії, втрачає врешті власне існування як окремої нації.

Втрата православних цінностей, які для нашого народу були непорушні, є надломом внутрішньої самосвідомості і стосовно нації, і стосовно кожного окремого її представника. Ось як коментує це сучасний політолог З. Кара-Мурза: “Ідеократичне” суспільство — складна, ієрархічно побудована конструкція, яка тримається на декількох священних, непорушних ідеях-символах і на відносинах авторитету. Втрата пошани до авторитетів і символів — загибель. Якщо супротивнику вдається

вбудувати в ці ідеї руйнуючі їх віруси, то перемога забезпечена”.

Людина, як істота психофізична, не може ігнорувати свою духовну компоненту. Особливо очевидно це виявилось в нашому недавньому атеїстичному минулому, з його повною нездатністю задовольнити навіть найелементарніші духовні запити людини. Водночас шкала цінностей сучасного західного постхристиянського ліберального суспільства, з його філософією гедонізму, духовно дезорієнтує людину. Через те, що “правильне воцерковлення і духовне зростання під омофором Православ'я вимагає упокорювання, визнання власної етичної недосконалості і внутрішньої душевної праці”, сучасна людина свої духовні питання (якщо вони у неї виникають) здебільшого намагається задовольнити через залучення до різноманітних окультичних течій і сект.

Отож виникає питання: “Що робити?” Одвічне питання нашої інтелігенції, що завжди інтерпретувалося як “у чому сенс життя?” Про правильність постановки цього питання на шляху з'ясування сенсу істинного життя розмірковує З. Франк: “В основі її, незважаючи на всю її збоченість і духовну недостатність, поза сумнівом, лежить глибоке і вірне, хоча і смутне, релігійне відчуття. Несвідомими коренями своїми вона сполучена з християнською надією “нового неба і нової землі”. Вона правильно усвідомлює факт безглуздя життя в його нинішньому стані і праведно не може з ним примиритися; незважаючи на це фактичне безглуздя, вона, віруючи в можливість знайти сенс життя або здійснити його, тим самим свідчить про свою, хоча і несвідому, віру в начала і сили вищі, ніж це емпіричне життя”.

Православ'я, як Церква Христова на землі, з моменту Хрещення Русі завжди було тим інтегруючим чинником, основним стрижнем, навколо якого об'єднувалося суспільство в кризові, найважчі періоди своєї історії. Церква, як зазначає В. Лось-

кий, не “від світу, але вона в світі і для світу, так само як Христос не від світу, але прийшов у світ заради світу”. Христос для того і створив Церкву, на яку поклав особливу місію в світі, щоб за допомогою Її світ був вирваний із тьми помилок і тенет зла, осяваючись світлом Божественної істини.

Церква не є замкнутою структурою. Для Неї характерна гранична відкритість для світу — свої духовні цінності Вона пропонує кожному. Православна Церква у своєму служінні прагне освятити всі сфери життя, всі форми людської творчості, всі види діяльності, оскільки Вона володіє духовною силою, здатною перемогти у світі сили зла, що прагнуть до загального руйнування. У своєму прагненні освячення Вона допомагає як окремій особі, так і всьому суспільству звільнитися від усіх онтологічних, етичних, соціальних негараздів, взагалі від усіх аномалій, зумовлених недосконалою людською природою.

Відповідаючи на питання про значення людського життя, Церква пропонує глибоке осмислення буття, допомагаючи людині відкрити вічну сутність речей. Вона показує, що перспектива вічності не робить людське життя пасивним, усуненим від повсякденних турбот і обов'язків, додаючи цією перспективою діяльності людини вищого значення і відповідальності. Церква закликає жити осмислено, укорінюючи в людській свідомості наявність у структурі буття вищого і освячуючого початку, який здатний перетворити як внутрішній світ особи, так і весь навколишній світ.

Православна Церква завжди невідривно від народу переживала важкі часи випробувань, коли були порушені самі етичні основи життя суспільства. Отже, і зараз, не нав'язуючи нікому своїх світоглядних позицій, Св. Церква може допомогти суспільству правильно оцінити і зрозуміти ті життєві обставини, в яких воно опинилося в останні десятиріччя і вказати шляхи виходу з них.

Крім того, на Церкву вже історично покладається завдання допомогти суспільству повернути його історичну пам'ять, самосвідомість, загублені духовні традиції, що утворюють протягом сторіч безцінне народне багатство. Тут доводиться говорити про складність цього завдання, оскільки звернення до духовних традицій — це звернення до духовності, поняття якої є досить розмитим, незважаючи на дискусії, що ведуться в суспільних колах.

Питання про духовне життя є основним для кожної людини, оскільки саме вона, врешті, визначає характер, напрям і розумність всієї його діяльності. А. І. Осипов, розглядаючи історичний досвід людства, зауважує: “Правильне духовне життя несе в собі здорове в усіх відношеннях життя, є джерелом того благоденствування, до якого природно прагне кожна людина і кожне суспільство. Навпаки, порушення духовних законів невідворотно приводить до руйнування всього ладу життя на всіх рівнях — особистому, сімейному, суспільному”.

З поняттям духовного життя в християнстві нерозривно пов'язано поняття свободи людини. Тут найважливішими є три основні поняття свободи:

— метафізична, яка виражається у внутрішньому самовизначенні людини перед лицем вибору, і насамперед між добром і злом. Під нею розуміють одну з найфундаментальніших людських властивостей — свободу волі. Над нею не владний ніхто: ні інша людина, ні суспільство, ні демони, ні ангели, ні Сам Господь Бог. Преп. Макарій Єгипетський пояснює це таким чином: “Ти був створений за образом і подобою Божою, тому що, як Бог вільний і творить, що хоче... такий вільний і ти”;

— соціальна, що означає сукупність прав людини в суспільстві і державі. Це проблема зовнішніх свобод людини в навколишньому світі, що регламентується законами, звичаями, релігією і загальноприйнятою мораллю;

— духовна, означає владу людини над своїм егоїзмом, своїми пристрастями, гріховними відчуттями і бажаннями, іншими словами, — над самою собою. Така свобода здобувається лише при правильному духовному житті, що робить віруючого здатним до спілкування з Богом. Відмінність духовної свободи від свободи волі виразив І. Кант: “Під свободою в космологічному значенні я розумію здатність самовільно починати стан. Свобода в практичному значенні є незалежність волі від примушення чуттєвості”.

Проте таємниця людської свободи вирішується не в її визначеннях, а в слідуванні за Христом, в Якому таємно поєднуються свобода й істина: “Де Дух Господень, там свобода” (2 Кори. 3, 17), “Пізнайте істину, і істина зробить вас вільними” (Ін. 8, 32), “Я є шлях і істина і життя” (Ін. 14, 6). Таким чином, справжня свобода — це не просто потенційна можливість вибору, а його реалізація. Заперечення про те, що вчення Церкви обмежує свободу людини, є некоректним, оскільки будь-який здійснений вибір обмежує свободу, що розуміється як самоволя або тільки теоретично як можливість вибору.

Пошук найістотніших ознак і властивостей істинної духовності як правильної реалізації людської свободи, які дали б змогу відрізнити її від усіляких видів лжедуховності, містицизму, омани — завдання винятково важливе. Розмаїття так званих духовних шляхів життя, які пропонуються сьогодні, — наочна ілюстрація цього.

Безумовно, найважливішим критерієм тут може бути тільки авторитет Церкви. Слова ап. Павла: “Церква є стовп і утвердження істини” означають не те, що Церква проголошує істину, а що Вона містить її в істинності Своїй і лише через це проголошує. Соборність Церкви, як загальне життя в єдиній Істині, причетність Тілу Христовому, в якій діє Дух Святий, виражає перебуванням в цій Істині не абстрактно-теоретичне пізнання, а конкретно-релігійне буття, вказуючи тим самим шляхи істин-

ної духовності як взаємозв'язки благодаті Божої і людської свободи.

Взаємовідношення ж Божої благодаті і людської свободи таке, що “благодать Божа не обмежує свободи людини, не діє на неї непереборно. Бог пробуджує в кожній людині бажання добра, хоча людина може опиратися благодаті. Бог дає можливість здійснити добре бажання на ділі, і, не обмежуючи свободи, утверджує в чесноті”.

Вступ людини до Церкви Христової можливий лише за умови вільного прийняття і засвоєння Євангельської благодаті слова Божого. В самому акті навернення не може бути і мови про насильство чи будь-яке обмеження етичної свободи. Православна Церква завжди стояла на цих позиціях у справі місіонерства.

Одним з численних свідчень цього може бути повчання константинопольського патріарха Миколи Містика (914–916 рр.): “Якщо ти бачиш, що вони (варвари-язичники) на щось обурюються, перенось це терпляче. Що ж до підвладних тобі, можна вдаватися до більш суворих заходів, а неподобностей не слід допускати жодним чином. Коли ж ідеться про тих, хто володіє великими можливостями створювати перешкоди у справі спасіння всього народу, необхідно розрахувати, хоча би як суворо поводитись з ними, не втратили їх, до краю розлютивши і повністю збурюючи проти себе і верхи, і низи. У тебе перед очима безліч прикладів людської поведінки: і лікар часто відступає перед тяжкістю захворювання, і керманіч не намагається понад можливе вести свій корабель проти течії, і той, кому доручено командування, часто навіть проти бажання підкоряється натиску війська... Як учитель, вимушений знести неслухняність учнів, щоб не піддаватися їх дурним і безглуздим витівкам, пощадить безсоромність неслухняних учнів і піддасться їм на якийсь час, аби вони все-таки слухали урок”.

На думку свт. І. Златоуста, ті, хто не прийняв Євангельського благовістя, самі винні в неприйнятті благодаті Божої:

“Бог готовий спасти людину, але не примушує. Ті, хто не покоряється волі Його, залишаються в погибелі”.

Проф. М. М. Тарєєв, пояснюючи слова ап. Іоана Богослова: “Той, хто боїться, не довершений у любові” (1 Ін. 4, 18), пише: “Насильством, примушенням не можна змусити людину любити. Вона все зробить під тиском, виконуватиме всі обряди, буде сповідувати вустами, надасть всяку слухняність, тільки серце закриє, і тим міцніше, чим сильніше тиснути на неї. Вона може любити тільки вільно”.

Ще різкіше про це говорить прот. С. Булгаков: “Необхідність сліпої покори зовнішньому авторитету для всіх, як би його не прикрашали, є система духовного рабства, яка несумісна з християнською свободою”.

Таким чином, Православне вчення і світогляд розкривають глибоко діалектичний характер свободи. З таємницею свободи як дару Божого пов'язується таємниця людського буття взагалі, таємниця етичного закону, таємниця любові до людини і до Бога, таємниця відповідальності людини перед судом совісті і судом Божим, таємниця її виправдання і спасіння.



Література

1. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. — К., 2000. — С. 28.
2. Иоанн (Снычев), митр. Русь соборная. — СПб., 1995. — С. 155.
3. Смысл жизни. Антология. — М., 1994. — С. 579.
4. Лосский. Соблазны церковного сознания // Вестник Западно-Европейского Экзархата, 1950. — № 1. — С. 17.
5. Осипов А. И., проф. Путь разума в поисках истины. — М., 2002. — С. 314.
6. Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. — ТСЛ, 1904. — С. 121.
7. Кант И. Сочинения. — М., 1964. — Т. 3. — С. 478.
8. Платон, архим. Православное нравственное богословие. — М., 1855. — С. 59.
9. Иванов С. А. Византийское миссионерство. — М., 2003. — С. 189.
10. Иоанн Златоуст, свт. Творения. — СПб., 1897. — Т. 3. — С. 148.
11. Тареев М. М., проф. Христианская свобода. — Сергиев Посад, 1908. — С. 122.

П. ФУРТУНЭ,
преподаватель Кишиневской
Духовной Академии, д-р ист. наук

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ И ПРАВОСЛАВИЕ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Термин “глобализация” прочно вошел в научный и политический лексикон, однако понимают его по-разному. Существует великое множество определений, но, к сожалению, ни одно из них не может дать исчерпывающий ответ: что же такое глобализация? Чаще всего глобализацию связывают с качественно новыми уровнями интегрированности, целостности и взаимозависимости мира. Этот процесс объективен и является следствием научно-технической революции (НТР), произошедшей во второй половине XX столетия.

“Глобальный мир” глобален прежде всего и главным образом в следующих отношениях:

1. Благодаря стремительной информационной (телекоммуникационной) революции, в том числе в области сетевых технологий, мир сжался, стал коммуникационно тесным, доступным, пронизываемым в невиданной прежде мере. Тем самым в последней трети XX века достигнут принципиально новый уровень коммуникационного охвата планеты.

2. За последние три десятилетия XX века мир покрылся планетарной, но непрочной, нестойкой к потрясениям “пленкой” международных финансовых рынков. Непрерывное движение частного капитала и всевозможных финансовых

инструментов (производные ценные бумаги и пр.), деятельность возникших в недавнее время хедж-фондов, которые практикуют займы под залог ценных бумаг и игру на валютных курсах, — все это носит теперь, в отличие от еще недавнего прошлого, действительно глобальный характер. Многомиллиардные суммы благодаря телекоммуникационным технологиям в считанные секунды и 24 часа в сутки перебрасываются из одной части света в другую, циркулируя в едином планетарном контуре. Так, по оценкам, только в конце 90-х годов XX века сумма годовой покупки и продажи валюты в рамках игры на разнице курсов и процентных ставок достигла 400 трлн долларов.

Следствием всего этого стала возможность лучше и быстрее концентрировать ресурсы в международных масштабах на наиболее перспективных направлениях и на решение общих для человечества проблем; устранять барьеры, препятствующие движению технологий, интеллектуальной собственности, информации и квалифицированной рабочей силы или, наконец, укреплять межнациональные и межгосударственные связи, так называемый “диалог культур”. В таком контексте глобализацию можно только приветствовать.

Полезность создания межгосударственных союзов, имеющих целью объединение усилий в политической, экономической, экологической областях, помощь жертвам агрессии и решение глобальных проблем человечества — самоочевидна. О полезности развития межгосударственных связей говорится и в Основах социальной концепции Русской и Украинской Православных Церквей. Следовательно, нельзя отвергать возможность участия Церкви в этих процессах.

Однако у глобализации есть и обратная сторона “медали”, когда под лозунгом создания мирового рынка, установления правового порядка и демократии скрывается на самом деле стратегия определенных стран и коалиций, направленная на порабощение менее развитых стран.

Многие транснациональные субъекты, и прежде всего ТНК (транснациональные корпорации), сильнее влияют на ситуацию в мире, чем большинство современных государств. Все это создает жесткие рамки, в которых функционируют национальные экономики, во многом определяет их динамику.

В конечном счете транснационализация приводит, в перспективе, к своего рода “растворению” наций и государств в новых, более сложных международных структурах.

Российский философ Петр Щедровицкий отмечал: *“Сегодня происходит другой процесс, который можно назвать постнациональным. Дело не в том, что люди живут между нациями. Дело в том, что все нации начинают жить в новом пространстве, они все теряют старую форму, старую границу, перемешиваются друг с другом, и формируется постнациональное пространство... В этом мире миров нужно действовать, опираясь на совершенно другие принципы и методы управления”*.

Источником беспокойства является прежде всего слабо контролируемые государствами транснациональные субъекты, действующие, как правило, на основе недемократических процедур. Неясно, как можно поставить под эффективный демократический контроль международные механизмы, призванные регулировать их деятельность. Эту проблему четко сформулировал А. Неклесса. *“Глобализация социального пространства... — писал он, — заметно снижает возможности национальных государств (то есть, в идеале, общенародно избранных правительств) действительно влиять на те или иные тенденции и явления, особенно в сфере неправительственных транснациональных институтов... Однако нынешняя “модель планетарных пропорций” постепенно выстраивает на глобальных просторах собственную весьма специфичную властную конструкцию, явно ограничивающую возможности отдельных государств и обществ защищаться от гегемонии “новой универсальности” с использованием привычных национальных институтов и инструментов публичной политики”*.

Если глобализация приводит к несомненному экономическому прогрессу и развитию в различных областях, этот прогресс далеко не равномерный и создает привилегированные зоны, все больше увеличивая разницу как на национальном, так и на международном уровне между богатыми и бедными, между процветающими государствами и странами, по инерции именуемые “развивающимися”.

Наряду с этим глобализация характеризуется и стремлением промышленно-развитых стран Запада всемерного насаждения в экономически менее развитых государствах собственной модели цивилизации в качестве универсальной доминанты общественного развития, путем искоренения традиционных куль-

турных и духовных приоритетов, с применением экономических и политических рычагов давления для установления полного контроля над ними.

Таких примеров тысячи. Зависимость бюджета многих стран от влияния МВФ и зарубежных инвесторов нередко лишает правительства этих стран выбора, а порой и возможности контроля над ситуацией в собственной стране.

Глобализационная перспектива имеет существенные преимущества и часто очень удобна для властной элиты. Раньше власть “отвечала за все”, а сегодня она может перекладывать с себя значительную часть ответственности на неопределенные “силы мировой экономической системы”. Если принимаются какие-то непопулярные решения о закрытии предприятий или о сокращении расходов на социальные программы — их всегда можно оправдать ссылками на “необходимость оставаться конкурентоспособными в новой мировой экономике”.

Цены (в том числе и на мясо) диктуются мировым рынком: если какое-либо правительство пытается субсидировать производителей мяса, то его (это правительство) моментально вызывают в суд ВТО и обвиняют в нарушении правил свободной конкуренции. Что касается зарплаты, то здесь правительство вообще ничего сделать не может; владельцы же бизнеса говорят рабочим: “Мы не можем работать себе в убыток. Если вам что-то не нравится — перенесем предприятие в Китай”. В общем, забастовщики остаются ни с чем, а с власти взятки гладки.

Человеческий фактор, право и справедливость занимают, таким образом, последнее место в списке правительственных приоритетов, особенно, когда речь идет о западных кредитах.

В случае сопротивления западным “советам” и рекомендациям попытки

самостоятельного решения внутренних проблем пресекаются не только экономическим, но нередко и силовым давлением.

Таким образом, глобализация является, по своей сути, новой формой всемирной диктатуры. Во главе этого движения стоят, несомненно, США. Стоит вспомнить фразу бывшего президента Соединенных Штатов Б. Клинтона, сказанную на встрече “большой семерки” в Денвере (1996 год): “Глобализация — это Америка!”

Мы можем констатировать, что становление монополярного мира под эгидой стран Запада во главе с США является исторической реальностью.

К сожалению, даже такая структура международной безопасности, как ООН, оказалась неспособной адекватно реагировать на глобальные вызовы мировой цивилизации. В результате военные агрессии США против Югославии и Ирака были совершены без санкции Совета Безопасности ООН. Фактически ООН превратилась в аналог Лиги Наций, потерявшей всякое влияние и исчезнувшей с исторической арены накануне Второй мировой войны.

В то же время очевидно, что глобализация — явление закономерное, объективное и неизбежное. Хотим мы того или нет — сами выступаем в роли активных участников этих процессов. Но надо помнить, что вместе с высокоразвитыми западными технологиями нам навязываются и западные стандарты жизни, фундаментом которых является секуляризация, а также связанная с ней вседозволенность, которой там подменяется идея свободы.

Достигнув действительно значительных достижений в сфере материальной культуры, западный мир оторвался радикально от своих духовных, христианских корней. Это, в свою очередь, повлекло за собою утерю подлинных социально-нравственных ориентиров. Сви-

детельство тому — господство сугубо потребительских норм и ценностей, крайний экономический эгоизм и культ силы, которые совершенно неподвластны социальным и религиозным институтам.

Поэтому нынешнее состояние народов Европы, традиционно исповедующих католицизм и протестантизм, позволяет нам утверждать, что сама Европа нуждается в духовном возрождении.

Разрушающие последствия потребительской западной культуры опасны не только для телесного, но, что самое страшное, для духовного здоровья человека: *“...ибо хорошо благодатию укреплять сердца, а не яствами, от которых не получили пользы занимающиеся ими”* (Евр. 13,9).

Именно в “укреплении сердец” и соединении восприятия современного мира с вечной правдой Христовой и состоит задача Православной Церкви, ибо не можем, не должны бежать от социальной, политической, культурной и религиозной действительности. Господь наш велел: *“идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари”* (Мк. 16, 15).

Церковь может и должна судить мир, но судить о состоянии мира в свете открытой ей истины. Опыт современности показал, что мудрость тех, кто слепо верил в прогресс цивилизации, понимаемый как процесс неограниченного эконо-

мического роста, как ненасытное обогащение, обернулась безумием. Призвание Православной Церкви заключается и в том, чтобы напомнить правительствам и народам о христианском видении мира и человека, о духовных законах жизни человека, созданного по образу Божественного бытия.

Иными словами, Церковь не должна самоизолироваться от процессов глобализации. Это был бы путь добровольного изгнания, столь выгодный западной цивилизации, и без того делающей все возможное для ослабления позиции Православной Церкви в традиционно православных государствах с целью нейтрализации таким образом последнего барьера на пути к культурной и духовной ассимиляции целых народов.

Только истинные ценности могут противостоять губительному влиянию западной цивилизации и растворению в бушующем океане глобализации. Ибо сказано: *“...то, что имеете, держите, пока приду”* (Откр. 2, 25).



Литература

1. Богомолов О. Т. Вызов мировому порядку // Независимая газета. — 2000. — 27 января. — С. 3.
2. Щедровицкий П., Своя земля // Эксперт. — № 1–2 (214). — 2000. 17 января. — С. 81.
3. Неклесса А. И. Конец цивилизации, или зигзаг истории // Постиндустриальный мир: Сб. 1. — М.: МОНФ; ИМЭМО РАН, 1999. — С. 43.

Раде ФИЛИПОВИЧ,
доктор, академик МКА
(Сербия и Черногория)

КОСОВО — ДУХОВНАЯ СТОЛИЦА СЕРБОВ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Область Рашко-призренской епархии на протяжении веков являлась эпицентром народной и церковной жизни сербского народа. Такой она остается и поныне, несмотря на многочисленные разорительные набеги завоевателей. На этих территориях и поныне сосредоточена наиболее значительная часть достижений церковного зодчества, искусства и письменности сербского народа, которые создавались им на протяжении своего исторического развития.

Эти вотчины христианского, православного, “святосавского” характера и сегодня говорят о том, что создавались они с осознанием непогрешимого и вечного мерила достоинств человека и его деяний, а также достоинств деяний народа.

Вотчины Косово сегодня разрознены в среде своих изгнанных верующих. Сегодня только православные сербские священники и монахи осознают свою ответственность пред Богом и историей и поднимаются на защиту духовного и биологического естества сербского народа в Косово и Метохии.

Мы убеждены, что пока объективно не будет изложена истинная суть косовской проблемы, до тех пор невозможно будет найти ее настоящее и праведное разрешение для двух народов, сербско-

го и албанского, которые историей и судьбой связаны не только в прошлом, но и сегодня и в будущем. Вещи необходимо называть своими именами, и не только из уважения к собственному достоинству, но также из уважения к другому какому-либо народу, из-за заботы о его будущем и о его судьбе и совместном сосуществовании с ним на одних территориях.

Возможно, кто-то скажет, что наше видение Косово является “мифом” или даже “негативным мифом” сербского народа. Скорее всего, это те люди, которые так и не смогли заглянуть в душу сербского народа и понять историческую суть. Необходимо, чтобы и вчера, и сегодня, и завтра понятным оставалось следующее: для сербского народа нет драгоценнее слова, чем слово КОСОВО, нет драгоценнее действительности, нет драгоценнее святыни — ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем. Для сербского народа вопрос “Косово” — это не просто биологический вопрос или вопрос исключительно “области”, “края” или “республики”. Это нечто несравнимо более значительное и высшее. Понятие “сербство”, как сказала мудрейшая сербская поэтесса Исидора Секулич, состоит не только в словах “хлеб”, “школа” и “государство”, но в пер-

вую очередь в слове “Косово”. Вопрос Косово — это вопрос духовного, культурного и исторического самосознания сербского народа — 700-летняя история существования данного вопроса, реальное присутствие в нашем прошлом, настоящем и будущем Печкой патриархии, монастырей Дечаны и Грачаница, мучеников из Косово и сербского косовского завета и его системы ценностей. Косово остается нашей памятью, нашим очагом и фокусом нашего естества. Отнять у одного народа его память — это означает убить его и духовно уничтожить. Необходимо, чтобы это осознал каждый, а вместе с этим и наши вековые соседи — албанцы.

Со времен Косовского боя 1389 года и до сегодняшнего дня сербский народ борется за свою определенность, за свое право находиться и существовать на этих территориях. И в тот момент, когда, казалось бы, битва раз и навсегда выиграна, Косово перестало быть нашим — и мы перестали быть тем, что мы есть. Сербский народ гасит свои вековые очаги и бежит от них. Почему?

Не только для нас, но и для любого здравомыслящего человека необъяснимым остается тот факт, что против сербского и неалбанского населения в Косово и Метохии действительно последовательно проводится планомерный геноцид. Из-за угрозы для жизни и имущества, разрушения 130 на сегодняшний день православных храмов, тысяч убитых и выкраденных людей, осквернения святых могил, непрекращающихся нападений на детей и монахов из края изгнано около 250000 людей, которые боятся вернуться в свои дома, несмотря на присутствие миротворческих сил. С тех пор как существует цивилизованный мир, впервые произошли этнические чистки в присутствии миротворческих сил, а также в присутствии представителей Организации Объединенных Наций. Албанские террористы

в Косово и Метохии попытались провести систематическое уничтожение и ликвидацию следов существования православного сербского народа на этих территориях. Они сожгли почти 30 православных церквей и монастырей, большая часть которых была построена еще в XIII–XIV веках, некоторые из них были жемчужинами сербского культурного наследия и находились под защитой ЮНЕСКО. По последним данным, уничтожено около 420 сербских домов, убито 28 человек, ранен 851 человек, из них 22 находятся в критическом состоянии; вынуждены были покинуть свои дома около 4000 человек. Все это еще раз подтверждает, что события, произошедшие в Косово и Метохии в последнее время, были заранее спланированы и скоординированы албанцами и их руководителями против сербского населения.

В Косово ничего не происходит спонтанно!

Под прикрытием борьбы против “великосербской гегемонии” на протяжении десятилетий продолжается основательный политический процесс над сербским народом и его историей. Главная задача этого процесса — этнически чистое Косово, а затем дальнейшее завоевание сербских, македонских и черноморских территорий.

В случае реализации авантюрного плана “этнического чистого Косово” неминуемо произошли бы новые национальные и государственные конфронтации. Вследствие таких конфликтов территория Балкан может превратиться в потенциальное военное поприще, что поставило бы под угрозу мир в целом регионе.

История неоднократно демонстрировала, что сербский народ не желает зла порядочным албанцам, а только лишь стремится сохранить свой народ и свои святыни. После огромных человеческих нес-

частий, принесенных на эти территории авантюристами и сильными мира сего, сегодня наблюдаются попытки вновь разыграть карту Косово. А сербский народ, православный народ Святого Саввы, где бы он ни был на планете, всегда вопрошает: кто от нас смеет, и во имя кого и чего допустить, чтобы Косово дожило до своего трагического конца и уничтожения? Кто смеет нашему народу “укорачивать” память и уважение? Кто тот, кто смеет брать на себя ответственность перед историей в том, что в его время Косово этнически и духовно было уничтожено?

Мы убеждены, что никто не может это сделать, так как Косово является серб-

ским Иерусалимом, местом Сербского Нового Завета, местом, где Господь заново встретил сербский народ, грешный и непослушный, и где показал им свою милость, возвращая их на путь истинный.

Это место — сербская Голгофа

В Косово сербский народ должен сам для себя решить свою судьбу. Такими, какими мы покажем себя в Косово, такими мы и останемся до скончания века.

У нас нет права забыть пророчество одного из величайших православных духовников, старца Тадея: “Никогда на земле мира не будет до тех пор, пока Косово не станет сербским”.

Игумен ГАВРИИЛ,
*настоятель Спасо-Преображенского
мужского монастыря Черниговской епархии*

О РЕЛИГИОЗНОЙ НАВЯСТВЕННОСТИ И НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ХРИСТИАНСКОЙ ПЕДАГОГИКИ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Прежде чем говорить о значении христианских нравственных ценностей в воспитании ребенка, хочу сразу предвосхитить вопросы: “А почему не ценности общечеловеческие? Почему именно христианские? Ведь всякий знает, что убивать, красть, обманывать нехорошо”. Ответом на эти вопросы может служить меткое сравнение одного из святых отцов: “Общечеловеческая мораль без твердой религиозной основы — это дерево без корня”.

Для того чтобы не быть голословным, вспомним, стало ли нравственное древнегреческое общество после блестящих работ по этике Аристотеля, стало ли гуманнее общество после провозглашения в эпоху Просвещения рационалистической этики главным условием человеческого благоденствия, много ли людей изменились, слушая в себе “категорический императив”, выведенный Кантом, считавшим, что мораль — это наука, а не внутреннее чувство. И наконец, к чему привели совершенно благородные (без кавычек) стремления наши с вами семидесятилетней давности? (Хотя, пожалуй, мораль в советском обществе вполне можно было бы назвать идеологией, несмотря на то, что именовалась она коммунистической нравственностью.)

Еще большую тревогу вызывает нынешнее нравственное состояние нашего общества. Если так называемый “кодекс строителя коммунизма” хоть к чему-то обязывал (да и карательные меры также играли немаловажную роль: общественный суд, партком, школьное собрание и пр.), то сейчас, в период становления государства, переключившись на заботы (впрочем, совершенно актуальные) о материальном благополучии, мы зачастую забываем о том, что человек состоит не только из бренного тела, но и души. (Здесь я не имею в виду душу в богословско-антропологическом понимании для того, чтобы быть максимально объективным и непредвзятым.) И если взрослые так или иначе имеют представление о том, что плохо, а что хорошо, то подрастающему поколению определиться бывает сложнее. Человеческий характер формируется под воздействием внешних факторов, а они в наше время не всегда благоприятны (я говорю о разгуле наркомании, о возведении денег в предмет культа, о санкционированном разврате на телевидении и т. п.).

Самое большое счастье для родителей — вырастить здорового и высоконравственного ребенка. Здоровье физическое в контексте нашей темы затрагивать не будем, хотя и оно порой, в подтверж-

дение античной поговорки “в здоровом теле — здоровый дух”, играет важную роль в нравственном облике человека, а остановим свое внимание на средствах и целях здоровья душевного и духовного.

Поскольку тема эта волнует многих, можно с полным правом говорить, что она актуальна. Насколько актуальна, настолько и сложна. Потеряв духовный стержень или не приобретя его вовсе, человек не имеет целостности (в христианском прочтении — целомудрия), его личность деградирует, даже если это трудно определить по внешнему отражению его внутреннего мира.

Мы будем говорить о христианских ценностях и прежде всего хотелось бы постулировать тот факт, что христианская мораль — это не следствие, причиной которого является ознакомление с нравственными требованиями религии. Христианская мораль — это требование сердца. Нравственные вопросы вообще не понимаются христианами как имеющие значение сами по себе. В Евангелии есть нравственное содержание, но нравственность не самодостаточна. Где здесь “мораль”, когда всемогущий и всесовершенный Бог сам претерпевает распятие? Что же касается детей, то они часто и восстают против нравственных законов потому, что их духовный инстинкт заставляет их искать того, чтобы руководствоваться любовью в своем свободном личном отношении к Истине. И первое, что должны помнить родители — это то, что они должны так уметь преподнести нравственные вопросы, чтобы развить, а не заглушить этот духовный инстинкт. Св. Максим Исповедник говорит, что “добродетель существует для истины, а не истина для добродетели”.

В настоящее время многие родители, осознав, что фундаментом для нравственного мировоззрения может стать христианство, забывают об этом. И суть проблемы здесь заключается в том, что

взрослые не имеют достаточного представления о вере и ее проявлениях. Дети в христианских семьях из-за той рьяности в духовном воспитании иногда страдают своего рода “несварением” от излишнего упоминания о Боге или о церковных делах. Они из вежливости могут продолжать слушать, но нельзя не заметить, что им уже совсем неинтересно слышать что-либо еще о Боге. Чрезвычайной настойчивостью трудно привить христианскую нравственность. И это первая проблема в родительской педагогике, решением которой может быть напоминание слов св. Григория Богослова о том, что “любовь к Богу — дело желающих, а не насилуемых”.

Вторая проблема противоположна первой. Она лежит в сфере безразличия к вопросам духовности в воспитании детей. Я не ставлю в данном случае вопрос: “является ли религиозное восприятие мира “правильным” или “неправильным”? Однако необходимо констатировать как данность, что в жизни ребенка обязательно присутствует мифологическое восприятие мира. Если среда, в которой живет ребенок, не будет предлагать ему многомерное живое осмысление мира, то мир этого ребенка будет ограничен и ущербен. В 20-е годы прошлого века в советской педагогике была попытка запретить преподавание детям сказок, аргументируемая тем, что стране нужны инженеры человеческих душ, рационалисты, а все разговоры о сказочных персонажах не нужны и таковыми их совсем не делают. Но достаточно скоро выяснилось, что однозначная и плоская рационализация уродует психологический мир ребенка: он теряет многомерность восприятия.

Если естественное стремление ребенка к целостному, мифическому познанию мира не направить в выработанные культурой формы религиозного сознания, он будет обречен на индивидуальное мифотворчество и богостроительство.

В этом ракурсе злободневным является еще один вопрос. Подростковому возрасту и юности дана способность срываться с места и мчаться туда, где блеснула Истина. И часто из-за равнодушия или малодушия родителей, принявшим к руководству в религиозном воспитании ребенка выражение “вырастет — сам разберется”, этот ребенок за Истину принимает совсем не то, что нужно.

Слушая телевизионные новости об очередной секте и ее преступлениях, мы возмущаемся и осуждаем религиозный фанатизм. Но не наша ли рассудительность, равнодушие и псевдотолерантность отдает тысячи детей сектантам? В нас, в родителях дети не нашли веры и идеала, на служение которому они готовы были бы отдать себя, и этим обрекли себя, при нашем участии, на сгорание в секте. И если мы сами не потрудились узнать хоть что-то о Евангелии и изуродовали своей холодной умудренностью детскую жажду чуда и веры, нам нечего сетовать на то, что дети, не слышавшие от нас никакой музыки, пошли за первым встречным Крысоловом, прельщенные фальшивыми звуками его дудочки.

Детям нужна защита. Их духовный мир сложен, он сложнее мира взрослых, и в нем действительно идет духовная борьба. Как не вспомнить Достоевского: “Здесь дьявол с Богом борется, и поле битвы — сердца людей”, и Сенеку, говорившего: “Легко исправлять те сердца, которые еще нежны и мягки, но трудно искоренять пороки, выросшие вместе с нами”.

И наконец, о главном — о среднем пути в религиозном воспитании детей. Золотая середина и самый действенный метод воспитания ребенка — личный пример и любовь. Никакие педагогические методы не могут их заменить.

Св. Иоанн Златоуст, говоря о научении детей (это в частности), указал на

то, что важно и для всех аспектов христианского воспитания: все заключается в личном примере. Слова и особенности речи родителей непременно повлияют на речь детей. Он говорит, что если дети услышат оскорбительные или агрессивные интонации в речи родителей, они научатся тому же. Уместно здесь вспомнить слова Шарля Луи Монтескье, говорившего, что “лучшее средство привить детям любовь к отечеству состоит в том, чтобы эта любовь была у отцов”. Иными словами, пример — это своего рода стандарт или, выражаясь современным языком, программа, которую наследует ребенок от родителей.

Любовь же, являясь самой важной христианской добродетелью и главным фактором доброго воспитания, очень многопланова в своих проявлениях. Она и терпение, и кротость, и снисхождение. В книге иеромонаха Софрония “Преподобный Силуан Афонский” описаны очень иллюстративные случаи из жизни преп. Силуана. В детстве он, желая угодить отцу и старшим братьям, работавшим в поле, приготовил в пост мясо, забыв о посте. Прошло полгода с того дня, и отец говорит Силуану с мягкой улыбкой: “Сынок, помнишь, как ты в поле накормил меня свининой, а ведь был пост”, “Что же ты мне тогда ничего не сказал?”, “Я, сынок, не хотел тебя смутить”. В другой раз преп. Силуан в юности впал в грех и не ночевал дома. На следующий день отец сказал ему: “Сынок, где ты был вчера, болело сердце мое”. Эти кроткие слова запали в его душу на всю жизнь.

С другой стороны, любовь — это и твердость, и строгость во благо. Св. апостол Павел рекомендует: “Гневаясь не согрешайте” (Еф. 4, 26). Если гнев необходим после того, как кроткие упрёки не подействовали, это должен быть гнев любви, происходящий не из желания преобладать, а из желания научить. Гнев — не выход наших страстей,

а педагогическое орудие. Иоанн Златоуст говорит: “Как только заметишь, что страх твоего выговора действует на ребенка, попридержись, ибо природа наша нуждается в послаблении”. Дети очень чувствительны к справедливости и их очень расстраивает, когда они видят в своих родителях яростную вспыльчивость из-за чего-либо незначительного или когда упреки бывают необоснованны. После наказания мы должны быть готовы простить. Ведь ненавидеть нужно грех, а не согрешившего.

Лучшее наследство, которое могут родители дать своим детям — доброе воспитание. И воспитание детей в духе христианской нравственности — залог

их благополучия во взрослой жизни. Воспитание имеет гораздо большую ценность, чем все другие блага. Эту истину хорошо осознавал Плутарх и в своей книге о воспитании высказал ее следующими словами: “Ничего нет выше доброго воспитания детей; оно должно быть началом, серединой и концом всех родительских забот. Все блага этой земли обманчивы и случайны, а доброе воспитание есть постоянное, прочное божественное благо”.

Эту истину должны твердо сознавать и мы, помня слова Иисуса Христа, служащие нам ориентиром и взывающие к нашей педагогической ответственности: “Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне” (Мф. 19, 14).

М. П. ЗАБУГА,
*протоієрей, проф., академік,
ректор Київської духовної академії і семінарії*

РОЛЬ ПРАВОСЛАВ'Я У ФОРМУВАННІ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Шановній пані та панове! Колеги!

В умовах, коли секуляризація і відхід від християнських ідеалів є дуже відчутними реаліями сучасного світу, стало винятково необхідним і життєво важливим привернути увагу людей до православних духовних цінностей як до Божественного свідчення про шлях, який має сьогодні, як і споконвіку, безпосередній і доленосний стосунок до спасіння людства.

Ознакою сучасності стало осмислення нових тенденцій розвитку людства та пошуку кожною країною власної стратегії у майбутньому. Подальше входження України у світовий простір супроводжуватиметься відчутними зрушеннями в усіх сферах її життя: політичній, соціально-економічній, інформаційній, духовній, культурній тощо [1].

Осмислення шляхів свого подальшого розвитку пов'язане як з кардинальними змінами в усьому укладі соціального життя, так і з модифікацією концептуальних засад соціальних теорій, з генезою та існуванням різних поглядів на теорію розвитку. На сьогоднішній день в гуманітарній думці найбільш поширеною ідеєю можливого напрямку

орієнтації України стала ідея про входження України до західноєвропейської цивілізації.

Західна цивілізація, за всієї своєї привабливості, зазнала (і зазнає) потрясінь глобального масштабу. Ми маємо справу не з кризою капіталізму самого по собі, а з кризою західноєвропейської цивілізації, викликаною специфічною трансформацією продукуваних нею цінностей. І головний висновок з цього сумного досвіду Заходу скоріше не той, що закладений у саме підґрунтя індустріальних суспільств механізм максимального споживання зовсім не сприяє формуванню духовності, а той, що відсутність трансляцій християнської релігії та культури, руйнування традиційних духовних цінностей призводять до викривлення і спрощення в духовній сфері, сприяють занепаду моральності, а це дає свої руйнівні наслідки і в соціальній сфері в усіх її відгалудженнях.

Розглядаючи проблему моральних цінностей в контексті України, ці загальноцивілізаційні тенденції не можна не враховувати. Тому буде не зайвим ознайомитися з деякими висновками західної цивілізації, які є результатом пошуку шляхів виходу з пробле-

ми кризовості в морально-ціннісній сфері.

Відомий французький письменник Антуан де Сент-Екзюпері в одному зі своїх творів зробив таке зауваження. Французькі льотчики в період, коли їх Вітчизна вже була розбита німецькою військовою машиною, продовжували з наполегливістю і завзятістю, яка не піддається здоровому глузду, знов і знов повертатися на поле бою, добре при цьому усвідомлюючи, що вони вже нічого не зможуть зробити для своєї країни. Якось нічому не підвладна душевна непохитність, яка знов і знов примушувала кидатися в пекло битви, хоча вона напевно мала бути програною, а подвиг і жертва навряд чи були здатні заподіяти відчутний збиток ворогу і якось допомогти своїм. Залишався загадкою той шалений порив, який керував цими людьми в ситуації, наперед безнадійній. На думку Сент-Екзюпері, ці льотчики виконували свій обов'язок так, як звершують обряди, коли в них немає вже релігійного сенсу, і вони схожі на християнина, якого покинула благодать [2].

Можливо, завдяки глибокій містичності, Екзюпері одним з перших французів відчув усю трагічність свого часу і свого народу, який продовжував жити, стимульований релігійним імпульсом, що за багато сторіч утвердився десь у глибинах серця і всупереч втраті віри знов і знов давав про себе знати у хвилини найбільшої небезпеки. Цінність цієї релігійної спадщини, на щастя, оцінили багато французів. Вперше після революції 1830 р. на національному прапорі Франції був зображений хрест, неначе духовні спадкоємці римлян знов повірили словам “цим переможеш”, якими св. Костянтину була обіцяна перемога над Максенцієм. І цю перемогу вони здобули, ворог був вигнаний. Навіть генерал Шарль де Голль, будучи атеїстом, визнавав, наскільки важлива

для французького народу віра і сам всіляко сприяв її відродженню в масах.

Як відомо, подібні повороти були властиві не тільки для Франції тієї пори: аналогічні події, пов'язані з Другою світовою війною, відбувалися і в нас на Батьківщині, коли люди, відчувши своє безсилля, знов пригадали про Отця Небесного, який завжди здатний простити і допомогти.

На жаль, всі ті прекрасні моменти релігійного відродження залишилися в минулому. Економічно розвинутій Європі все менше і менше потрібна релігія. В таких країнах, як Іспанія та Ірландія, котрі довше за всіх залишалися форпостами католицтва, нині вкрай не вистачає священнослужителів, ніхто майже не бажає займатися цією “неперспективною професією”, особливо коли багато храмів повністю спустіли. У Франції спостерігається інше. Через відчуття духовного вакууму багато етнічних французів переходять в іслам — релігію, здатну, як вони вважають, розв'язати проблему безглуздя буття і відродження тієї життєвої сили, якою впродовж півтори тисячі років славляться всі мусульманські народи. Справді, ісламська релігія дивувала і продовжує дивувати істориків і етнографів. Те релігійне піднесення, яке вічно спонукало мусульманські народи до воєн — оборонних і загарбницьких, порушує всі системи і побудови гумільовських стадій “гомеостазу” і “пасіонарності”.

На жаль, для європейських народів такі апогеї релігійного руху залишилися в минулому. Та прагнення людства до якоїсь примарної свободи, по суті свободи від усього, стало для багатьох “ідеєю-фікс”. Приклад — наш тоталітарний режим, коли заради досягнення ідеї свободи люди, попри здоровий глузд, самі створювали імперію, яка за силою терору і диктатури перевершила і римських імператорів, і середньовічних кондотьєрів.

Найсумніше, що через такі експерименти з людськими суспільствами відбуваються незворотні процеси, наслідки яких деколи вкрай складно передбачити. Розвинене Ф. Ніцше поняття непотрібності Бога, Його “смерті” для сучасних поколінь дістало продовження як у його безпосередніх послідовниках, так і в безлічі інших напрямків філософії, що поставили собі за мету згнати християнство. Зокрема, розпочата в історичній науці Гіббоном кампанія щодо витравлення всіх добрих спогадів про християнство була розвинена його послідовником, раціоналістом Фрейзером, який бачив благо для Європи у смерті християнства і поступовому відродженні язичницьких традицій [3].

Ідея Фрейзера несподівано знайшла відгук у нацистській політиці Третього рейху, зокрема була розвинена в новому контексті фашистським ідеологом Альфредом Розенбергом у його “Міфах ХХ століття”. Ідеї цього нацистського лідера були настільки шокуючими, що налякали самого Гітлера. Розенберга було вбито разом з найбільш неприборканими і непередбачуваними активістами під час “ночі довгих ножів”.

Спроба створити альтернативу християнству, за прикладом того ж Ніцше, який “бажав би жити в Афінах Перікла” [4], ґрунтується на поверненні до язичництва як якоїсь первісної релігії, з якою ототожнювалося все краще, пов’язане з народом як часом його безневинного дитинства, була властива багатьом народам кризових епох. Ідея “золотого віку” Ассиса і Галатеї була і залишається занадто прикладною у всі епохи, коли людина відчуває незадоволеність реальним станом речей. Так, наприклад, напередодні свого краху, в XIV–XV століттях у Візантії “пригадали” про свої еллінські корені, внаслідок чого спробу порятун-

ку імперії ромеїв від занепаду стали вбачати у відродженні язичництва зі всіма богами Афінського пантеону. Найактивнішим ідеологом псевдодуховної репатріації був Геміст Пліфон, який віродив на Пелопонесі Платонівську школу [5]. Як свідчить історія, ривок в язичництво не дав жодних плодів, Візантія була зметена турецькою військовою машиною і псевдоантичний Ренесанс прислужився лише західноєвропейській культурі. Проте ми знов можемо спостерігати спроби розв’язання національної проблеми у відродженні язичництва. Приклад — наша доморощена РУН-віра, яка намагається довести, що відродження нації пов’язано з відкиданням християнства як якогось чужорідного нашарування і відновленням прадавніх звичаїв. Як показує історія, її колесо неможливо повернути назад. Спроба німецьких фашистів зробити це, навіть зобразивши як державний символ свастику, обернуту проти годинникової стрілки, не вдалася: обернута на зворотний цикл свастика-махаяна стала символом насильства, жорстокості і жаху для багатьох народів Європи. Аналогічно революційна Франція, що відмовилася у 50-х роках XVIII ст. від офіційної релігії і, наслідуючи античні традиції, встановила культ Верховної істоти і богині Розуму з обрядами, вельми схожими на давньо-римські, також прославилася епохою страшного кровопролиття, коли лише в Парижі до 1794 року на гільйотину щодня відправляли до чотирьох тисяч людей.

На щастя, нині вже минуло тоталітарне захоплення поверненням до язичництва як панацеї від усіх хвороб. Але навіть незначні приклади свідчать про один і той же результат: спроба сховатися за вигаданим бар’єром від чогось реального ввирешті-решт знов і знов веде до невтішних результатів. Так, наприклад, безневинне захоплення твором

Толкієна поступово переросло в релігію, твори письменника-християнина поступово стали кістком для створення нової релігії, яка не цуралась елементів язичництва і почала демонструвати елементи тоталітарності.

Проте жодна з таких сект не здатна становити серйозної небезпеки для держави через свою розрізненість. Якщо у фашистській Німеччині або революційній Франції неоязичницька ідея була стимулом, то тепер всі ці язичницькі, псевдохристиянські й інші тоталітарні секти продовжують дробити національну свідомість людей на безліч взаємовідштовхуючих елементів.

Як і раніше, при цьому у прихильників побудови “щасливого суспільства” зберігається одне і те ж гасло “Свобода!”. І якщо раніше воно було проголошено разом із гаслами “рівність” і “братерство”, то тепер більшість людей усвідомлює несумісність цих понять в одній ідеології. Поняття “свобода” все чіткіше асоціюється з терміном “свавілля”, коли слова Смердякова з “Братів Карамазових” “якщо Бога немає — то все дозволено” з предмета обурення стають фактом сумної реальності.

Буцімто продиктоване турботою про благо всього людства, а насправді впливаючи із глобалізаційних процесів, що стирають усі межі між націями, прагнення “добродійників людства” дарувати всім і у всьому свободу продовжує бути популярним у всіх галузях. Так, в Іспанії, наприклад, 1992 року католицька Церква позбавилася свого п'ятисотлітнього домінування і всі релігії отримали рівну свободу віросповідання [6]. Загальна свобода думок руйнує всюди останні bastiони консерватизму, роблячи всі релігійні громади, всі політичні напрями рівноправними, а захисники національної ідентичності стають в очах світової спільноти чимось негативним, оскільки пов'язані з антиглобалізаційним

процесом, з бажанням зберегти національну і релігійну самобутність свого народу. Будь-яке прагнення збереження національної свідомості розглядається з позицій сучасної моралі як негативне, оскільки було пов'язане з обмеженням свободи певних прошарків населення. Свобода як якесь прекрасне гасло не може бути в свідомості чимось негативним, однак не слід забувати, що ще Ніцше кинув девіз переоцінки всіх цінностей. Тому багато людей, купуючись на такі популістські гасла, не второпують, що мають справу з підміною понять. Поль Сартр, який надавав проблемі онтології свободи великої уваги, зауважив, що без глибокого проникнення у внутрішнє єство неможливо дати правильне визначення цьому терміну. “Свобода” поки що тільки слово [7].

Вивчаючи поняття свободи, Сартр, на думку сучасного грецького богослова Х. Янараса, був близький до традиції середньовічного грецького богослов'я. У межах цього напряму поняття свободи виступає як дуалізм: або свобода як любов, або свобода як ніщо [8].

Справді, поняття свободи в православному богослов'ї подвійне: крім людської вибіркової свободи існує свобода ідеальна, яка не може призвести до помилкових наслідків, оскільки має своїм джерелом Бога. Виключення ролі Бога з існування людського суспільства спричинило одностороннє розуміння людськими свободами, коли людина сама стала мірилом всіх речей. Проте постає закономірне питання: чи може людина, ґрунтуючись тільки на особистих егоїстичних запитах, побудувати ідеальне суспільство, де будь-яка людина відчувала б себе однаково комфортно? Чи може дитя свободи — свавілля, що восторжествувало, на думку Ніцше, зі “смертю Бога”, забезпечити людському суспільству умови нормального існування у всіх його галузях і напрямках? Навіть

такий ідеолог буттєвого нігілізму, як Камю, визнавав свавілля позаморальним і аморальним. “Відчуття нісенітниць, коли з неї беруться витягнуті правила дії, — писав Камю, — робить вбивство щонайменше байдужим і, отже, допустимим. Якщо нема у що вірити, якщо ні в чому немає сенсу і не можна утверджувати цінність будь-чого, тоді все дозволено і все неважливо. Немає “за” і “проти”... Лиходійство і чеснота — чиста випадковість і примха” [9].

Живі приклади нам підносять дійсність з судової практики Сполучених Штатів, коли квартирний злодій, випадково замкнений господарями в гаражному приміщенні, подав до суду на господарів і виграв процес, або вбивця-маньяк обійшовся мінімальним терміном, доводять, без зайвих аргументів, наскільки хиткою стала міра цінностей, позбавлена своєї основи — християнського розуміння людських цінностей і моралі. Сучасний філософ і політолог Карл Поппер визнає, що “вся етика, безумовно, почалася з релігії” [10].

Справді, без релігії, без віри в буття Когось, Хто повинен бути істинною мірою речей, прикладом для наслідування і головне — метою людського життя, людина стає істотою, яка нічим не відрізняється від тварин, що оточують її. “Як швидко смерть є остання даність, — писав Габріель Марсель, критикуючи лінію безбожництва від Ніцше до Камю, — всі цінності руйнуються. Цінність не може бути справжньою, якщо вона не співвідноситься зі знанням, якому дарована віра в безсмертя душі” [11].

“Людина, щоб бути щасливою, — підтверджує думку Марселя польський письменник Ц. К. Норвід, — повинна знати: 1) навіщо жити; 2) для чого жити; 3) за що вмерти” [12].

Для всього цього людству потрібно володіти тією цінністю, яка могла б дозволити перевершити ті егоцентричні межі, якими обмежена наша природа.

Цінність (за П. Менцером) — це те, “що відчуття людей диктують визнання того, що стоїть над усім і до чого можна прагнути, споглядати і ставитися з повагою, пізнанням і пошаною” [13].

У 1998 році, звертаючись до пресвітеріанської церкви у Шотландії, Маргарет Тетчер виголосила одну з найбільш вражаючих промов того десятиліття, у якій заявила: “Істина іудео-християнської традиції має нескінченну цінність не тільки тому, що я вірю в її правильність, а тому, що вона дає моральний імпульс, змушуючи людей підніматися над собою і створювати щось більше, ніж вони самі” [14].

Не лише для окремої особи, а й для людських спільнот і народів потрібно мати якісь цінності, оскільки саме вони слугують фундаментом мотивації поведінки людей, основою цілісності всієї соціальної системи. Народ, що не має якихось загальних цінностей, втрачає відчуття єдності, окремі етнічні групи починають хапатися за якісь уцілілі ідеали всередині цих невеликих спільнот, оскільки жоден прошарок суспільства не може залишитися без цих ціннісних норм; інша справа, що явним стає акт підміни, оскільки замість того, щоб мати щось піднесене, що могло б об’єднати націю в єдине ціле на основі вищих етичних законів, встановлених Богом, люди починають захищати свої маленькі ідеали, свої відносні особисті цінності. “Можна заспокоїти свою совість, — пише В. Лоський, — шляхом заперечення християнського ідеалу абсолютного добра шляхом учення, яке твердить, про абсолютну невідмінність форм буття, що обумовлюють закони життя. Таке виправдання себе — диявольська спокуса. Насправді абсолютне добро існує, і в Царстві Божому воно було здійснено, але ми відійшли від нього і створили таку сферу буття, яка “лежить у злі” і без Преображення не може містити в собі чисте добро” [15].

Навіть З. Фрейд як прихильник того, що кожен індивід існує насамперед для себе і свого самозадоволення, пише: “Індивідуальна свобода не є досягненням культури. Вона була максимальною до всякої культури. Розвиток культури накладає обмеження на цю свободу, а справедливість вимагає, щоб від цих обмежень нікому не можна було ухилитися” [16].

Проте християнське суспільство за своїми ідеалами стоїть набагато вище, ніж суспільства, проєктовані Платоном, Гоббсом, Аристотелем або Маккіавелі; в ньому є особлива етична норма, здатна піднятися над людським егоїзмом. Цей надпринцип у людському житті добре пояснює прот. А. Ельчанінов: “Для чого потрібна віра? — питає він і дає шокуючу відповідь, — ні для чого (!). Якби я сказав, що вона потрібна, щоб бути доброю людиною, щоб допомагати людям, щоб пізнавати Бога, щоб врятувати свою душу — все це означало б корисливе і егоїстичне ставлення до віри. Ми віримо не для чогось, а тому що — ми любимо Бога, тому що Бог є для нас сукупність усього найсвітлішого, чистого, прекрасного, коротше — всього найбажанішого. Любов до Бога веде за собою віру в Бога” [17]. Тому, втративши онтологічне відчуття віри, людство втратило разом з цим і відчуття справжньої любові спочатку до Бога як вищої Меті, а потім і до себе подібних і до всього світу, але ж тільки така любов здатна щиро “вивернути навиворіт” егоцентричні бажання людства і перетворити їх на відчуття братської любові і взаємодопомоги. У побудові саме такого суспільства, яке і називається Церквою, — завдання християнства. Тому західний богослов Етьєн Жильсон пише: “Своєю перевагою над язичництвом християнство зобов'язане тому факту, що воно не було абстрактним знанням істини, а дієвим шляхом порятунку”.

Проте вже для Платона в “Федоні” і для Аристотеля в “Нікомаховій етиці” філософія була не тільки наукою, а й шляхом життя, і ще більшою мірою це стосувалося стоїків. Християнство, проголосивши продовження природного порядку речей надприродним і апелюючи до благодаті як до невичерпного джерела сили для пізнання істини і реалізації добра, ставало одночасно і доктриною, і системою практичних дій або, точніше, доктриною, наділеною водночас засобами, що втілюють її на практиці” [18].

Отже, чи варто заради якихось підозрілих альтернатив, які з року в рік змінюються, відмовлятися від такого перевіреного століттями чинника, як Св. Церква, особливо нам, православним по крові і духу? Божественним Промислом святий князь Володимир хрестив наших предків у Православну віру, яка завжди була золотим перерізом серед інших релігій, і не впадала в тоталітаризм, і не закликала до сепаратизму. Скільки великих культурних і державних подій відбулося під омофором нашої Матері Церкви, чи не є це кращим прикладом для соціального інституту, а Господь наш Ісус Христос, що прийшов на землю в людському вигляді, щоб людина стала Богом, хіба не найкращий ідеал етичного наслідування і прагнення?

Ми бачимо, як духовна криза з кожним роком все більше і більше розкладає наше суспільство, коли не знаходять спільної мови не тільки представники різних інтересів, а й поколінь. За церковним ученням, гілка, що відломилася від дерева Церкви, втрачає соки, які її живлять, і починає вмирати. Усі молекулярні зв'язки в такій гілці поступово руйнуються, вона розкладається на окремі компоненти, які врешті-решт поглинаються землею. Так і нашому суспільству: у разі втрати своєї віри, своєї церковності не вистачить сил,

щоб тільки за допомогою однієї національної ідеї зберегти свою національну самобутність. Численні приклади тоталітарних сект і язичницьких громад, що розплодилися, свідчать про це — бо ні кришнаїт, що в екстазі б'є в барабан, ні єговіст, що заперечує всяку земну владу як авторитет, не можуть бути щирими патріотами своєї Батьківщини. Тому нам потрібно ще раз пригадати, що стало для нашої Вітчизни тим головним чинником, завдяки якому наша держава, наш народ існує донині. “Без Мене не можете творити нічого” (Ів. 15, 5) — попереджав Христос. Тож чи варто і далі жити за законами ненависті й егоїзму, які переповнюють наш світ, або все ж таки повірити, що тільки з Божого благословення наша країна нарешті зможе збудувати повноцінну націю, повноцінний народ і тим самим зберегти свою самобутність.



Література

1. Програма “Україна-2010”. — К., 1999. — С. 3.
2. А. де Сент Екзюпери. Сочинения. — М., 1964. — С. 302.
3. А. Дж. Тойнбі. Дослідження історії. Т. II. — К., 1995. — С. 82.
4. Рассел Б. История философии. — К., 1995. — С. 640.
5. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. — Н. Новгород, 2003. — С. 674.
6. Антее П. Католичество в разнородной европейской среде // Страницы. — 1998, ББИ. — С. 386.
7. Сартр Ж. П. Человек и его ценности. Ч. I. — М., 1998. — С. 99.
8. Христос Янарас. Неразрывная философия. — К., 2000. — С. 204.
9. Камю А. Эссе. — Париж, 1996. — С. 415.
10. Поппер К. Открытое общество и его враги. — К., 1994. — С. 81.
11. Марсель Г. Homo Viator. — Париж, 1945. — С. 211.
12. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. — М., 1981. — С. 153.
13. Головатый Н. Ф. Социология молодежи. — К., 1999. — С. 69.
14. Комарова А. І. Україна: Духовність — культура — консолідація суспільства // Україна на порозі третього тисячоліття: духовність як основа консолідації суспільства. — Т. 15. — К., 1999. — С. 17.
15. Лосский Н. Ценность и бытие. — Харьков: М., 2000. — С. 86.
16. Фрейд З. Избранное. — Лондон, 1969. — С. 285.
17. Ельчанинов О. Свящ. Записи. — К., 1999. — С. 150.
18. Жильсон Э. Дух средневековой философии. — М., 1987. — С. 149.

Н. Н. СЕНЧЕНКО,
канд. ист. наук,
старший научный сотрудник
Центра памятниковедения
Национальной Академии наук Украины

ПРАВОСЛАВНЫЕ ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ И ЛИБЕРАЛИЗМ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Последнее десятилетие характеризуется радикальными изменениями во всех сферах общественного бытия. И перемены эти не только внутригосударственные, они напрямую связаны с общемировым процессом переустройства. Главным событием конца ушедшего века было исчезновение с карты мира Советского Союза. Экономика бывших социалистических стран разрушена после многих экономических потрясений. Экономически зависимой стала наша страна. С исчезновением идола коммунизма воздвигнут новый всемирный идеологический проект, имя которому — глобализм.

Главными вершителями идеологии глобализма являются крупнейшие финансовые магнаты мира. Открыто о своих планах они высказывались еще до Второй мировой войны. Так, в 1921 г. был создан “Совет по международным отношениям”, в который вошли самые влиятельные люди Запада. Главным организатором его создания был крупнейший американский банкир Морган. Задачей Совета была “разработка американской стратегии в планетарном масштабе с целью полной унификации планеты и создания Мирового правительства” [6].

Начиная с 50-х годов главной фигурой Совета стал Дэвид Рокфеллер. В 1962 г. Рокфеллер выступил в Гарвардском университете с лекцией “Федерализм и свободный мировой порядок”, в которой выдвинул принцип соединения мира в одно целое и ратовал за создание общемирового государства, руководимого единым центром. Затем были созданы две дочерние структуры: в 1954 г. “Бильдербергский клуб” и в 1973 “Трехсторонняя комиссия”. Позже появились и другие структуры Мирового правительства. Для контроля над процессом глобализации мирового управления был создан Мировой Форум [13]. Наличие и функционирование единого Мирового правительства уже самими глобалистами не скрывается, а наоборот, превозносится как закономерный итог процесса интеграции всего мира.

На очередной конференции Мирового Форума, прошедшей в октябре 1996 в г. Сан-Франциско, всесторонне рассматривался вопрос о создании Мирового правительства и глобального управления. В докладах раввина А. Герцберга, сенатора из США А. Кренстона, бывшего главнокомандующего войсками стратегического назначения США Л. Батлера поднимались вопросы о

“строительстве новой архитектуры глобальной безопасности, которая понималась ими как обеспечение условий паразитического существования избранной “элиты” мира за счет природных ресурсов всего человечества и подавление сопротивления стран третьего мира, несогласных принимать такой “новый мировой порядок” [7, с. 41].

Раввин Герцберг выступил с инициативой “Хартии человеческих обязанностей”, которая сводится к поклонению космополитическим ценностям Западного мира, отрицанию христианских основ жизни и патриотизма. Докладчики конференции утверждали о некоем духовном кризисе человечества, но причины его видели “не в разрушении христианской цивилизации западной боготорческой массовой культурой, а в сопротивлении человечества попыткам навязать миру космополитические ценности и чуждый образ жизни” [7, с. 41].

Конференции Мирового Форума (1995 и 1996 г.) имели ярко выраженную антихристианскую направленность. Докладчики демонстративно отрицали этику христианства и Нового Завета. Во многих выступлениях преобладали взгляды представителей движения Нью-Эйдж (Новый Век), пытающихся навязать миру либеральный стандарт мироустройства. Известный греческий богослов Архимандрит Эммануил (Калива) в своей работе “Нет нумерации и контрольному рабству. Нет поголовному присваиванию новых электронных паспортов”, утверждает, что главные цели Нью-Эйдж — создание всемирной экономики, всемирного управления и всемирной религии. Цель движения — преобразовать личность, а затем преобразовать мир и поработить его посредством массовой поп-культуры, наркотиков, безнравственности, извращения. Окрываются университеты, фодны Нью-Эйдж, появилось множество холистических центров. Нью-

Эйдж — это религиозно-социальное движение в обществе, голословно провозглашающее конец 2000-летнего христианства и ставящее своей целью изменить сознание человека в сторону полного разрушения духовного фундамента.

Закономерно, что в планах Мирового правительства задачей первоочередной важности в смысле унификации мира является уничтожение всех религий. Но так как потребность к богообщению заложена в человеке от рождения, она — неотъемлемое свойство души, как и сама душа. Понимая это, Мировое правительство стремится создать новую всемирную религию как веру в себя, в мировую “элиту”, т. е. полный антипод истинной религии. Она будет представлять собой определенный кодекс нравственных норм и правил, но нравственных с точки зрения их создателей. В связи с этим на Конференциях Мирового Форума (1995 и 1996 г.) вместо национальной религиозной этики выдвигалась идея глобальной этики как некоего набора основных ценностей всех мировых религий. Для практического осуществления этих планов была создана Организация Объединенных Религий. “На конференциях Мирового Форума 1995 и 1996 годов отмечалось, что при создании Организации Объединенных Религий Мировое правительство получит возможность самого глобального и эффективного контроля над человечеством” [7, с. 88–89].

После раскола СССР активизировались попытки в этом направлении. З. Бжезинский уже открыто заявил, что после крушения коммунизма главным врагом Америки стало Русское Православие [10]. Но Православие в народе не могут уничтожить ни гонения, ни экуменизм, ни обновленчество. Наоборот. Утверждается вера, обращается к Богу молодежь. “В Православии — непобедимая сила нашей Руси. Оттого и

ненавидят нашу Церковь Православную совершенною ненавистью враги наши, оттого и стараются подкопаться под этот могучий устой нашей государственности, нашего счастья и самобытности” [1].

Православие можно уничтожить только вместе с физическим уничтожением нации, так как носителем веры, ее хранителем, как показывает история, всегда являлся народ. Поэтому геноцид против нашего народа, как и других народов, осуществляется на всех уровнях, включая политику, экономику, здравоохранение, религию и т. д. В нынешней хорошо организованной войне против нашей страны первая задача — деморализовать всех. “Разрушить нравственность, чтобы не было святыни — ни Родины, ни семьи, ни Бога. Таких можно брать голыми руками. Пока не будет жертвенности в нашем народе, не на что надеяться. Таков закон жизни во все времена: не бывает ничего подлинно великого без жертвы, без крови, без отдачи себя” [14].

Процесс постепенного превращения нашей страны в настоящий Содом и Гоморру — характерное явление для многих государств мира. Что случилось с этими государствами сегодня — знает каждый. Если это будет продолжаться, то их участь ждет и нас. “Насаждением в стране такого разгула страстей расчетливо и быстро уничтожается нация, уничтожается руками своих же предателей, от которых зависит на законодательном и исполнительном уровне — быть или не быть растлению в стране, которые могут насаждать бесправие и власть денег или же обязывать граждан быть ответственными пред Богом и друг пред другом за жизнь каждого” [7, с. 75].

Сегодня остро стоит вопрос о влиянии духовных ценностей Православия на жизнь мира и о вторжении либеральных, а по сути, греховных ценностей мира в сознание современного христиа-

нина. Эти проблемы связаны с борьбой двух, нередко противоречащих друг другу систем ценностей: либерализма и традиционализма, с их соотношением в жизни общества и человека. Православие — это не только знания или верование, не только духовная культура и история, но в первую очередь религиозный образ жизни. Такой образ жизни предполагает способность людей положить религиозную мотивацию в основу своей личной, семейной, общественной и даже профессиональной деятельности.

“Феноменология православного христианского духа таит в себе нечто напоминающее “прибавочную стоимость” Маркса, которую рабочий, сам не зная того, несет буржуазному обществу. Если бы это общество жило по собственному закону, закону эквивалентов, — оно давно бы уже рухнуло. Но рабочий питает его своей таинственной избыточной энергией, расходуемой без оплаты. Здесь, однако, аналогия кончается. Жертва марксистского рабочего — вынужденная... Жертва православного духа всегда добровольная, спонтанная, и только в этом качестве ей дано быть истинно созидательной” [12].

Наше время многие считают возрождением религии: окрываются монастыри, возобновляются и строятся храмы, стала доступной духовная литература. “но... борьба с христианством продолжается, только в других формах, и современный либерализм оборачивается новым витком в этой изначальной борьбе” [2, с. 305].

Бездуховный и примитивный материализм не смог искоренить из сердец людей веру. Надо было уничтожить человека как религиозно-нравственную личность, и поэтому определенные силы перешли к другой тактике: оставить или восстановить храмы из камня и кирпича, но разрушить внутренний храм человеческого сердца, развратить его, чтобы

человек оказался неспособен воспринимать ту благодать, которую он получал в церкви во время таинства.

Современное секулярное отношение к религии утверждает, что вера является исключительно личным, внутренним, сокровенным делом человека. И никаких других сфер, кроме личной и семейной, касаться не должна. “Создалась целая идеология, которая пытается вытеснить религию из общественной сферы, свести ее лишь к личному, “приватному” благочестию отдельных индивидуумов” [5]. Но ведь духовное развитие человека происходит не в вакууме, не в изоляции, а в контакте с людьми в трудовом коллективе, обществе, государстве.

Верующим людям следовать религиозному образу жизни в современных условиях очень сложно. Ведь образ жизни — это существование в мире человека, чье поведение мотивируется и определяется принципами его веры. Православный образ жизни укоренен в Предании Церкви, которое определяется совокупностью вероучительных и нравоучительных истин, которые через святых апостолов приняты и сохраняются Церковью. “Православный образ жизни — это не только видимые миру поступки человека, не только культурные проявления нашего исторического опыта, но в первую очередь содержание нашего индивидуального бытия. Лишь жизнь в соответствии с Преданием как нормой веры и есть истинно православная жизнь” [8, с. 7].

Мы сталкиваемся с иным образом жизни, живем с людьми иных взглядов и убеждений, людьми, которые не разделяют принципы нашей жизни. Эти иные жизненные стандарты чаще всего не представляли опасности для ценностей православного образа жизни. Исключения возможны только в тех случаях, когда чужая вера и чужие стандарты жизни навязывались нашему народу

силой или посредством прозелитизма. Такие попытки были связаны, в первую очередь, с иностранной агрессией.

Православные люди всегда доброжелательно относились к инородцам и инославным. Исторически сложилась модель мирного сосуществования этих разных религиозных и жизненных стандартов. Однако в XX веке произошло принципиальное изменение ситуации и нормы православной веры подвергаются угрозам. Средства сообщения и коммуникации радикально изменили мир — никакие границы не способны более ограждать культурно-историческую самобытность народа от влияния других цивилизаций, культур и народов, ограждать исторически сложившийся образ жизни от воздействия на него других, не всегда приемлемых, а иногда разрушительных стандартов и норм.

Технический прогресс породил феномен информационной и культурной глобализации. Вместе с религиозным, этническим и мировоззренческим многообразием человеческого общества технический прогресс стал предпосылкой активного взаимопроникновения народов в планетарном масштабе. Это приводит к колоссальным культурным и этническим сдвигам, последствия которых непредсказуемы. Человеку, в чьей жизни нет духовного стержня, легко поддается влиянию чуждых ценностей, более того — он вовсе не замечает, что становится несвободным. Сегодня люди как никогда остро нуждаются в ограждении от опасных проявлений греховности как отклонений от нравственных норм и своих собственных, и своих ближних, угрожающей самим основам его существования. “Голос совести очень хрупок и имеет особенность затухать под воздействием внешних факторов. Именно религия артикулирует требования к человеку, которые поддерживают его нравственность... Нравственность — условие выживания человечес-

кого общества. Если люди разрушают нравственное чувство, голос совести, то они становятся животными, а человеческое общество превращается в волчью стаю” [4].

События последних лет предупреждают, что наша цивилизация не выдержала проверки, что есть “...безусловный предел тому прогрессу, которого можно достичь путем совершенствования научных технологий в отрыве от духовных целей и моральных ценностей... Восстановление морального контроля и возвращение к духовному порядку стали сейчас непереносимыми условиями выживания человечества. Речь не идет о некоей новой религии или новой культуре, но о движении духовной реинтеграции, которое восстановило бы ту жизненно важную взаимосвязь между религией и культурой, существовавшей во все века и на всех уровнях человеческого развития” [15].

Сегодня все мировые интеграционные процессы строятся на западных либеральных стандартах. Международные организации, включая ООН, также являются проводниками этих идей. “В большинстве международных организаций, в рамках которых сосредоточена огромная власть, легитимизированная современным правом, ...единоверные нам страны Восточной Европы не обладают влиянием, соразмерным значению православной цивилизации. Впрочем, то же самое можно сказать о странах исламских и даже католических — **основную роль в глобализационных процессах играет протестантский, вернее, постпротестантский мир**” [19].

Сегодня не существует преград, которые могли бы обезопасить духовное здоровье народов, их религиозно-историческую самобытность от экспансии чуждых и разрушительных социокультурных факторов, от так называемого нового образа жизни. “В основе этого

образа жизни лежат либеральные идеи, соединившие в себе языческий антропоцентризм, пришедший в европейскую культуру в эпоху Возрождения, протестантское богословие и иудейскую философскую мысль. Эти идеи окончательно оформились на излете эпохи Просвещения в некий комплекс либеральных принципов. Французская революция явилась завершающим этапом этой духовно-мировоззренческой революции, в основе которой лежит отказ от нормативного значения Традиции (Предания). Совершенно не случайно, что эта революция началась с Реформации, ибо именно Реформация отказалась от нормативного значения Предания в христианском вероучении. Предание в протестантизме перестало быть критерием истины...” [8, с. 15].

Православие отличается от протестантизма тем, что оно основывается на Предании, которое протестантизм отвергает. **В протестантизме нет понятия нормы веры. Если нет представления о норме, то становится допустимым и легальным все, что пожелает падшее человечество.**

Принятые в западных обществах морально-правовые нормы базируются на либеральной идее, провозглашающей приоритет прав человека. Исходя из этого, неотъемлемым правом человека считаются даже грубые, извращенные формы общественной и личной жизни, в которые никто не имеет права вмешиваться. В данном случае эти права радикально разошлись с содержанием Священного предания, и протестантизм сделал выбор в пользу прав человека, игнорируя норму Предания. **Трагедия протестантизма состоит именно в том, что либеральный стандарт, идея прав человека в нем ставится выше нормы Предания, выше Апостольской веры.** “Протестантизм — это и есть либерализм, победа либеральной идеи в области богословия и религиозной жизни.

Протестантизм, по сути, является либеральным прочтением христианства” [8, с. 18]. В этом же состоит и проблема экуменического движения, которое не желает признать “трагического заблуждения современного протестантского, да отчасти и католического богословия, подчиняющих христианскую догму и христианские жизненные ценности либеральным идеям и ложно в свете этих идей понятым правам падшего человека...” [8, с. 20], ведущих наше общество ко все большему скатыванию в греховную пропасть порока.

С приходом религиозной свободы перед Православной Церковью открылись небывалые возможности, открылось огромное поле для миссионерской деятельности. Но вместе со свободой в крестовый поход против нашей страны двинулись полчища зарубежных проповедников, воспринимавших постсоветское пространство как бескрайнюю духовную пустыню, не имеющую ни многовековой христианской истории, ни древних Церквей, ни великое множество святых. Главной целью этих проповедников явилось не желание привести людей к вере, а оторвать их от Церкви и привлечь в свои общины. На деле западные проповедники, вооруженные либеральными “ценностями”, вступили в борьбу с нашей Церковью [3]. Годовой бюджет некоторых миссионерских организаций исчисляется десятками миллионов долларов. По сути, они являются религиозными колонизаторами. Причем в прозелитизме на нашей территории замешаны не только секты, но и некоторые церкви, входящие в ВСЦ (Всемирный Совет Церквей).

Современные “глобальные” колонизаторы предлагают нам взять либеральную цивилизационную модель в том виде, в каком она сложилась на Западе, и перенести ее на нашу почву. Для этого достаточно использовать влияние СМИ, рекламу, систему образования и т. д. Что,

собственно говоря, уже и происходит. Но опасность этого современного западного либерального стандарта заключается в том, что в его основе лежит антихристианская, по своей сущности либеральная идея.

В нашей стране она многих отталкивает уже тем, что ее насаждают в качестве универсального стандарта. Причем оправдывая это тем, что нужен некий всеобъемлющий, общепризнанный, универсальный стандарт, который устроил бы всех. Поскольку предложить православный цивилизационный стандарт не представляется возможным — его не примут мусульмане и представители других вероисповеданий, точно так же как и католический, и мусульманский и т. д. Тем более, что мир объединяется, границы становятся условными. **Человечеству предлагают жить на основе принятого всем мировым сообществом либерального цивилизационного стандарта, который стал на Западе абсолютной ценностью — он положен в основу всех международных деклараций, пактов, соглашений, а также национальных законодательств.**

В основе либеральной идеи лежит идеал свободы — освобождение человеческой личности от всего, что сковывает, ограничивает, стесняет ее. Все, что ограничивает свободу личности, должно быть отменено. Свобода человека — высшая, абсолютная ценность. Но здесь не учитывается то, что подлинная свобода человека — это свобода от греха и обретается человеком именно в освобождении от власти греха. Для того человеку и дана свобода, чтобы он свободно соединился с Богом, подчинил себя его воли. Такая свобода есть Богоданная свобода.

А что предлагает либеральная идея? Либеральная идея не призывает к освобождению от греха, ибо само понятие греха в либерализме отсутствует. Она “...требует полной свободы для падшего

человека — не спасенного, а падшего. Не должно быть ничего, что сковывает и ограничивает меня в проявлении моей самости, в утверждении моего “Я”. Пусть оно греховно и даже преступно — это никого не касается... Либерализм полагает некую границу в утверждении греховного “Я” человека — в виде права и закона. Но в своей внутренней жизни человек признается свободным абсолютно и ни от кого, кроме самого себя, не зависящим” [8, с. 42].

В соответствии с этим принципом человеку буквально навязывается грех как норма жизни. Это явление наблюдается буквально во всех сферах — в личной жизни, искусстве, образовании, языке и т. д. Насаждается мода всего низменного в природе человека. Нас поражает стремительное падение нравов в современном обществе. “Именно эта распущенность личности, выступившей с революционной подделкой свободы, и создала борьбу... против Бога... как источника внутренней дисциплины, которая для распущенной личности еще более ненавистна, чем внешняя” [17].

С точки зрения либеральной морали ничего страшного в этом нет. Общество привыкает жить в условиях отсутствия понятия греха. Грех — это зло. Но часто забывают, что зло динамично и всегда стремится к экспансии. Зло не успокаивается, пока не достигнет своего апогея. Мир, живущий по закону греха, не имеет будущего.

Либеральная идея в полной мере несет нравственное раскрепощение греховному человеку, реализует греховный потенциал человеческой личности. В этом смысле либеральная идея диаметрально противоположна христианской идее. Когда во главу угла ставится человеческий эгоизм, когда либеральные институты защищают право на грех, то общество, лишённое представления о нравственной жизни, неизбежно становится заложником греха и обрекается

на духовное вырождение. Западная цивилизация, раскрепостив падшего человека, освободила страшный разрушительный потенциал человеческих страстей и инстинктов, которые в условиях либеральных свобод способны разрушить цивилизацию.

“С помощью средств манипуляции массовым сознанием воинствующая ложь овладевает умами великого множества людей. Это влечет за собой необратимое изменение мировоззрения — потерю исторической памяти, национальных традиций и обезличивания. Посредством масс-культуры и телевидения устанавливается информационная власть над душами людей. Так, с помощью методов интенсивной психологии подавляется богоданная свобода человеческой личности” [18].

Люди всего мира, принадлежащие к разным исповеданиям, сегодня в равной мере стоят перед лицом острейшего нравственного кризиса, поразившего наши общества, в которых исчезают важнейшие нравственные рычаги, стоят перед лицом общей опасности — духовного самоубийства мира.

Под маской свободы все жизненное пространство затопили в насилии, жестокости, цинизме, разврате и других мерзостях, оправдывая это лозунгом: “Не хотите? Не смотрите! Никакой цензуры не должно быть. Цензура — это насилие над человеком”. Но это ложь. Свобода от нравственности превратилась в насилие над нравственностью. Не видеть этого — значит идти по улице с завязанными глазами. Нас заперли в публичном доме и говорят: если не нравится, то представьте, что вы в детском саду [8].

Православная Церковь, четко очерчивая понятие греха в нашей жизни, ориентирует человека на борьбу с ним, помогает ему в этом противостоянии. Сбережение неповрежденной нормы веры есть миссия Православия в мире.

“С сотворения мира пребывала Церковь земная непрерывно ...Признаки же ее суть: внутренняя святость, не позволяющая никакой примеси лжи...” [16]. Трагедия современного протестантизма, господствующего во всех структурах мирового правительства, заключается в вытеснении из жизни современного общества апостольской нормы веры и замещения ее либеральным стандартом, что грозит перспективой полного растворения его в системе ценностей секулярного мира. Именно в экуменическом движении, и в первую очередь во Всемирном Совете Церквей эта тенденция стала очевидной. **В кризисе экуменизма отчетливо обнаружилось стремление протестантского большинства навязать либеральную идею в качестве фундаментальной**, во многом определяющей экуменическую этику и практику в современном мире.

Сегодня совершенно очевидной становится невозможность бесконфликтной экспансии либерализма, особенно в тех сферах общественного бытия, в которых наиболее прочно укоренены ценности, воспитанные национальной духовно-культурной традицией. “...Реальная подоплека военно-политических, культурно-религиозных, национальных и иных противостояний, свидетелями которых мы являемся... состоит именно в сопротивлении консервативного начала и традиционалистского мировосприятия форсированному, если не сказать насильственному, утверждению неолиберальных ценностей. В этом заключается внутренний сюжет идейной драмы наших дней” [8, с. 46].

Современная западная цивилизация только условно может называться христианской. В ней доминирует власть денег, комфорта, обезбоженной либеральной идеологии. Мир не должен допустить, чтобы ничтожное меньшинство, имеющее власть, деньги, влияние,

действовало и принимало решения от имени всего человечества.

В “Основах социальной концепции Русской Православной Церкви” подчеркивается: “Данный процесс сопровождается попыткой установления господства богатой элиты над остальными людьми, одних культур и мировоззрений над другими, что особенно нетерпимо в религиозной сфере. В итоге наблюдается стремление представить в качестве единственно возможной универсальную бездуховную культуру, основанную на понимании свободы падшего человека, не ограничивающего себя ни в чем, как абсолютной ценности и мерила истины. Такое развитие глобализации многими в христианском мире сопоставляется с построением Вавилонской башни” [11].

Сегодня открываются монастыри, которые призваны быть “сердцем” христианства. Монашество — это отречение от мира и посвящение себя Богу. Монашество должно сохранить то, что теряет мир: молитву, чистоту сердца, безмолвие и духовный опыт. Высшее деяние на земле — это сердечная молитва. Она является той силой, которая противостоит разрушительной демонической силе.

И здесь либерализм, поставивший человека на место Бога, предпринимает попытки умертвить дух монашества, оставив его внешнюю форму. Либерализм, не замечая духовных плодов монашества, считает монашескую жизнь эгоизмом. Во время гонений монастыри подвергались первым и самым тяжелым ударам. Теперь монастыри хотят превратить в благотворительные учреждения, отвлечь монахов от самого главного — безмолвия и молитвы. “Образуются новый вид монастыря, смахивающий не то на католический орден, не то на общество сестер милосердия, прикрепленное к Красному Кресту. Если посмотреть на результаты такой монашеской

благотворительности, то они ничтожны... Монахам внушается, что они должны творить добро, но при этом искусственно замалчивается, что здесь высшее заменяется низшим, тем, что с таким же успехом могут делать миряне; тем, что не соответствует монашеским обетам. Монахи постепенно теряют молитву и превращаются в мирян” [2, с. 311]. Преподобный Исаак Сирин говорил: “если для дел милосердия монаху нужно бросить молитву и безмолвие, то пусть погибнут такие дела”.

Идеологи либерализма не хотят понимать, что такое молитва. Молитва — это невидимый бой с дьяволом. Монахи несут на себе главную тяжесть борьбы с демоническими силами, о которой не знает мир. Молитва — это не психотерапия, не медитация и не самовнушение, а та удерживающая благодатная сила, которая не позволяет демонам, по словам Апокалипсиса, сорваться с цепи (Откр. 20, 1–3). Один истинный молитвенник может изменить ход человеческой истории. Примеров много: по молитвам Арсения Великого была спасена Византия, пророка Ионы — Ниневия и т. д.

Сатанинская сила подобна радиации, излучаемой в мир и отравляющей его, а молитва, особенно молитва монахов — преграда этому смертоносному потоку. Если монах пойдет проповедовать в мир и займется благотворительностью — это будет уже не монах, а мирянин. Из истории христианства известно: никто и никогда из мирян не смог обрести тех духовных высот и той всепобеждающей силы молитвы, которых достигали монахи. “Молитва безмолвствующих подобна пламени, достигающему неба; молитва монаха, общающегося с миром, подобна письмам, написанным на стертой и исцарапаной доске; в его душе впечатления неустанно ложатся друг на друга. Ум такого человека колеблется страстями...Монах при постриге дает обещание — следовать пу-

ти древних монахов; их путь — уединение и безмолвие. ...Если ослабнет монашеская молитва, то откроется та духовная зябучая пустота, которую невозможно заполнить самыми добрыми мирскими делами” [2, с. 313].

Либеральная идея ставит нам в пример западные монастыри, где организуются больницы, элитные школы для политиков, баскетбольные команды. В прошлые времена уничтожали монастыри, теперь строят стены, но хотят уничтожить дух и смысл существования монашества. Мир не знает тайны монашеской молитвы, поэтому считает ее личным делом. Когда монах берет на себя мирские заботы, наполняет себя чувственными образами, то он теряет главное — непрестанную молитву и благодать. При служении миру невозможно служение Богу.

Если возрождающееся монашество будет обращено не к духовному опыту восточного монашества, а к представлениям и понятиям современного мира, то оно будет нести в себе не истину, а противоречие и ложь. Либеральная идея, усердно проталкиваемая в монастырскую среду, пытается создать новый тип монашества — внешнего монаха, занятого всем, кроме непрестанной молитвы. Очень хитрая и опасная подмена. Но мы должны всегда помнить, что мир будет существовать, пока будет возноситься непрестанная молитва.

Либеральная идея сегодня реализуется и развивается не только в духовной сфере, но и в экономике, политике, общественной жизни. Воплощение ее в жизнь просматривается в гражданских правах, демократических институтах, рыночной конкуренции, свободе слова, свободе совести и т. д. Принимать или не принимать что-то из набора демократических свобод — дело самого народа. Православная Церковь приветствует полезную, конструктивную дискуссию всех заинтересован-

ных сторон в вопросах государственного, экономического, социального, политического устройства. Однако никакие компромиссы и диалоги невозможны относительно области духовной жизни человека.

Традиционные православные ценности незаменимы для нравственного становления личности, духовной жизни общества. Последнее десятилетие все более утверждает необходимость укоренения в сознании людей православного образа жизни, которого так страшится мир, избравший путь греха и гибели. Если этого не сделать, то будущим поколениям предстоит выживать в саморазрушающемся обществе, не имеющем будущего. Если мы вслед за Западом утратим понятие греха, заменив его понятием свободы, то создадим совершенно нежизнеспособную цивилизацию, которая очень скоро рухнет под тяжестью греховных страстей. Утверждая принципы православного образа жизни, мы тем самым формируем и жизнеспособную цивилизацию. Укорененный в священном предании Церкви православный образ жизни человека, ставящий своей целью борьбу с грехом, — непереносимое условие выживания цивилизации в современных условиях.

Необходимо помнить евангельскую истину: “Не хлебом единым будет жить человек” (Мф. 4, 4). Человеческая история убедительно доказывает, что всякие объединения людей, созданные ради стяжания материальных благ, ведут к неизбежной моральной деградации и саморазрушению. Невозможно добиться нормальной совместной жизни людей без наличия нравственной составляющей. Реальным выходом из этих либеральных тупиков будет возврат к религиозному сознанию.

Современное обустройство мира необходимо осуществлять не на основе доминирования одной идеологии, одно-

го блока экономических, политических и других сил, а на основе справедливого распределения власти и интересов. “Необходимо признать равноправие различных культурно-мировоззренческих моделей. В противном случае новая форма идеологического империализма спровоцирует еще большие столкновения, чем известные из истории колониальной эпохи” [9].

Монополия одного западного либерального цивилизационного стандарта, попытки приучить людей жить по чужим правилам, несмотря на существование других стандартов, которым следуют миллиарды людей, чревато опасными последствиями. Навязывая миру либеральный цивилизационный стандарт, надо учитывать и тот факт, что равновесия в мире можно достигнуть только в том случае, если одна система цивилизационных ценностей не будет подавлять другую. Человечество не может существовать в условиях единого цивилизационного стандарта, особенно либерального, каким бы привлекательным он ни казался, потому что всегда найдутся люди, для которых он будет неприемлемым.

Опасно, когда религиозные ценности исключаются из идеологической основы общественного бытия. “Ибо большинство религий, в том числе и христианство, обладает ярко выраженным миссионерским императивом, который предполагает их право оказывать влияние не только на души отдельных людей, но и на общественные процессы. Если религия лишена такого права, это неизбежно приводит к противостоянию между религиозными и секулярными стандартами. А отсюда — один шаг до межцивилизационного конфликта” [5].

Необходимо подчеркнуть протест Православной Церкви против духовной и культурной экспансии, чреватой тотальной унификацией. Православная Церковь выступает за такое мироуст-

ройство, “которое строилось бы на началах справедливости и равенства людей перед Богом, исключало бы подавление их воли национальными или глобальными центрами политического, экономического и информационного влияния” — подчеркивается в социальной концепции Русской Православной Церкви.

Либеральное и традиционное начала, православный образ жизни и западный секулярный стандарт могут сочетаться только при сохранении наших традиционных ценностей. Государство, положив либеральную идею во главу угла государственно-общественной модели развития страны, должно противопоставить ей традиционные нравственные ценности в духовной сфере жизни общества.

Восточно-христианская цивилизация породила собственный самобытный образ жизни. Его философия и форма появились в результате усилий многих поколений народов, исповадовавших Православие, стремившихся строить личную и общественную жизнь в соответствии со своей религиозно-культурной традицией. Христианин должен беречь потенциал своей личной свободы; он не может уйти от процессов, происходящих в мире, но может и должен жить так, чтобы эти процессы не захватили душу, которая должна принадлежать только Богу. В области духовной жизни нет новых открытий или каких-либо особых путей. Православие имеет все то, что нужно для спасения, — необходимо только сохранить эти сокровища и не променять их на стремление к комфорту и гедонизму, которые предлагают либеральные идеологи нового мирового порядка.



Литература

1. *Архиепископ Никон (Рождественский)*. Благовестник. Православие и грядущие судьбы России. — М.: Сретенский монастырь, 2001. — С. 362.
2. *Архимандрит Рафаил*. Церковь и мир на пороге апокалипсиса. — М.: Изд.-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. — 380 с.
3. *Бондаренко Д., Король В.* Принципи апологетично-місіонерської діяльності та соціальної роботи православної церкви відносно нових релігійних рухів // Синопис. — К.: Вид.-во Грецької Свято-Катерин. пар., 2000. — С. 192.
4. *Вера* — не музейный экспонат // Мир. — 2004. — № 4 (30).
5. *Епископ Венский и Австрийский Иларион*. Неизбежен ли конфликт цивилизаций? // Церковь и время. — 2003. — № 4 (25). — С. 13.
6. *Зиновьев А.* Закулиса // Вымпел. — 2000. — № 2. — С. 54.
7. *Иеродиакон Авель, Александр Семенов*. Знамение пререкаемо. — Шестоднев, 2002. — 487 с.
8. *Митрополит Кирилл*. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь? — М.: Даниловский благовестник, 2002. — 142 с.
9. *Митрополит Кирилл*. Мировая интеграция и цивилизационное многообразие человечества // Церковь и время. — 2002. — № 4 (21). — С. 10.
10. *Независимая газета*. — 1993. — 2 сент.
11. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*. — М.: Изд.-во Московской Патриархии, 2000. — С. 155.
12. *Панарин А.* Православная цивилизация в глобальном мире. — М.: Алгоритм, 2002. — С. 409.
13. *Платонов О.* Почему погибнет Америка. — Краснодар: Сов. Кубань, 2001. — С. 126-128.
14. *Протоиерей Александр Шаргунов*. Ничего великого не бывает без жертвы. Русский дом. — 2004. — № 2. — С. 32.
15. *Расселл Кирик*. Цивилизация без религии? // Церковь и время. — 2003. — № 1 (22). — С. 34.
16. *Славин О.* Ковчег спасения. — М.: Русский дом, 2001. — С. 37.
17. *Тихомиров Л.* Христианство и политика. — Калуга: ГУП Облиздат, 2002. — С. 85.
18. *Филимонов В.* Но избави нас от лукавого. — Вектор, 2003. — С. 10.
19. *Чаплин В.* Глобализация и “глобализм”: новые возможности, новые угрозы // Церковь и время. — 2003. — № 1 (22). — С. 14.

О. Н. САГАН,
канд. філос. наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України

ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ ПРАВОСЛАВ'Я (період до 2000 р.)

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Християнство в часи актуальної есхатології (кін. I — поч. II ст. н. е.), орієнтувало своїх прихильників на швидкі зміни у світі, де незабаром запанують рівність і справедливість. Тому потреби у теоретичному розробленні проблем служіння у світі не існувало. Перехід у фазу легального, а згодом домінуючого існування в державі змусило богословів визначатися зі своєю роллю і місцем у світі.

Розпочинається фаза “історичного”, або “лінійного” (з початком [створення Світу] і кінцем [Страшним Судом]) запровадженого саме іудейсько-християнським підходом до людського буття розвитку людства, а отже, — “соціального часу”. Цей час одночасно є й часом “релігійним” — часом Бога. Христос абсолютизував історичний час. У цьому часі Церква перебуває одночасно всередині і ззовні існуючого світу. Виникає потреба зв'язувати потойбічний час із потойбічною вічністю. Проте це завдання для містичного східнохристиянського розуму виявилось занадто складним у богословському плані. Тому в них акцентція вчення на “божественний світ” породжувала ідею соціальної пасивності віруючих. Але постійно підтримувати

цю ідею Церква не могла, незважаючи на свою функцію ідеологічного освячення й захисту існуючого ладу. “Ідея пасивності була можливою лише до тієї міри, якою стосувалася неможливості зміни існуючих порядків” [1].

Насамперед зазначимо, що і католицизм, і православ'я до свого розділення у IX–XIII ст. мали більш-менш вироблені погляди на соціально-політичні, економічні й політичні проблеми у суспільстві. Тобто з часу формування Західної і Східної гілок християнства можна говорити про існування соціального вчення (церковні настанови, твори церковних і навколоцерковних авторів тощо) Церков. Але навіть до розділення, незважаючи на універсальність ранньохристиянського соціального вчення, різниця у західному і східному сприйнятті соціальних ідеалів була разючою. Адже католицьке та православне богослов'я, перебуваючи у полоні різних політичних, економічних та історичних обставин, мали різну акцентацію щодо свого соціального буття. Західнохристиянська богословська думка працювала над розробленням проблем ієрархічності священного і мирського, переконання у божественній передвиз-

наченості Церкви до спасіння гріховного людства, співвідношенням людської свободи і божественної передвизначеності, волі й благодаті.

Справа в тому, що Західна Церква значно раніше від Східної зіткнулася з феодалізацією суспільних відносин і відповідно до них здійснила низку модернізацій вчення і культу. Не слід забувати, що католицька Церква була самостійним релігійним і політичним утворенням. Це спонукало її приділяти значну увагу питанням ставлення до держави, трактування війни і миру, власності, соціальної справедливості тощо, а отже, постійно модернізувати своє соціальне вчення. Ці питання актуалізували й появу отців Церкви, що присвятили себе соціальним питанням. Наприклад, Тома Аквінський, який значну частину своїх праць присвятив церковній історії природного права, власності, відносинам особи і суспільства, спільного блага тощо. Ефективне протистояння католицизму протестантам теж не могло відбутися без “прояснення” соціальних питань.

Повністю залежна від світської влади Східна Церква (теорії “симфонії”, етатизму тощо) вимушена була сприймати соціальну проблематику в інтерпретації світської влади і займалася втіленням світських соціальних моделей (вся влада дана від Бога) у життя. Соціальна проблематика остаточно відходить на другий план у напрацюваннях православних богословів — доказовості своїх переваг православ'я не потребувало. Тому основну свою увагу православні Церкви концентрували на проблемах людського духу. Звідси така увага у східному християнстві до питань християнської **містики**, **ісихазму** та **аскетики**, розвитку **контемплятивності***, “доведенню вищості молитовної праці над працею мирською” [2] тощо. Тому “ортодоксальний погляд

православного богослов'я на соціальну пасивність особистості домінував у православ'ї аж до Жовтневої революції” [3].

Теоретичним підґрунтям такої моделі розвитку православного богослов'я стало специфічне розуміння суспільства як породження вічного Зла і як місця постійного самовідтворення цього Зла. Ця ідея найчіткіше була сформульована свого часу М. Лоським: “Оскільки Зло в людському житті зумовлене глибинними властивостями людської особистості, воно не може бути усунуте жодними змінами суспільного ладу. З цього, проте, не висновується, ніби не слід боротися за соціальну справедливість... Слід лише пам'ятати, що ідеал абсолютного добра в земних умовах недосяжний і нові форми суспільного життя, які вироблять майбутні покоління, привнесуть лише частковий покращення деяких сторін існування і, може так статися, разом з тим породять якісь нові прояви зла” [4]. Не дивно, що мирським орієнтиром церковного життя стає служіння християнській державі, що призвело до загальмовування роботи над власною соціальною доктриною Церкви.

Не актуалізувалася проблема розвитку соціальних доктрин і в новоутворених у XVIII–XX століттях православних Церквах. Справа в тому, що, по-перше, практично всі Церкви отримали у своїх країнах статус (юридично чи фактично) державної конфесії, по-друге, молоді Церкви не мали богословів достатнього рівня підготовки. У Вселенському православ'ї швидко нагромадилася величезна кількість проблем, які можна було б об'єднати у кілька груп: проблеми встановлення соціальної, економічної, політичної чи навіть міжнародної справедливості; розв'язання проблем щодо прав людини, її свободи і гідності (мало того, іноді православні Церкви організовували переслідування іновірних); проблема буття людини і взаємовідносин між людьми в ниніш-

* Споглядальність.

ньому техногенному суспільстві відповідно до нових наукових і соціальних даних; участь православних віруючих у міжнародних правозахисних, екуменічних чи спрямованих на захист довкілля рухах.

Незважаючи на тисячолітню традицію розв'язання соціальних проблем, ні католики, ні православні до кінця ХІХ ст. не формували **соціальну доктрину Церкви** як зведення офіційних документів Церкви щодо найрізноманітніших проблем буття соціуму. Наростання секуляризаційних та соціалістичних настроїв у Західному суспільстві, розвиток наук, особливо тих, які займаються суспільством, породив велику кількість різноманітних теорій про роль Церкви в розвитку соціуму. Католики вимушені були визначитися з позицією Церкви щодо суспільства для того, щоб, за словами папи Івана Павла ІІ, “ніхто в Церкві не вводив в оману віруючих, пропонуючи їм офіційно не визнані, недостатньо зрілі положення” [5]. Енцикліка папи Льва ХІІІ “*Rerum novarum*” (“Нові речі”, 1891 р.), інші документи римських першосвященників, в яких вони відгукуються на виклики часу, враховують нові обставини буття людства і прогнозують можливий хід та наслідки його розвитку, відкрили відлік тих доктринальних документів Церкви, які не дозволяють довільного витлумачення соціальних питань.

Напрацювання католиків дали певний поштовх і для православних богословів, які на початку ХХ ст. зробили важливі кроки щодо розроблення власних соціальних конструктів. Мається на увазі діяльність “релігійно-філософського зібрання” [6] (М. Бердяєв, С. Булгаков, С. Франк та ін.), обновленські та ідеологічно подібні до них рухи у православ’ї 1905–1907 [7] і 1917–1930-х років. Особливо багато в плані протидії “втис-

куванню сучасного життя церковної пастви з усіма дрібницями у канонічну форму, виміряну за умовами тисячолітньої старовини” [8], було зроблено в часи наростання революційних настроїв у 1903–1905 роках. Рупором “соціалізації” православ’я виступили кілька популярних часописів (“Миссионерское обозрение”, “Отдых христианина”, “Православный путеводитель” та ін.). В авторських та редакторських статтях досить аргументовано проводилася головна ідея: “Якщо не розпочати оновлення Церкви “зверху”, то реформа почнеться “знизу” ... народ ... революційним шляхом почне створювати собі цілісну систему християнського світогляду і християнської життєдіяльності” [9].

Поряд із цими рухами, які можна розглядати як опозиційні до офіційної Церкви, важливими зрушеннями у сприйнятті необхідності розроблення соціального вчення православ’я можна розглядати і матеріали Передсоборних нарад 1900–1917 років (Російська ПЦ), рішення Константинопольських Всеправославних нарад у 20-х роках ХХ ст. та ін. Проте, внаслідок політичних негараздів (радянський тоталітаризм, холодна війна тощо), вироблення власної соціальної доктрини у православ’ї було загальмоване.

Тільки тиском зовнішніх обставин можна пояснити той факт, що, наприклад, Російська ПЦ почала перехід на позиції соціальної активності в роки Великої Вітчизняної війни [10]. У 1942–1944 роках клірики більшості європейських православних Церков активно виступали із міжнародними ініціативами, “закликами до християн всього світу боротися проти фашистських окупантів”. Питання миротворчого і патріотичного служіння (“макродіаконії”) набувають у Церкві першочергового значення тому, що віруючі здебільшого “кровно зацікавлені в мирі й процвітанні своїх країн” [12]. Проте зазначимо, що реанімація

напрацьованих православними Церквами на початку минулого століття підходів до розв'язання соціальних питань відбувалася на тлі зміцнення католицького соціального вчення, що значно полегшувало завдання для православних, оскільки Церкви, незважаючи на розділення, яке, за словами В. Соловйова, “було Божим недоглядом, а не Божою волею” [13], базуються на практично спільній основі святоотецької традиції та Св. Письма. Щойно православні приступили до вироблення власної соціальної доктрини, спільні з католиками підходи до проблеми стають явними*.

Але справжній якісний стрибок в осмисленні Вселенським православ'ям можливості соціальної активності відбувся лише наприкінці 50-х — на початку 60-х років ХХ ст. З одного боку, це сталося тому, що до керівництва Константинопольською патріархією (яка на той час охоплювала значну діаспору) прийшли ієрархи із “новітнім” мисленням (команда Атенагора I). З іншого боку, в Болгарській, Чехословацькій, Американській православних Церквах до керівництва прийшли ставленики комуністичних режимів, які разом із московськими богословами починають розробляти програму “комуністичного християнства”, базовою позицією якого була підтримка Церквами “практичної програми соціалістичного і комуністичного будівництва” в СРСР та країнах-сателітах [14]. Авторитетний у Російській ПЦ митрополит Никодим

*Православна та католицька соціальні доктрини не можуть не мати багато спільного. Адже обидві Церкви виходять із святоотецького Переказу та ранньохристиянських традицій церковного вирішення соціальних проблем. Тому в обох Церквах “соціальні” документи запроваджуються у віровчення Церков. На думку Папи Івана Павла II, соціальна доктрина “належить до царини богослов'я, зокрема до морального богослов'я” (“*Sollicitudo rei socialis*” (“Турбота про соціальні справи”, 1987, п. 41)). Принципово інший підхід до формування церковних соціальних документів у протестантів. Тому ми свідомо упускаємо протестантське бачення соціальних проблем.

(Ротов) писав у той час: “Для християнства у його ставленні до загальнолюдської проблематики немає і не повинно бути нейтральної зони, яка не мала б релігійного коефіцієнта” [15].

У православних Церквах соціалістичного табору популяризуються та “оправдовуються” католицько-протестантські за своєю суттю ідеї, які вводили в орбіту християнства уявлення про людину як суб'єкта суспільно-політичної діяльності. Серед таких напрямів можна назвати сформовані у другій половині ХХ ст. “теологію політики”, “теологію миру”, “теологію надії”, “теологію революції”, “теологію визволення”, “жіночу теологію” та інші, авторами яких були часто різні за поглядами мислителі — від прихильників поміркованого реформізму до ліворадикалів.

Всі ці теологічні системи виникли як реакція на суперечності та кризові явища певних сфер сучасного суспільства й розглядають людину насамперед як політичну сутність, яка здійснює своє призначення в суспільних відносинах. Способом реалізації християнської віри для індивіда постає його безпосередня участь у суспільно-перетворювальній діяльності. Саме під цим кутом зору переосмислюються основні поняття віровчення християнства, зокрема про спасіння і гріх, любов і милосердя та ін. Вони мають певний соціально-політичний відтінок. Наприклад, політична теологія претендує на вираження інтересів не окремих суспільних груп, класів, а всього людства, всіляко доводить, що християнство не є довічним союзником несправедливих політичних систем і суспільних структур. Оскільки ці теологічні доктрини достатньо розкриті у науковій літературі, ми не будемо зупинятися на їхній характеристиці.

Більшість зазначених проблем, особливо ставлення до нових суспільно-політичних рухів, проблем війни і миру, екології і виживання людства взагалі,

не так активно, як, скажімо, в католицизмі і протестантизмі, але з кінця 50-х років ХХ ст. почали розроблятися і в православ'ї. Для адаптації цих нових вчень у Московському православ'ї з'явилася концепція **контекстуальності** (чутливості) богослов'я до всього, що відбувається в світі. Згідно з цією концепцією, наслідком контекстуальності є пристосування “форм служіння до соціального оточення, до суспільного оточення, до прийнятих норм у суспільстві чи державі”. Це служіння світові, на думку православних богословів, можливе на двох рівнях — мікро- та макродіяконій [16]. Запровадження нових теорій неминує наштовхнулося на їх неприйняття консервативною частиною кліру. Тому в церковних ЗМІ почала проводитися ідея про те, що “традиціоналізм та реформаторство не взаємовиключають одне одного, а є взаємообумовленими аспектами внутрішнього процесу оновлення релігії і Церкви” [17].

Пошук православними Церквами різноманітних форм “служіння світу” став для них внутрішньою необхідністю, що надає можливості вийти за межі тільки задоволення релігійних потреб віруючих, подолати розрив між схоластичним богослов'ям і практичною участю Церкви у розв'язанні різноманітних проблем сучасності. Однак, застерігають православні богослови, тут є небезпека обмирщення Церкви: “В ідеалі християнське життя має ніби два виміри: “вертикальний” — містичний зв'язок з Богом і “горизонтальний” — турботу людини про світ. Ці два виміри нероздільні, оскільки вони доповнюють один одного” [18]. Причому головна роль у вимірах належить вертикальному служінню, оскільки “надмірне занурення в горизонталізм ... приховує в собі небезпеку обмирщення” [19].

Але й зупинити втягнення православ'я в “потік соціального розвитку” не-

можливо. Це є, на думку о. Івана Мейєндорфа, об'єктивним процесом внаслідок неминучого зростання інтеграції світу, і православна Церква “нездатна його направляти” [20]. Тому православні богослови закликають вірних не обмежуватися “загальними роздумами і розрізненими діями”, а розглядати “служіння світу” як таке, що “повинно мати більш новий, конкретний, духовно-матеріальний характер” [21]. “Наш досвід показав, що успіху християнського свідчення в сучасному секуляризованому світі можна досягти тільки в тому разі, коли **істини орто-доксії будуть нами втілені в життя, і доведені, і показані людям у нашій орто-праксії**” [22] (виділення наше. — О. С.).

Спроба теоретичного осмислення нових процесів на Всеправославних нарадах відбулася вже після фактичного включення “православних Церков, священників і мирян у сучасні соціальні зміни”. Крім того, вся православна діаспора і особливо православна Церква в США, що вже є “органічною частиною західного суспільства, перебуває, хоче вона цього чи ні, в постійному діалозі з іншими християнами, атеїстами і гностиками. ... І тут православ'я може уникнути нової історичної катастрофи в нашому поколінні лише через здорове богословське відродження” [23]. Таким чином, значне “відставання православної думки при освоєнні мінливих соціально-історичних умов у звичних для конфесії поняттях східно-християнського богослов'я робить православного священника безголосим навіть за умови його постійної самоосвіти” [24].

Теоретичне розроблення принципу діяльної участі Церкви і віруючих у суспільно-політичному житті розпочалося з 1965 р. в межах руху “єкуменічних мостів”. Його основи були закладені представниками Російської ПЦ на засіданні богословської комісії ХМК (квітень 1965 р.) в Ленінграді і на кон-

ференції “Дія божественного примирення між народами в нинішній час”, що відбулася в Екуменічному інституті в Шато де Боссе (Швейцарія, червень — липень 1965 р.). І хоча принцип “богословських мостів” на початковій стадії був покликаний полегшити “вирішення завдання застосування християнської віри і моральності до життя сучасного світу” [25], зокрема питань миротворчої діяльності Церкви, згодом його застосували для подолання аналогічного розриву богослов'я із діяльністю Церкви в інших напрямках [26].

У своїх теоретичних напрацюваннях про роль Церкви у житті суспільства, необхідність втручання у справи “світу”, про діяльну сутність людської особистості, що лежить в основі православного-богословської концепції “християнського служіння світу” тощо, московські богослови активно використовували богословську спадщину XIX — початку XX століть. Зокрема, цікавими в цьому аспекті є напрацювання слов'янофілів, які у православній Церкві бачили той рятівний якір, на якому міг утриматися існуючий лад. Але для виконання такої місії, на їх думку, Церква повинна реально перебудувати свою діяльність, стати центром життя всього суспільства. Зокрема, московські клірики зазначають, що ідеї одного з ідеологів слов'янофільства А. Хом'якова “здійснили великий вплив на російську релігійну думку і при висвітленні її подальшого розвитку їх не можна ні забути, ні відкинути” [27].

Православ'я, на думку слов'янофілів, втратило роль духовного стрижня суспільства саме тому, що воно було насильно поставлене на службу самодержавству, яке, починаючи із реформ Петра I, привело Росію до втрати своєї самобутності. Намагаючись виправдати Церкву, слов'янофіли виокремили у Православ'я “вічне” й “історичне”, де перше становило внутрішню суть пра-

вослав'я. Церква у їхньому уявленні є організмом, що динамічно розвивається. “Ми ... сповідуємо Церкву, яка розвивається”, — писав з цього приводу І. Кіреєвський [28].

Модерністська концепція “християнського служіння” використовує також ідеї філософа В. Соловйова, який зробив спробу створити цілісний світогляд, де поєдналася глибока релігійна віра і діяльна сутність особистості, земні й трансцендентні цілі буття. Ідеалом для мислителя було створення “Церкви-держави”. Відгук ідей Соловйова спостерігається в намаганні московських богословів “синтезувати глибоку православну віру, відданість традиціям із соціалістичним напрямом мислення, із свідомим і відповідальним служінням Церкві, суспільству, державі” [29].

Релігійно-філософська спадщина Соловйова стала основою для розроблення в межах концепції “християнського служіння” популярного у сучасній православній антропології розуміння людини як “співпрацівника Бога”, а також у вирішенні філософом екологічних проблем. Однак у своєму зверненні до містики сучасні православні богослови не обмежуються лише ідеями В. Соловйова. Тут також активно використовуються ідеї релігійного інтуїтивізму, розроблені професором Московської духовної академії М. М. Тарєєвим та богословом П. А. Флоренським. Зокрема, запозичується ідея про головне завдання людського життя — “обожнення”, сходження людини до Бога. Вважається, що процес пізнання божества не може бути раціональним. Звичне протікання процесу “богопізнання” може бути забезпечене лише за умови поєднання прагнень двох сторін: людини і Бога, в результаті чого народжується “синерія” — прискорене сходження людини до Бога [30]. Бог, внаслідок своєї всеблагості, проявляє таке прагнення до кожної людини, і завданням її є звернення до Бога.

Проте творчі пошуки православних богословів були практично зупинені або принаймні суттєво загальмовані після Помісного Собору Російської ПЦ 1971 р. Собор проголосив курс на згортання активної модернізації православ'я, оскільки це веде до “обмирщення християн у ході їхньої участі у розв'язанні важливих соціальних проблем сучасності” [31]. Тобто домінування “горизонтального” вектора у богослов'ї і церковній практиці.

Розпад соціалістичної системи на початку 90-х років ХХ ст. спричинився до повернення православних Церков Європи в активне громадське і політичне життя пострадянських країн. Навіть порівняно бідна у фінансовому плані Албанська православна Церква намагається впроваджувати в життя найрізноманітніші форми соціального служіння. У Церкві в 1992 р. створено спеціальний відділ “Діаконія Агапіс” (“Служіння любові”). Відділ за кошти Церкви відкриває і опікується дитячими яслами, садочками. Церква відкрила технічні навчальні заклади, православні молодіжні центри і здійснює кілька соціальних програм: охорона здоров'я жінок із сільської місцевості, швидка медична допомога найбіднішим верствам населення, безплатні їдальні, оздоровлення дітей (щороку за кошти Церкви понад 600 дітей оздоровлюються у літніх молодіжних таборах) та ін. З 1995 р. в Тирані діє православна клініка св. Луки, з 1998 р. — стоматологічна клініка, а з 1999 р. — Благовіщенський діагностичний центр. Ці заклади надають медичну допомогу всім, хто її потребує, незалежно від віросповідання.

Таких прикладів соціального служіння можна навести багато у кожній Церкві. Потрібне було чітке богословське обґрунтування такої діяльності, “загальноцерковний погляд на питання церковно-державних відносин і проблеми сучасного суспільства в цілому. Адже праці окремих право-

славних богословів, пастирів, вчених висловлюють приватні думки, а не офіційну позицію Церкви”, — декларувалося у постанові грудневого 1994 р. Архієрейського Собору РПЦ щодо вироблення всеосяжної соціальної концепції [32]. Церква мала відповісти на багато питань, які ставили перед суспільством нові досягнення науки (клонування живих організмів, проблеми біоетики, евтаназії, трансплантології, екстрасенсорики тощо). Ці питання були настільки нагальними для суспільства, що за їхнє трактування з православної точки зору взялися навіть світські особи. Зокрема, на думку Московського патріарха Олексія II, “першою спробою відновлення християнських моральних засад зцілення, що має нині у своєму розпорядженні багатющий арсенал засобів, які можуть бути використані як на благо, так і на зло людини” стала [33] книга І. Сілуянової “Сучасна медицина и православ'я” [34].

Багато положень книги згодом увійшли до соціальної концепції Церкви, оскільки були написані на основі напрацювань створеного у 1993 р. московського православного медико-просвітницького центру “Життя” та виконаного Російським гуманітарним науковим фондом дослідного проекту “Біоетика і православна культура”. Сілуянова чи не вперше в Російській ПЦ з позицій православного вчення розглянула найновіші проблеми сучасної медицини (клонування, евтаназія, трансплантологія, моральна відповідальність лікарів за здоров'я пацієнтів тощо). Але, крім благословення Московського патріарха, книга була лише приватною думкою, до того ж, навіть не клірика Церкви. Потрібне було авторитетне (Соборне) визначення позиції Церкви в цих та багатьох інших питаннях.

Тому прийняття у серпні 2000 р. Ювілейним Архієрейським Собором Російської ПЦ соціальної доктрини ста-

ло важливим етапом розвитку не лише Російського православ'я, а й всього Вселенського православ'я, оскільки помітно вплинуло на розвиток таких напрацювань у багатьох інших Православних Церквах.



Література

1. Бондаренко В. Д. Критический анализ православно-богословской концепции "христианского служения миру". — С. 17.
2. Дет. див.: Овсиенко Ф. Г. Особенности формирования социальных доктрин православия и католицизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. — М., 2001. — № 2 (26). — С. 74.
3. Там само.
5. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — М., 1994. — С. 358.
6. *L'Osservatore Romano*. — 1984. — № 7.
6. Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1902–1903). — СПб., 1906.
7. Цікавими у цьому плані є: тритомний збірник "Отзывы епархиальных архиереев по вопросу церковной реформы" (СПб., 1906); "Журналы и протоколы Предсоборного Присутствия" (СПб., 1906); Церковная реформа. Сб. стат. — СПб., 1905 та ін.
8. Миссионерское обозрение. — 1906. — № 12. — С. 732.
9. Отдых христианина. — 1906. — № 11. — С. 124.
10. Лобовик Б. О. Від ідеології "порядку" на позиції лівого християнства // Ідеологія руського православ'я. — К., 1986. — С. 16.
11. Великая Отечественная война 1941–1945 гг. — М., 1985. — С. 624.
12. Заболотский Н. Диакония и социальная ответственность Церкви // ЖМП. — 1979. — № 8. — С. 61.
13. Клеман О. Беседы с патриархом Афинагором. — С. III.
14. Копаница М. М. Современные социальные концепции русского православия. — Харьков, 1988. — С. 5.
15. ЖМП. — 1962. — № 6. — С. 38.
16. Заболотский Н. А. Диакония и социальная ответственность Церкви // ЖМП. — 1979. — № 8. — С. 61–62.
17. Гордиенко Н. С., Курочкин П. К. Особенности модернизации современного русского православия. — М., 1978. — С. 42–43.
18. В защиту мира. Доклад председателя Комитета продолжения работы Христианской мирной конференции митрополита Киевского и Галицкого Филарета, Патриаршего Экзарха Украины, при открытии заседания КОПРа // ЖМП. — 1981. — № 2. — С. 47.
19. Слово митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима при открытии собеседований // ЖМП. — 1977. — № 1. — С. 64–65; Заболотский Н. Служение христианина благу человеческого общества // ЖМП. — 1977. — № 3. — С. 55.
20. Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. — М., 1997. — С. 187.
21. ЖМП. — 1980. — № 10. — С. 36.
22. Боровой В. Жизнь в единстве // ЖМП. — 1984. — № 1. — С. 76.
23. Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. — С. 187–188.
24. Архимандрит Алипий (Костальский-Бороздин), архимандрит Исайя (Белов). Догматическое богословие. — С. 5.
25. ЖМП. — 1965. — № 9. — С. 62.
26. Бондаренко В. Д. Критический анализ православно-богословской концепции "христианского служения миру". — С. 32.
27. ЖМП. — 1954. — № 5. — С. 17. Див. також: ЖМП. — 1978. — № 7. — С. 62; Заболотский Н. Благодать в Церкви и через Церковь. — 1979. — № 7. — С. 50 та ін.
28. Шапошников Л. Е. Идеология славянофильства и современное православие. — М., 1985. — С. 17.
29. Заболотский Н. К шестидесятилетию социалистической Отчизны // ЖМП. — 1977. — № 11. — С. 39.
30. Богословские труды. Сб. 17. — М., 1977. — С. 184.
31. Поместный Собор Русской православной церкви 30 мая — 2 июня 1971 г. Документы, материалы, хроника. — М., 1972. — С. 43.
32. Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — М., 2000. — С. 4.
33. Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Предисловие // Силуянова И. В. Современная медицина и православие. — М.: Из-во Московского подворья Свято-Троицкой Лавры, 1998. — С. 3.
34. Силуянова И. В. Современная медицина и православие. — М., 1998. — С. 3.

Ієромонах АРИСТАРХ (М. Г. ЛЕБЕДЄВ),
викладач Київської Духовної Семінарії,
доц. кафедри теології МАУП

РОЛЬ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ У ВІДРОДЖЕННІ НАЦІЇ І СТАНОВЛЕННІ ДУХОВНОЇ САМОСВІДОМОСТІ ЛЮДИНИ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2005

Свята Православна церква була, є і буде духовним чертогом, у якому зберігається і викладається духовний скарб — істинна віра. Церква при своєму потаємному бутті реально існує і діє у світі, вона цілком доступна природному досвіду і життю людини, розкриваючи свій Божий дар тому, хто прямує до Господа, дає кожному життєдайне джерело Божої благодаті. Сакраментальне життя Церкви непорушно пов'язане із земними, зовсім конкретними формами буття. Церква характеризується відкритістю світу, викладаючи свої духовні цінності всім і кожному, освячує тим самим усі галузі людського життя, тому що володіє великою духовною силою, здатною перемогти соціальні, моральні, культурні і взагалі всі негативні явища у світі, обумовлені наслідками гріха.

Сучасна суспільно-політична ситуація в нашій державі, кардинальні зміни, що відбуваються в духовному житті соціуму й особистості, суперечливі процеси “релігійного відродження”, відносини між державою і Церквою особливо актуалізували в суспільстві роль Церкви як духовного авангарду у відродженні нації. Тому перед Нею від-

криваються безмежні можливості церковно-суспільної діяльності, що полягає у становленні духовної самосвідомості народу в матеріальній, соціальній, побутовій і культурній сферах життя, котру благословив Сам Христос, говорячи: “Прийдіть, благословенні Мого Отця, посядте Царство, уготоване вам від створення світу. Бо Я голодував був — і ви нагодували Мене, прагнув — і ви напоїли Мене; був мандрівником, і ви прийняли Мене; був нагий — Мене одягли ви. Істинно говорю вам: тому що ви зробили це одному з цих братів Моїх менших, — то зробили Мені” (Мф. 25, 34–36, 40).

Христос звільнює, поєднує і закликає людство до духовної праці у відновленні, відродженні, освяченні. Це великий дарунок, яким має скористатися кожна людина, кожна антропологічна спільнота, тому що воля і єдність — це не тільки дорогі всім, а й надзвичайно складні для розуміння і втілення високоідейні категорії. Соціум постійно усвідомлює, що тільки в умовах справді Божественної волі можливе всебічне і повне становлення духовної самосвідомості людини. Однак поряд із прагненням високих моральних цінностей люд-

ство нерідко стає свідком зовсім протилежних явищ, які, створюючи видимість свободи, приносять людині і суспільству шкоду. Тому апостол Петро, передбачаючи таке зловживання волею, попереджав християн, щоб вони поступали як “раби Божі”, як істинно вільні, а не як ті, що мають волю на прикриття лихого” (1 Пет. 2, 16). Блаженніший митрополит Володимир (Сабодан) зауважує, що “воля — це найбільше благо. Заради її люди роблять великі подвиги, йдуть на смерть. Але вона в той же час і “меч обоюдогострий”, тому що відразу ж переходить у свою протилежність, як тільки люди починають неправильно користуватися нею. Тут завжди прихована небезпека піти шляхом хибної волі, визнаючи її за справжню”.

Сьогодні, коли в самосвідомості нашого народу пробуджуються вічні духовні ідеали, коли в суспільстві утверджується визнання того, що Церква протягом тисячоріччя відігравала винятково важливу роль у житті нашої держави, у становленні духовної і національно-політичної самосвідомості народу, важливість церковного впливу на суспільство має незмірно зрости. Проголошуючи принцип свободи совісті, соціум нині бачить у Церкві рівноправного учасника перетворень, насамперед моральних.

Необхідно зазначити, що сьогодні спільною проблемою для Церкви і суспільства є проблема національної самосвідомості. “Національні протиріччя, що загострилися останнім часом, показують, що втрата моральних норм веде до змішування національної гідності з націоналізмом, що породжує ворожнечу і презирливе ставлення до інших народів, до їх традицій і культур. Християнське вчення, що сповідує високу гідність людини — носія Самого Бога у сенсі братерства всіх людей, може стати дієви засобом у погашенні національної ворожнечі”. Для християнина кожна

людина, до якої б нації вона не належала, є найближчою, любити яку вона повинна за заповіддю Свого Спасителя. Яскравим прикладом може служити притча про милосердного самарянина і особливо її категоричний висновок. У цій притчі Господь указав іудею-законнику на те, з яким милосердям і любов'ю добрий самарянин поставився до пораненого іудея, тобто представника народу, ворожого самарянам. А далі сказав законнику: “йди, і ти роби так само”. Такий закон християнської любові!

Але якщо до такої всеосяжної любові Спаситель закликає всіх Своїх послідовників, то неправомірним буде погляд тих людей, які обожнюють космополітизм, тобто навчання про братерство народів, за яким людина є “громадянином Всесвіту”, а зовсім не своєї держави. Згідно з цим навчанням заперечуються права націй на самостійне існування і державну незалежність, а також відмова від національних традицій і національної культури. Безсумнівно, що заклики, які простежуються в космополітизмі щодо любові, братерства, взаємодопомоги, базуються на Євангельському законі, але необхідно зазначити, що до них домішуються, з іншого боку, такі ідеї, які з навчанням Христа нічого спільного не мають. Однобічними, штучними і нежиттєдіяльними є всі висновки космополітів, які спрямовані проти почуття патріотизму, проти православного вчення про обов'язок служіння Батьківщині, її благу і безпеці.

На противагу цьому етичному вченню християнський ідеал поєднує вселенські засади з національними, які дають право на національну самосвідомість та національне самовиявлення. Культурні відмінності окремих народів виявляються в літургійній та іншій церковній творчості, в особливостях християнського побуту. Усе це створює національну християнську культуру. В

соціальній концепції Української православної Церкви зазначається: “Православний християнин покликаний любити свою Вітчизну, яка має територіальний вимір, і своїх братів по крові, які живуть по всьому світі. Така любов є одним із способів виконання заповіді Божої про любов до ближніх, що включає любов до своєї родини, одноплемінників і співгромадян. Патріотизм православного християнина повинен бути дійовим. Він виявляється в захисті Вітчизни від ворога, праці на благо Вітчизни, піклуванні про упорядкування народного життя, у тому числі шляхом участі у справах державного управління. Християнин покликаний зберігати й розвивати національну культуру та народну самосвідомість”.

Прикладами патріотичного настрою можуть служити численні свідчення Святого письма. Наприклад, у Старому Завіті вся історія ізраїльського народу сповнена фактами любові євреїв до своєї країни, до Єрусалима і свого храму. Це був кращий зразок відвертого патріотизму до свого народу і його святинь. Особливо разючий приклад любові до свого народу в Старому Завіті показав пророк Мойсей, який 40 днів і ночей благав Бога, щоб той помилював його одноплемінників, що впала в ідолопоклонство, на що Господь відповідав: “Залиш Мене, не утримуй, так запалиться гнів Мій на них, і знищу їх”. Чудовим у цих Божих словах є свідчення про силу молитви праведника, яку він, за сміливим висловом Іоана Златоуста, немовби зв'язує Бога! Ще щиріше почав молитися пророк і нарешті вигукнув: “Прости їм гріхи, а якщо ні, то викресли і мене з книги Твоїї, у яку Ти вписав...” і послухав його Господь і цього разу і не погубив їх”. Хіба це не найвищий подвиг самовідданого патріотизму?

Таку самовідданість ми бачимо й у Новому Завіті на прикладі апостола

Павла. Ніхто не заважав йому проповідувати так злобливо і завзято, як його співвітчизники, які не увірували в Христа. Вони не терпіли Павла, вважаючи його зрадником віри своїх батьків. Що ж говорить Павло про цих людей: “Я бажав би сам бути відлученим від Христа за братів моїх, рідних мені по плоті, тобто ізраїльтян”. З цих слів ми бачимо його любов до рідного народу. Ця любов була така щира, що він, так само як Мойсей, готовий був навіть пожертвувати своїм особистим вічним порятунком за спасіння цього народу.

Православна Церква, ґрунтуючись на біблійському патріотизмі, існуючи серед людей і для людей, на всіх етапах свого буття виявляла приклад служіння своєму народу, живлячи його духовно і надаючи йому приклад любові до Бога і свого народу.

Водночас національні почуття можуть бути причиною гріховних явищ, таких як агресивний націоналізм, ксенофобія, національна винятковість, міжетнічна ворожнеча. “Поділ народів на кращі й гірші, приниження будь-якої етнічної чи суспільної нації, — продовжується в згаданій концепції, — суперечить православній етиці”. Для Православної Церкви природне тільки виховання своїх чад у дусі християнського патріотизму, з одного боку, і дружелюбності до всіх народів і націй — з другого. Тому Церква соборним розумом рішуче висловила за відкидання всіх спроб використати релігію як засіб для розпалення міжнаціональної ворожнечі, протиставлення одного народу іншому і зневажання принципів любові, поваги і терпимості до кожної людини, незалежно від її національності.

Час, у який нам судилося жити, відзначений підйомом суспільно-моральної свідомості. Роблячи посильний внесок у патріотичне виховання, у миротворчість,

стимулюючи моральні сили в народі, Православна церква заохочує і підтримує процес розбудови самосвідомості у суспільстві і закликає всіх людей доброї волі нашої держави міцно нести віру, надію і любов, пам'ятаючи слова апостола Павла: “Поки є час, будемо робити добре усім, а найбільше — своїм по вірі”.



Література

1. Булгаков С., прот. Православие. — К., 1991.
2. Владимир (Сабодан) митроп. Слова и речи. — К., 1997.
3. Иванов М., проф. Церковь и общество // Катехизис. — К., 1991.
4. Филарет, игум. Конспект по Закону Божию. — М., 1990.

Протоиерей Василий ЗАЕВ,
канд. богословия, доц.,
заведующий кафедрой Нового Завета
Киевской Духовной Академии

ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВНОГО ПОСТА

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

В наши дни многие пытаются обрести утраченные ценности Православия, которые много веков были не только декларируемым идеалом, но и жизненными ориентирами для наших предков. Пост является неотъемлемой частью жизни православных верующих, одним из условий методов духовного совершенствования. Современному человеку трудно даже представить, насколько серьезно относились к посту наши предки и насколько строго они выполняли его предписания [1]. Можно сказать, что сегодня стало “модно” поститься даже среди невоцерковленных людей. Пост воспринимается как своеобразная “диета”, воздержание от определенной пищи с целью “поправить здоровье”, “очистить организм”, “похудеть”. Конечно, все это достигается при посте, но в этом ли состоит значение православного поста? Часто можно услышать и соответствующую такому пониманию поста “терминологию”: “сесть на пост”, “спрыгнуть с поста”.

Пост, или воздержание от пищи, не является лишь христианской практикой. Он существует и в других религиях, и даже не в религиях, например, в лечении. Теперь люди постятся (или

воздерживаются от пищи) по разным причинам, включая даже политические. Поэтому важно разобраться в специфически христианском значении поста. Это значение раскрывается нам через внутреннюю связь между двумя событиями, о которых рассказывается в Библии: Адам “нарушил пост” в раю, съел запретный плод — так открывается нам первородный грех. Христос, новый Адам, начинает свое служение сорокадневным постом.

Пост — это участие в постном опыте Самого Христа, которым Он освободил нас от абсолютной зависимости от пищи, материи и мира. Трагедия грехопадения Адама в раю была в том, что он воспринял пищу как “жизнь в себе”. Более того, он вкусил ее, прячась от Бога, для того, чтобы быть независимым от Него. Он сделал это потому, что поверил, что пища содержит жизнь сама по себе и что, употребляя эту пищу, он может сам стать, как Бог, то есть иметь жизнь в самом себе. Проще сказать: он поверил в пищу, в то время как единственный предмет веры, уверенности — Бог и только Бог. Земной мир, пища стали его богами, источником и началом его жизни. Он стал их рабом. Адам в переводе с ев-

рейского — человек. Это — наше общее имя.

Наше освобождение от пищи не может быть полным. Но наш ежедневный, “насущенный хлеб”, который мы получаем от Бога, может в этой жизни быть тем, что поддерживает и укрепляет наше единение с Богом, а не отдаляет нас от Него. Только пост может совершить это превращение, дать нам доказательство того, что наша зависимость от пищи и материи не окончательна, не абсолютна и что в соединении с молитвой, благодатью и служением Богу эта зависимость сама хочет стать духовной. Все это означает, что понятый по-настоящему пост является единственным средством воспроизведения в человеке его истинной природы.

Церковь издавна установила пост в среду и в пятницу в течение всего года (в знак воспоминания о том, что в эти дни Господь наш Иисус Христос был предан и распят) и, кроме того, четыре более-менее продолжительных поста: Великий, Петров, успенский и Рождественский, или Филиппов. Несомненно, наиболее значимым является Великий пост перед праздником Воскресения Христова — Пасхи. Есть два вида, или способа поста — совершенный пост, так как он состоит действительно в совершенном воздержании от пищи и питья, и аскетический, который состоит главным образом в воздержании от некоторых видов пищи и в уменьшении общего ее количества. Совершенный пост продолжается недолго, сводится обычно к одному дню или даже части дня как завершение и вершину приготовления к великому празднику. Цель аскетического поста — освобождение человека от тирании плоти, от подчинения духа телу и его требованиям, которое является трагическим последствием первородного греха; это длительный и усиленный подвиг. Наука аскетического поста, доведенная до

совершенства в монашеской традиции, была принята всей Церковью. Четыре раза в год Церковь зовет нас очистить себя и освободиться от порабощения телу постом, и каждый раз успех его зависит от некоторых основных правил, главное из которых — непрерывность и продолжительность поста.

Когда человек готовится отправиться в путь, он должен знать цель своего путешествия. Так бывает и с постом. Пост — это главным образом духовное путешествие, а его цель — Пасха. Пасха — это гораздо больше, чем один из праздников, чем ежегодное почитание минувшего события. Мы верим, что Своей собственной смертью Христос изменил самую сущность смерти, сделал ее переходом в Царствие Божие, превращая величайшую из трагедий в окончательную победу. Он сделал нас соучастниками Своего Воскресения. Такова вера Церкви, подтвержденная и доказанная бесчисленным сонмом святых. И все мы видим ежедневно на собственном опыте, что мы очень редко действительно имеем эту веру, постоянно ее теряем и изменяем той “новой жизни”, которую мы получили, мы так погружены в ежедневные заботы, что в сущности, живем так, как будто Христос никогда не приходил.

Все это из-за нашей слабости, невозможности жить на том уровне, на который Христос нас возвел, когда Он сказал: “Ищите прежде всего Царствия Божия и правды Его” (Мф. 6, 33). Иногда мы осознаем наши различные “грехи” и каемся в них, но мы не отдаемся той новой жизни, которую Христос открыл и даровал нам. Если мы это поймем и признаем, только тогда мы сможем понять, что такое Пасха и почему перед ней необходим пост. Все литургические традиции Церкви, весь цикл ее богослужений существует прежде всего для того, чтобы помочь нам вновь увидеть и вкусить эту новую жизнь, от которой

мы легко отходим, изменяя ей, и, показавшись, вернуться к ней.

Однако “старую” жизнь греха, мелочность не так-то легко побороть и изменить. Евангелие ожидает и требует от человека усилия, к которому в настоящем своем состоянии он совершенно не способен. Нелегко отказаться от мелкого идеала жизни, состоящего из ежедневных забот, изысканий средств для обеспеченного существования, удовольствий, всего, что так далеко от цели — совершенства: “Будьте совершенны; как совершен Отец ваш небесный” (Мф. 5, 48). Мир всеми своими земными способами передачи говорит нам: будьте счастливы, идите широким путем. Христос в Евангелии говорит нам: идите узким путем борьбы и страдания, потому что это единственный путь к настоящему счастью. Пост — это рука помощи, протянутая нам Церковью, школа покаяния, которая одна может приготовить нас к тому, чтобы встретить Пасху не только как разрешение есть, пить и отдыхать, но как действительный конец “старого” в нас, как вступление в “новую” жизнь.

Зная недостаточную сосредоточенность и “омирщвление” нашей жизни, Церковь знает нашу неспособность быстро изменяться, перейти от одного духовного переживания к другому. Поэтому задолго до начала настоящего подвига поста Церковь обращает наше внимание на его важность и призывает к размышлению о его значении. Это приготовление продолжается в течение пяти недель, предшествующих посту, каждое из воскресных евангельских чтений которых посвящено одной из основных сторон покаяния [2].

Культура, цивилизация, окружающая нас постоянно, возбуждает в нас чувство гордости, самохвальства, самооправдания. Смирение, как качество личное или общее, национальное, счи-

тается признакам слабости, недостойным настоящего человека. Второе евангельское чтение перед Великим постом — о мытаре и фарисее. В этой притче показан человек, всегда довольный собой, думающий, что он исполняет все требования религии — фарисей. На самом деле он видит в ее требованиях лишь исполнение внешних обрядов и оценивает свое благочестие согласно количеству денег, которые он жертвует на храм. Мытарь, напротив, унижает себя, и его смирение оправдывает его перед Богом.

В третье воскресение, приготовляющее нас к Великому посту, мы слушаем притчу о блудном сыне. В ней рассказывается о покаянии человека, возвращающегося из самовольного изгнания, морально заблудившегося, который ушел в “далекую страну” и там истратил все, что имел. Далекая страна — это единственное определение состояния человека, которое мы должны понять и усвоить, когда мы приближаемся к Богу. Человек, который никогда этого не испытал, не почувствовал, что он изгнан от Бога, от настоящей жизни, никогда не поймет, о чем говорит христианская вера. И тот, кто чувствует себя совершенно “дома” в этом мире, кто никогда не испытал мучительной тоски по другой Правде, никогда не поймет, что такое раскаяние.

Покаяние часто просто превращается в равнодушное, объективное перечисление грехов, признание себя “виновным” перед законным обвинительным актом. Но при этом забывается то существенное, без чего ни исповедь, ни разрешение грехов не имеют настоящего значения и силы: чувство отдаления от Бога, от радости общения с Ним, сознание потери своей духовной красоты, удаленности от своего настоящего “дома”, настоящей жизни. Но только это сознание и есть настоящим покаянием и в то же время горячим желанием вер-

нуться назад, обрести вновь потерянный “дом”.

Последний день перед постом обычно называется “Прощеным Воскресением”, его второе название — “изгнание Адама из рая”. Этот день подводит итог всей подготовки к посту. Человек был создан для жизни в раю, чтобы знать Бога и общаться с Ним. Грех лишил человека этой блаженной жизни: “Изгнан был Адам из рая из-за пищи (из-за вкушения запретного плода), и, сидя прямо перед раем, рыдал и стонал... И отвечал ему Спаситель: я не хочу, чтобы погибло мое создание, но я хочу, чтобы оно спаслось и пришло к познанию истины, потому что приходящего ко Мне я не изгоню” (Стихира Триоди на стиховие в Сырную неделю).

Пост освобождает нас от порабощения греху, от плена “этого мира”. Но в евангельском чтении последнего воскресенья говорится об условиях этого освобождения (Мф. 6, 14–21). Первое условие — пост: отказаться от того, чтобы считать желания и требования нашей падшей природы нормальными; усилие освободить дух от диктаторской воли плоти, материи. Второе условие поста — прощение. Торжество греха, главный признак его владычества в мире — это ссоры, несогласия, разделения, ненависть. Поэтому первый пролом через крепость греха есть прощение: возвращение к единению, согласию, любви. Простить — это значит отвергнуть все счёты и расчёты человеческих отношений, предоставив их Христу.

Для многих православных христиан пост состоит из ограниченного количества формальных, большей частью отрицательных правил: воздержание от скоромной пищи (мяса, молочного, яиц), танцев, развлечений. Мы в такой степени удалены от настоящего духа Церкви, что нам иногда почти невоз-

можно понять, что в посте есть “что-то другое”, без чего все эти правила теряют большую часть своего значения. Это можно определить как состояние духа, ума и души, которое в течение поста наполняет собой всю нашу жизнь. Цель поста заключается не в том, чтобы принуждать нас к известным формальным обязательствам, но в том, чтобы “смягчить” наше сердце так, чтобы оно могло воспринять духовные реальности, ощутить скрытую до тех пор жажду общения с Богом. Эта постная атмосфера, это единственное “состояние духа” создается главным образом богослужениями, различными изменениями, введенными в этот период поста в литургическую жизнь. Они открывают и сообщают нам самую сущность поста, заставляют почувствовать ту светлую печаль, в которой подлинный дух и дар поста.

Церковь в богослужебных песнопениях предостерегает нас против “формального”, лицемерного понимания поста: “Зря ты радуешься, о душа, что воздерживаешься от пищи, тогда как от страстей ты не очищена. В тебе нет желания исправления, ты будешь в презрении, как лживая, пред очами Бога, ты будешь сравнена со злыми демонами, которые никогда не едят! Если ты будешь продолжать грешить, твой пост будет бесполезен; поэтому стремись постоянно стоять перед Распятым Спасителем, или скорее стремись сораспяться Ему, Который был распят для твоего спасения” (Стихира Триоди среды сырной недели). “Братие, постясь телесно, будем поститься и духовно: развяжем всякие сплетения неправды, расторгнем препятствия к нужным изменениям, разорвем неправедные писания. Дадим алчущим хлеб, и приютим нищих и бездомных, чтобы получить от Христа Бога великую милость” (Стихира Триоди). 1 седмицы Великого Поста, среда, вечерня на Святое Воскресение.

В то время, когда мы слушаем эти стихиры, как мы далеки от фарисейского понимания поста, которое в наше время преобладает и определяет исключительно отрицательное отношение к посту как к известному “неудобству”, на которое мы по своей доброй воле соглашаемся, “страдаая”, но которое автоматически зачтется нам как наша “заслуга” и доведет нас до “оправдания” Богом. Сколько людей соглашались с той мыслью, что пост — это время, когда что-либо само по себе приятное и хорошее “запрещено”, как будто Господь находит удовольствие в том, чтобы нас мучить. Однако для творцов великопостных стихир пост означает как раз совершенно противоположное: возвращение к “нормальной” жизни, к тому “пощению”, которые нарушили Адам и Ева, допустив таким образом в мир страдание и смерть. Поэтому Великий пост приветствуется как духовная весна, как время радости и света.

В долгом и трудном подвиге духовного возрождения Церковь не отделяет души от тела. Человек отпал от Бога весь целиком, душой и телом; и весь целиком человек должен быть восстановлен, чтобы вернуться к Богу. Греховное падение состоит именно в победе плоти — животной, иррациональной похоти в нас — над духовной, божественной природой. Но тело прекрасно, тело свято так, что Сам Бог “стал плотью”. Спасение и покаяние тогда не презрение к телу, не небрежение им — но восстановление тела в его настоящем служении, как храма бесценной человеческой души. Христианский аскетизм — не борьба против тела, но за него: “Пищу употребляйте во славу Божию”, могущую укреплять ваш телесный состав, положенную уставом Церкви... не слушайте советующих вам противное — удаляться пищи и питья. Мы должны быть, по учению святых отцов, не телоубийцами, но страстоу-

бийцами, то есть истреблять в себе страсти: гордости и тщеславия, плотских похотей, сребролюбия, гнева, зависти и злопомнения обид ближних и прочее, а насаждать в себе: любовь, кротость, смирение, милость, терпение и прочие христианские добродетели, молитвою укрепляемые” [3]. Святые отцы, имеющие большой опыт в проведении поста, советуют каждому соизмерять пост с его силами: “Пост похвален и нужен в свое время и в своем месте; лучше держись умеренного употребления пищи и питья, избегая сытости, которой признак малое отягощение, и, с другой стороны — излишнего и неуместного воздержания. Обе крайности нехороши и вредны. Умеренность же и среднее из них делает человека более способным к духовному деланию” [4].

Для понимания значения православного поста нужно понять еще одно: без соответствующего духовного усилия, без осознания своей полной зависимости от Бога физический пост станет на самом деле самоубийством. Физический пост, как он ни важен, становится не только бессмысленным, но и опасным, если он не соединен с духовным усилием, молитвой, мыслью, сосредоточенной в Боге: “Не гонитесь за одним постом, говорил старец Зосима (Верховский). Бог нигде не сказал: еще постницы, то мои ученицы; но еще любовь имате между собою. И диавол никогда не ест и не спит, но все он диавол. Без любви и смирения, от одного поста и бдения, из человека сделается, пожалуй, бесом” [5]. Весь наш постный подвиг должен быть сосредоточен на Боге, устремлен к Нему. Мы должны ощутить Его присутствие в нашем теле, которое становится Его храмом. Поэтому и к телу, и к еде, ко всему образу нашей жизни мы должны относиться с религиозным уважением. Церковь рекомендует во время

поста воздерживаться не только от пищи, но и от всего, что “засоряет” наш разум, мысли, вызывает греховные чувства, нездоровую привязанность: “Воздерживаясь от брашен, должны воздерживаться и от страстей” [6]. Постом лучше отказаться от просмотра телепередач, слушания светской музыки, посещения развлекательных заведений, воздерживаться от пустых разговоров, стараться не обижаться и не обижать никого. Время поста нужно использовать для оценки и осмысления нашей жизни, примирения со всеми и с Богом.



Литература

1. *Иоанн (Маслов)*, архимандрит. Обрядовые особенности покаянной дисциплины Древней Руси // Святитель Тихон Задонской и его учение о спасении. Статьи разных лет. — М.: Самшит, 1995. — С. 457–478.
2. *Шмеман А.*, протоиерей. Великий пост. — Paris: Ymca-Press, — 1990. — С. 19–20.
3. Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. — Издание Введенской Оптинской пустыни, 2000. — Т. 2. — С. 114.
4. Душеполезные поучения... — С. 124.
5. Великие русские старцы. Жития, чудеса, духовные наставления. — М., Трифонов Печенгский монастырь: “Новая книга”. “Ковчег”, 2002. — С. 305.
6. Душеполезные поучения... — С. 109.

*Дионисий (Д. С. МАРТЫШИН),
иерей, кандидат богословия*

ЗНАЧЕНИЕ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Уважаемые участники и гости конференции! Свой доклад я хотел бы начать словами выдающегося русского ученого, историка, церковного и общественного деятеля Антона Владимировича Карташева (1875–1960): “Наступили крайние сроки, когда соборному гласу церкви неуместно прятаться за ширмы только небесных целей Евангелия. Создавать, укреплять и развивать социальные структуры церковно-общественной жизни — вот одна из первоочередных задач Церкви в современном мире” [1].

Законы, регулирующие жизнь общества, основываются на социально-философских и социально-богословских онтологических принципах. Лишь на этом уровне мы можем добиться понимания того, что называется человеческим достоинством, и в тоже время, сможем отчетливее рассмотреть призвание человека в этом мире, а в результате этого проанализировать соотношения религии и культуры, богословия и социологии, церковной жизни и личной психологии, в конечном счете, взаимоотношения Бога и человека.

Религия имеет двойную функцию по отношению к культуре: с одной стороны, она консервативна — освящает существующую традицию; с другой — динамична, поскольку обеспечивает общую цель, объединяющую различные

социальные элементы в земном бытии человека. Развитие в наших душах сверхъестественной жизни (основанной на естественном одухотворении мира усилиями человека) — это, в конечном счете, та область, где действенная сила веры проявляется положительно и без каких-либо ограничений. Любое религиозное движение, усваивающее чисто критическое и негативное отношение к науке и культуре, тем самым становится силой разрушения и дезинтеграции, мобилизуя против себя наиболее здоровые и конструктивные силы общества. “Человек не может полностью видеть себя вне человечества, ни человечество — вне жизни, ни жизнь — вне универсума” [2]. Современное христианское мировоззрение требует участия в процессе ассимиляции веры и культуры. Эта задача становится более неотложной, чем когда бы то ни было, в наше время, когда с особой остротой проявляется глубокий кризис очевидных и принимаемых на веру понятий. Жизнь сегодняшнего общества, основанного на началах либерализма, так устроена, что религиозные убеждения постоянно “выносятся за скобки”. Мир стремится вытеснить религиозную мотивацию на обочину жизни социума. Осознавая эти проблемы, нужно говорить не только о значении религии в современном обще-

стве, но и о миссии Церкви в этом мире. Религия не должна восприниматься как система идей и размышлений по поводу Непознаваемого и таким образом относящегося к миру метафизической “отвлеченной фантазии”. Христиане призваны быть солью и закваской, а не дрожжами фарисейского конформизма, приспособляющегося к идеям текущего дня. Христианство — это животворящая сила, созидательная свобода будущего, обновляющего лик земли, несмотря на кризисы культуры и потрясения цивилизации. Но в то же время религия, без правильного понимания и отношения к духовной жизни, участвуя в социальном устройстве мира, может привести человека к другому кризису, внутреннему и психологическому. В зависимости от внутренней силы человека конфликт может окончиться одним из трех способов: или христианин, подавив свой вкус к чувственному миру, заставит себя интересоваться только чисто религиозными предметами и попытается жить в мире, путем исключения земного; или, раздраженный стесняющим его внутренним сопротивлением, он оттолкнет прочь евангельские заповеди и решится жить, как ему покажется, настоящей человеческой жизнью; или, что бывает чаще всего, он откажется от попытки понять мир, Бога и, до конца не предавшись ни Христу, ни миру, несовершенный в своих собственных глазах, неискренний в глазах людей, он смирится с двойной жизнью. В практике церковной жизни таких примеров, к сожалению, очень много. По разным причинам все три пути опасны. Подавляет ли себя, отвращается или раздваивается человек, результат в равной степени плох и противоположен тому, что должно порождать в нас истинное христианство. Есть четвертый способ разрешить проблему — увидеть, что без малейшей уступки “природе”, но из жажды большего совершенства можно

примирить, а потом и оплодотворить одно другим: любовь к Богу и разумную любовь к миру, усилие безразличия и усилие развития. Эту мысль выражает митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев), подчеркивая этим актуальность и значение религии в современном обществе: “Христианская мотивация должна присутствовать во всем, что составляет сферу жизненных интересов верующего. Ибо верующий не может механически вычленив из духовно-нравственного контекста своей жизни профессиональные или научные интересы, не говоря уже о политической, экономической, социальной деятельности, работе в средствах массовой информации и т. д.” [3].

Православная Церковь — это не какое-то закрытое общество, отгородившееся от мира и далекое от проблем современности. Напротив, Церковь состоит из людей и подобно им живет в нашем мире; она его часть. Церковь не противостоит миру, они взаимосвязаны и пронизывают друг друга. В таком смысле следует понимать усилия современной Церкви стать “светской”. Двойная бухгалтерия многих христиан — минимум шесть дней в неделю отдавать мирскому, а час в воскресенье посвящать Богу, тоже неверна. Все обыденное: сон, пробуждение, еда, питье, смех и плач, а также все великое, сложное и необычайное наших дней — это пространство, в котором мы должны доказать, что Бог для нас что-то значит. В этом смысле христианин должен обладать “мирским мышлением”, чтобы оставаться истинным христианином. В нашей любви к миру и ближнему должна проявляться Божия любовь к миру и человеку. Только тогда наше служение миру превратится в настоящее богослужение. “Задача каждого христианина, — пишет прот. В. Зеньковский (1881–1962), — в положительной творческой задаче воплощения правды

Церкви в жизни, — в индивидуальном внутреннем мире, а также во всей культуре, в социально-экономической жизни, во всем ходе истории” [4]. Ибо ни материализм, будь он восточный или западный, ни эротизм, откуда бы он ни пришел, с Запада или с Востока, ни ненависть, обусловленная социализмом или капитализмом, не могут стать закваской нового мира. “Это значит, что для верующих во Христа и соединившихся с Ним тот же мир — его время и материя, его жизнь и самая смерть — становится “средством” приобщения к Царству Божию, таинством, т. е. образом его явления и пребывания среди людей” [5]. Вся человеческая жизнь должна в некотором роде приобщиться к жизни Христа. “Иначе говоря: жизнь, проживаемая нами на земле, не пребудет на небе лишь воспоминанием, но как бы продолжающимся настоящим” [6], размышляет профессор Антон Штрукель.

Взаимодействие религии и культуры проливают свет на социальную миссию Церкви. “Церковь позволяет по-новому увидеть человека, его внутренний мир, смысл его бытия... Церковь помогает культуре переступить границы чисто земного дела: предлагая путь очищения сердца и сочетания с Творцом, она делает ее открытой для соработничества Богу” [7].

В результате пришествия Христа в мир вся человеческая история была вовлечена в Божественный промысел спасения. Благодаря Воплощению Христа Церковь является принципом становления и развития общества. Если мы хотим понять во всей глубине значение религии в современном обществе, мы должны, не поступаясь свободой и сознанием, составляющими физическую реальность нашей души, почувствовать существование прочных связей между собой и воплощенным Богочеловеком Христом.

Церковь и мир пронизывают друг друга. Церковь не только ведет — нахо-

дясь на периферии диалог с миром, но находится сегодня в центре мира в целях спасения как “закваска” (Мф. 13:33), как “соль земли” (Мф. 5:13), как “доброе семя на поле своем” (Мф. 13:24), как “свет мира” (Мф. 5:14). Церковь провозглашает, что освящению подлежит вся человеческая жизнь. Поэтому и социальные вопросы для Церкви остаются самыми актуальными и важными. Настоящие верующие, церковные люди не могут, вернее, не имеют права со спокойной совестью созерцать весь процесс социальной внешней жизни нейтрально, религиозно-бесчувственно, как бы безразлично для жизни духовной. Строительство и творчество в земной жизни во имя Христа — специфическая задача христиан.

Насущная задача Церкви — “судить, оценивать, вдохновлять, изменять, преобразовать всю человеческую жизнь”, — пишет прот. Александр Шмеман [8] (1921–1983). Во всем — в истинах, торжественно провозглашаемых ее архипастырями и учителями, в личном их примере, в смиренных наставлениях, даваемых каждым священником в таинстве исповеди, — деятельность Церкви всегда была направлена на то, чтобы возвысить, одухотворить, обожить государственный долг, поиск истины, развитие человеческой активности.

Христианство никогда не было и не будет религией отдельных людей, частным делом каждого человека. “Ведь духовное перерождение человека происходит не в вакууме, не в изоляции от внешней среды, не в особых лабораторных условиях, а в реальном и живом контакте с людьми, в первую очередь, в семье, в трудовом коллективе, наконец, — в государстве” [9]. Но в то же время еще многие, под предлогом невмешательства в земные дела и боязни отмирания Церкви, немощно отмачиваются от жгучих вопросов жизни, а потом задним числом бесплодными словами об-

личают бедных заблудившихся людей в том, что они сбились с пути — потерялись в современном и жестоком мире. А между тем у Церкви в потенциальной доктрине ее учения есть принципиальные ответы на все жгучие вопросы жизни. “Вопросы Церкви — суть вопросы жизни, в которой теория неотделима от практики”, — пишет профессор Афинского Университета Панайотис И. Бумис [10]. Воздействие Церкви на внешнюю социальную и культурную жизнь не ограничивается только функцией учительства и советов. Христианская жизнь не только небесные помышления, но и земная справедливость, основанная на проповеди Христовой. Проводниками, творцами и закрепителями этих христианских воздействий на внешнюю материальную жизнь должны быть по преимуществу члены Церкви. Воцерковлять государственную, экономическую и культурную деятельность — вот основной метод социальной миссии Церкви, которую предстоит осуществлять современному поколению. Иначе при нашем бездействии ничто и не сделается само собой в направлении Христа и Евангелия. Вот схема христианского понимания социально-культурной миссии Церкви и значения религии в современном обществе. Христос открывается в “конкретно-жизненном самосвидетельстве” [11]. Принадлежность к Церкви не ограничивается воскресным богослужением и должна проявляться не только в стенах храма.

“Быть Церковью” — значит всем миром принимать участие во всех сферах жизни. Бизнес, работа, творческая деятельность, массовая информация и политика — все это является для Церкви той средой, в которой христиане живут и реализуют всеобщий призыв к святости. Церковь — не клерикальный заповедник, куда иногда заходят миряне, а реальный, подлинный опыт жизни со Христом во всей полноте современного развития.



Литература

1. Карташев А. В. Воссоздание святой Руси. — М., 1991. — С. 130–131.
2. Тейяр де Шарден. Феномен человека. — М., 1987. — С. 39.
3. Кирилл (Гундяев), митр. Норма веры как норма жизни // Церковь и время. — № 2 (11). — 2000. — С. 205.
4. Зеньковский В., прот. Апологетика. — М., 2001. — С. 221.
5. Шмеман А., прот. Церковь, мир, миссия. Мысли о православии на Западе. — М. 1996. — С. 35–36.
6. Антон Штрукель, проф. О славе Божией. Сборник статей. — М., 1999. — С. 168.
7. Светские наука, культура, образование // Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — М., 2000. — С. 141–142.
8. Шмеман А. прот. Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе. — М., 1996. — С. 17.
9. Кирилл (Гундяев), митр. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь? — М., 2002. — С. 4.
10. Бумис П. И., проф. Непогрешимость Православия / Пер. с греч. Петра Басараба. — М., 2001. — С. 29.
11. Булгаков С. Н., прот. Тихие думы. — М., 1996. — С. 138.

Н. А. ШИП,
д-р іст. наук, проф.,
завідувач кафедри суспільних наук
Української академії зовнішньої торгівлі (м. Київ)

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ (1819–1869 рр.)

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

З часів запровадження князем Володимиром Великим християнства державною релігією на Русі духовенство формувалося як соціальна корпорація служителів церкви, які мали відповідну освітню підготовку. Усвідомлюючи важливість церковно-релігійної діяльності у ранньофеодальній державі й пізніше, воно постійно дбало про підтримання авторитету церкви, зокрема через налагодження духовної освіти, розв'язуючи цим проблему кадрів і морально-релігійного виховання соціуму.

Вища духовна освіта в Україні започаткована Києво-Могилянською академією (1632 — заснування колегії внаслідок злиття Братської і Лаврської шкіл, 1721 — найменування колегії академією Петром І). На початку ХІХ ст. у зв'язку з реформуванням духовної освіти академію закрито (1817) через невідповідність вимогам вищої школи [1]. За два роки (1819) Київська духовна академія (далі пишемо скорочено — КДА) відновила свою діяльність за новим статутом духовних академій (1814 р.), який не змінювався до 1869 р. Її 50-річний ювілей збігся з ухваленням нового статуту духовних академій (1869), що можна вважати збігом обставин, який,

між іншим, дає змогу відтворити на піввікову історію розвитку вищої духовної освіти в Україні, започаткованої ще в ХVІІ ст.

Проблема викладацьких кадрів завжди була актуальною в тогочасній освітній системі. Кадрове забезпечення нової академії потребувало великої уваги вищого духовного керівництва, адже рівень навчально-виховного процесу залежить передусім від професіоналізму викладачів і матеріально-технічного забезпечення. Діяльність КДА почалася за важких умов: застарілі підручники, формалізм у викладанні, нестача професорів. На процесі становлення навчального закладу позначилася часта зміна ректорів (5 протягом першого 10-річчя, а вже у наступні 40 років — лише 7), що, з іншого боку, свідчило про складність початкового періоду [2].

Першим ректором КДА (за статутом він призначався Комісією духовних училищ з числа докторів богослов'я або архімандритів, ігуменів, протоієреїв тієї єпархії, де розташовувалася академія) був архімандрит Мойсей Антипов-Богданов (історик КДА Ф. Тітов називає його Богданов-Платонов), на долю якого припали найскладніші роки становлення

цього навчального закладу (1819–1823). За науковими переконаннями Мойсей належав до богословів, які вважали одним з основних завдань духовної освіти творення “внутрішньої людини”, про що він заявив у своїй урочистій промові під час відкриття академії [3].

Послідовником М. Богданова-Платонова, який започаткував богословські науки в новій академії, і у викладанні, і на ректорській посаді був архімандрит Мелетій Леонтович (обидва читали російською мовою). Його змінили архімандрити Кирило Куницький (1827–1828), Платон Березін (1828), Смарагд Крижанівський (1828–1830). М. Леонтович (світське ім'я Михайло) з вересня 1819 р. працював інспектором і професором церковної історії та грецької мови, з січня 1824 р. — ректор (до 1826) і ординарний професор богослов'я, викладаючи яке, робив наголос на моральному аспекті. За його ректорства в 1825 р. завершилося будівництво 3-поверхового корпусу академії і відновлено хор [4].

Спочатку викладачі запрошувалися з Москви та С.-Петербурга, а вже згодом ними ставали кращі випускники академії. Склад як студентів, так і викладачів свідчив, що тут працювали вихідці з Київської, Волинської, Подільської, Чернігівської, Полтавської, Курської, Орловської, Тульської, Мінської та інших губерній. У тогочасних документах і публікаціях не зазначалась національність, а лише, звідки приїхав навчатися чи працювати або де здобув попередню освіту. У документах початкового періоду діяльності академії іноді трапляється позначка “з великоросіян” і далі: з якої губернії, повіту, єпархії, чий син. У послужному списку керівників і викладачів КДА за 1821 р., на диво, є графа “хто з якої нації”, що не характерно, адже навіть в офіційних переписах населення зазначалося лише віросповідання.

За цим списком, ректором академії був архімандрит Києво-Братського монас-

тиря, професор богослов'я (вищезгаданий) Мойсей — з великоросіян Московської єпархії, Коломенського повіту, син диякона, закінчив С.-Петербурзьку духовну академію; інспектором і вчителем грецької мови — ієромонах професор Мелетій — уродженець Херсонської губ., син дворянина. Решта викладачів — бакалаври: філософії — І. Скворцов, словесності й німецької мови — П. Соколов, математики і французької мови — С. Колеров та ін. — усі з великоросіян [5]. За прізвищами студентів і академічних службовців простежується традиція навчання професорських дітей, братів, дядьків, які згодом продовжували родинну справу служіння на ниві духовної освіти. Проте іноді за нерозкритими ініціалами важко достовірно встановити генеалогію духовних династій.

Діяльність КДА багато в чому залежала від ректорів і митрополичої опіки. У зв'язку з цим варто детальніше спинитися на періоді, коли нею опікувався митрополит Євгеній (Болховітінов), оскільки тоді закладалися принципові засади духовної освіти в Росії і в Україні зокрема. Митрополитом Київським і Галицьким, а також архімандритом Києво-Печерської лаври Псковський архієпископ Євгеній став згідно з імператорським указом від 24 січня 1822 р. В архівних справах зберігається копія грамоти Олександра I, за якою Євгеній підноситься на ступінь митрополита і висловлюється надія на добру службу, а також сподівання, що під його наглядом КДА примножить свої здобутки у справі духовної освіти [6].

Безперечно, Є. Болховітінов, узявши під свою опіку київські духовні навчальні заклади, і зокрема академію, не міг діяти інакше, ніж у загальному руслі асиміляторської політики царизму. Однак він особисто не був українофобом, і тому в справі піднесення рівня духовної освіти, розвитку наукових досліджень його заслуги незаперечні. Коли він з'явився у

Києві, академію за характером викладання майже умовно можна було назвати вищою школою [7]. Зрозуміло, перевага перед іншими дисциплінами надавалася філософії і богослов'ю. Останнє формально процвітало, оскільки студенти не набували глибоких і якісних знань через нестачу посібників, невисокий рівень викладання, яке здійснювалося латинською мовою.

Дбаючи про поліпшення навчально-виховного процесу, Є. Болховітінов відкликав із С.-Петербурзької духовної академії випускника КДА 1823 р. Іннокентія (світське ім'я Іван) Борисова (уродженця Орловської губернії) і домігся призначення його у 1830 р. ректором цього навчального закладу [8]. Новий ректор володів рідкісним науковим, педагогічним, організаторським хистом, що забезпечувало йому успіх і повагу з боку колег і вихованців. Під його керівництвом академія піднеслася порівняно з попереднім часом, про що свідчить посилення уваги до вивчення філософії, історії, богослов'я. Приділяючи багато уваги розв'язанню адміністративних, господарських завдань, основні зусилля ректор спрямовував на поліпшення навчально-виховного процесу. За його керівництва академічна конференція розгорнула широку діяльність з підготовки навчальних посібників, залучаючи й викладачів духовних семінарій та церковних діячів.

І. Борисов піклувався про розширення сфери наукової діяльності академії. Його власні наукові інтереси не обмежувались релігійними проблемами, він досконало знав джерела з історії України, про що, зокрема, свідчать критичні зауваження на книгу М. В. Закревського "Описание Киева". Він цікавився тогочасними і віддаленими історичними подіями, проблемами унії (у зв'язку з недавнім — 1839 — об'єднанням уніатів і православних) тощо. За спогадами сучасників, келія І. Борисова у Братському

монастирі була завалена книгами і газетними аркушами. У заснованому за його безпосередньої участі журналі "Воскресное чтение" друкувалися твори викладачів і студентів. Видавці журналу мали на меті сприяти "духовній користі християнської громади".

З ім'ям цього ректора дослідники пов'язують пік розвитку богословської науки в КДА. І. Борисов започаткував новий напрям у розвитку релігійної морально-етичної думки, намагаючись синтезувати філософське та релігійне тлумачення моралі [9]. Він читав вступ до богословських наук, догматичне і моральне богослов'я (російською мовою). Збереглися конспекти лекцій професора (написані латиною), проаналізовані згодом М. Ф. Ястребовим [10]. Вступ до богослов'я поділявся на великі розділи з внутрішньою конкретизацією: І. З вступу до богослов'я взагалі; II. З вчення про релігію взагалі; III. З вчення про християнську релігію взагалі. У курсі богослов'я (основного і морального) Іннокентій так викладав матеріал, що неодмінно пробуджував у студентів уяву, відкривав можливість для вільної побудови думки. Сучасники захоплено відгукувалися про його лекції, в яких він, завдяки широким і дотепним аналогіям, відкривав новий горизонт, знайомив з досягненнями тогочасної науки. "Ці лекції відзначалися сміливістю, навіть деякою самовпевненістю теоретичної думки, новим оригінальним ставленням до питань богословської науки та живим, часто поетичним викладом богословських трактатів" [11].

Проте з боку вищого духовенства, зокрема архієпископа Філарета (Гумілевського) професор зазнав критики через жвавість уявлення, швидке переключення думок, порушення послідовності викладу. Він критикував і деякі церковно-історичні твори І. Борисова (Жизнь Апостола Павла. — М., 1828; Последние дни земной жизни Иисуса Христа //

Христианское чтение, 1828, 1830), закидаючи йому з приводу неточностей, довільних міркувань, некритичної оцінки джерел і подій. Разом з тим Філарет високо оцінив проповідницьку діяльність І. Борисова й опубліковані проповіді (перевідавалися у перекладі французькою і грецькою мовами), де особливо відзначав чисту мову, правильні думки тощо [12].

Новаторством відзначалися не лише лекції І. Борисова з богослов'я, а й підхід до визначення тем курсових робіт, підготовки студентами проповідей, які сам передивлявся і робив правки.

З ім'ям І. Борисова пов'язана досить вагома подія в історії КДА — заміна латини російською мовою у викладанні богослов'я і філософських курсів. Це питання набрало великої гостроти в колах вищого духовенства. Приміром, вже згадуваний київський митрополит Євгеній вважав обов'язковим викладання богослов'я латиною, митрополит Рязанський дотримувався такої ж думки, допускаючи викладання російською лише практичного, а не теоретичного богослов'я. Їм заперечував Московський митрополит, будуючи свої докази на прикладах слабого опанування студентами богословських понять латинською мовою і труднощами їх перекладу на іншу мову в практичній діяльності. Він пропонував дозволити викладання російською мовою і заохочувати академічних вихованців складати богословські трактати в дусі православної віри, адже латина здавна була мовою язичництва та сучасної західної, а не східної церкви [13]. Оскільки аргументи обох дискутуючих сторін були вагомими, у духовних навчальних закладах дозволялося викладати богослов'я і латинською, і російською мовами.

Ректорство в духовній академії І. Борисова збіглося у часі із заснуванням імператорського університету св. Володимира. З першим його ректором М. Максимовичем у владики встановилася велика дружба на ґрунті наукових і гро-

мадських інтересів, а також щирі людські стосунки. У своїх спогадах М. Максимович наводить уривки з листів І. Борисова після його від'їзду з Києва. М. Максимович згадує початок їхнього знайомства в день відкриття університету (15 липня 1834 р.). Він як ректор сидів біля кафедри, з якої проголошувалися промови, і споглядав за церемонією. Благословив присутніх митрополит Євгеній. В окремому ряду сиділо духовенство, і М. Максимовичу хотілося вгадати серед них знаменитого ректора Київської духовної академії. І він угадав ... “По закінченні акту, — оповідає М. Максимович, — я встиг підійти до нього і його перше тепле слово мені і рукостискання були запорукою тієї приятності, якою скрашувалося моє семирічне службове життя в Києві... [14]. Дружба з Іннокентієм Борисовим стала благодатною підтримкою для моєї душі, незабутніми стали бесіди з ним,” — згадував М. Максимович.

Свою вступну лекцію в Університеті на тему “Про значення і походження людського слова” М. Максимович попередньо дав почитати І. Борисову. Рецензія владики була схвальною з таким висновком: “Повертаю уривок майбутньої прекрасної будівлі і дякую за дане задоволення бачити його раніше інших. Сам св. Володимир не мав би сумніву схвалити його до видання” [15].

Ще деякі штрихи до портрета ректора духовної академії наводить М. Максимович у своїх спогадах. Дуже любляв владика Феофанію — пустинь Михайлівського монастиря, засновану 1803 року першим вікарієм київським Феофаном Шияновим (звідси і назва Феофанія, І. Борисов називав цю місцевість Віфанія).

12 червня 1836 р. І. Борисов приїхав до Криму, де його зустрів М. Максимович, перебуваючи на відпочинку. Владика кілька днів “відходив” від морської хвороби, а вже потім зумів оцінити і насолоджуватися узбережжям. Два ректори

їздили верхи в гори, на сьомий день І. Борисов вирушив до Сімферополя, звідти до Херсона і далі на Київ [16].

Ректор духовної академії пишався своїм навчальним закладом, в одному з листів він запрошував М. Максимовича разом з М. П. Погодіним оглянути академію, адже вважав, що такому шановному історикові, як М. П. Погодін, “варто подивитися на один з предметів історії” [17]. Атмосфера в академії характеризувалась як тиха, спокійна, християнська, послухання керівництву, взаємної поваги. Професура своїм благочинням, способом життя, моральними якостями позитивно впливала на студентів. Випускник КДА Ф. Тітов називає період ректорства І. Борисова особливим в її історії, з яким пов'язане помітне поштовхування наукової і навчальної діяльності, звільнення богословської науки від пут схоластики, відновлення кращих навчально-виховних традицій духовної освіти тощо.

Богослов'я вважалось головною дисципліною вищого відділення академії, а філософія — головною нижчого відділення. Першим ординарним професором філософії в академії (з 1834) був Іван Михайлович Скворцов (доктор богослов'я з 1833) — уродженець Нижегородської губ., випускник С.-Петербурзької духовної академії (з 1817 — професор філософії і математики Київської духовної семінарії). Він справедливо вважається засновником наукового напрямку у викладанні філософії, де першорядна увага надавалась не Арістотелю і Платону, а премудрості Ісуса Христа. І. М. Скворцов наповнив курс християнським змістом, знайомив студентів з новими західноєвропейськими філософами (Лейбніцем, Кантом, Шеллінгом). Викладав професор латиною, володів і новими європейськими мовами, широко використовував у навчальному процесі першоджерела. Крім філософії, він читав логіку, психологію і метафізику та видав близько 20 своїх творів.

У цілому філософська концепція І. М. Скворцова оцінюється як намагання відійти від вольфіанської з одночасним збереженням консервативних традицій [18]. Поступово філософія в КДА, так само як у Харківському та Київському університетах і Рішельєвському ліцеї, набувала ознак професійної філософської культури, духовно-теоретичного осмислення світу, а не чуттєво-емоційного, символічного, як це було раніше. Це так звана академічна філософія, у становленні якої професору І. М. Скворцову належить чільне місце. Він завжди йшов назустріч новаторству ректора. Коли Інокентій Борисов на засіданні академічної конференції запропонував розглянути питання про започаткування вивчення канонічного права, професор І. М. Скворцов на власне бажання погодився читати в академії лекції з церковного права, що готувалися ним для університетських студентів.

За часів уже згаданого ректора академії І. Борисова по суті закладалися підвалини київської релігійно-філософської школи, започаткованої І. М. Скворцовим: В. М. Карпов (випускник академії 1825), який 1833 року перейшов до С.-Петербурзької духовної академії, його “однокашник” О. М. Новицький (1836), С. С. Гоцький (1837) — викладали в Київському університеті Св. Володимира, Й. Г. Міхневич (1833) у 1839 р. перейшов до Рішельєвського ліцею в Одесі, “однокашник” П. С. Авсенєв працював в академії та університеті.

Петро Семенович Авсенєв (1810–1852, уродженець Воронежської губ.) — архімандрит Теофан (Теофан) є представником релігійно-містичного напрямку шеллінгіанської течії в філософії. У своїх філософських шуканнях мислитель надавав перевагу вивченню теорії душі і через неї виходив на проблеми психології, зокрема її підсвідомої сфери. Як викладач філософії та психології в академії й

університеті він користувався великою повагою і вважався людиною глибоко-релігійною [19].

Оцінюючи науковий і педагогічний доробок вищезгаданих професорів, історик КДА В. Аскоченський риторично запитував, чи були кращі викладачі філософії в тодішніх європейських університетах [20].

Сучасні філософи критично оцінюють доробок представників академічної релігійно-філософської думки, щоправда, із суттєвим застереженням: урахування тодішніх умов і рівня розвитку філософських знань, конкретної особистості. Приміром, дехто з академічних викладачів не вплинув помітно на розвиток філософської думки, а інші, як О. Новицький, С. Гогоцький, П. Ліницький, П. Юркевич — здобули їй славу [21].

В академії стабільно працювало кілька фахівців грецької мови. З 1821 р. її викладав вихованець С.-Петербурзької духовної академії, уродженець Херсонської губернії, син дворянина ієромонах професор Мелетій. У подальшому грецької мови студентів КДА навчали свої ж випускники. Протягом 36 років (1837–1873) цей предмет викладав І. М. Бобровницький, який став заслуженим професором. Незабутнє враження справляли його лекції про значення грецької мови для вивчення богослов'я. На старших курсах він читав отців церкви (Гр. Ниського, Гр. Богослова) з детальними поясненнями філологічного, церковно-історичного і богословського характеру. Крім того, він здійснював переклади творів І. Златоуста, св. книг Нового Завіту тощо. І. М. Бобровницький відзначався великою переконаністю у важливості свого фаху, почуттям нерозривної єдності з академією та інтересами науки. Неабияка працелюбність, глибокі знання предмета здобули йому повагу студентів і викладачів, а також визнання на урядовому рівні, про що свідчать нагородження орденами Станіслава 2 ст., Ганни 2 ст. і Володимира 4 ст. [22].

Ректорську посаду після І. Борисова у 1841–1850 рр. обіймав професор богослов'я о. Димитрій (Климент Муретов) — уродженець Рязанської губернії, який докладав багато зусиль для удосконалення організаційної структури і викладання в академії. У 1841 р. за його ініціативою почалось викладання окремого курсу — російської громадянської і церковної історії із заснуванням відповідної кафедри, яку очолив випускник академії Макарій Булгаков — церковний історик і пізніше — митрополит. Один із своїх творів наприкінці 30-х років XIX ст. він присвятив історії КДА. Прочитаним лекції покладено в основу монографії “История распространения христианства в России до равноапостольного князя Владимира” як початок великої 12-томної праці з історії Російської церкви [23].

У 1848 р. почала функціонувати кафедра латинської мови на чолі з Давидом Олександровичем Підгурським (з Поділля). По закінченні Київської академії він викладав тут геометрію, польську і латинську мови (професор з 1829). Його син Георгій — теж вихованець КДА — здобув професорське звання на кафедрі загальної історії (1866) [24].

Д. Муретова на ректорській посаді змінив архімандрит Антоній Амфітеатов (1851–1858), лекції якого з богослов'я були менш оригінальні, ніж його попередника. За ним академію очолювали поспіль двоє ректорів, не вплинувши суттєво на навчальний процес.

Новий напружений і насичений змінами етап діяльності КДА настав з 1860 р., коли Київську митрополічну кафедру (найстарішу в Російській православній церкві) посів Арсеній, який брав безпосередню участь у діяльності цього навчального закладу, допомагав порадами і матеріально. Духовний владика високо цінував богословську освіту, з пошаною ставився до професорів, любив спілкуватися з ними, обговорювати нагальні

проблеми тощо. Митрополит завжди цікавився успішністю студентів, причому робив це своєрідно, призначаючи кілька днів для зустрічі з ними після іспитів. Тоді вони ніби повторювалися одночасно з усіх предметів, тобто проводився комплексний іспит. За спогадами В. Певницького, митрополит любив доповнювати відповіді, захоплено розповідав багато цікавого не лише з богословської науки, а й світської літератури, теорії Дарвіна, Конта та ін. [25]. Основне своє піклування він спрямовував на те, щоб навчальний процес не відхилявся від суто православного напрямку. Сам архіпастир був людиною різнобічно освіченою, обізнаною з багатьма тогочасними новими теоріями, інформацію сприймав не пасивно, пам'ятав багато подробиць навіть з прочитаних статей. Він був непохитним у своїх релігійних переконаннях і ревно захищав засади православ'я від щонайменших спроб похитнути його сектантами, римо-католиками, так само як і раціоналістами та матеріалістами і різного роду антицерковними діячами [26].

Того ж 1860 р., коли Арсеній посів митрополичу кафедру, Філарет (світське ім'я Михайло Філаретов) був призначений ректором академії. Його лекції були наслідком глибокого самостійного вивчення богослов'я. Він вимогливо ставився до себе і студентів, справляв великий вплив на слухачів. Як ректор він також відзначався ініціативністю, силою волі, енергійністю як стосовно навчально-виховних, так і економічних і навіть канцелярських справ. З його ініціативи російська громадянська історія була відокремлена від церковної в самостійну кафедру, заснована кафедра Св. Письма, Старого Завіту тощо. Усе це відбувалося на тлі гострих дискусій у суспільстві з релігійних питань, стану і перспектив духовної освіти, становища духовенства в умовах розвитку матеріалістичних філософських ідей і світської освіти.

Складність суспільно-політичного і наукового життя середини XIX ст. у зв'язку з боротьбою двох протилежних тенденцій у розв'язанні основного питання філософії про первинність матерії чи духу позначилась на творчості одного з найповажніших релігійних філософів — Памфіла Дмитровича Юркевича — уродженця Полтавської губернії, випускника академії 1851 р. У 1861 р. він став ординарним професором на кафедрі філософських наук, а восени того ж року його запросили викладати в Московському університеті, де згодом він став деканом філософського факультету. З 23-річної науково-педагогічної діяльності він 10 років працював у Києві, 13 — у Москві.

П. Д. Юркевич прожив лише 48 років (помер 1874 р.) і зажив слави як чудовий лектор і глибокий мислитель. У київський період найрезультативнішими у науковому плані виявилися 1859–1861 рр., коли вийшли друком його основні твори: “Ідея”, “Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з вченням Слова Божого”, “З наук про людський дух” та “Матеріалізм і завдання філософії” [27]. Філософія українського вченого, який виріс на ґрунті релігійного вчення і здобув визнання в столиці імперії, була спрямована у сферу моральності. З різних причин, як зазначають дослідники творчості П. Д. Юркевича (один з них — його учень російський філософ В. С. Соловйов), у московський період він менше розробляв філософські проблеми, зате видав 1865 р. обширну працю з педагогіки [28].

Оцінюючи феномен П. Д. Юркевича, історики філософії наголошують на генетичному зв'язку його поглядів з попередниками, в основі якого лежить українська духовність.

Шістдесяті роки XIX ст., як уже зазначалось, сповнені бурхливими подіями у суспільстві в цілому (скасування кріпацтва, заснування недільних шкіл, громадівський рух, Валуєвський циркуляр) і

в діяльності КДА — реформа духовної освіти 1869 р. та її 50-річний ювілей. На свято приїхало дев'ять ієрархів, її випускники, представники різних наукових установ і навчальних закладів, церковні і світські діячі — всі, хто цінував заслуги цього закладу в розвитку духовної освіти.

50-річний шлях КДА пройшла у боротьбі за збереження свого високого іміджу, який забезпечувався самовідданою працею викладачів. Починаючи із запрошення знаних професорів з Москви і С.-Петербурга, вона невдовзі сама перетворилася на кузню висококваліфікованих кадрів для власних потреб і духовно-навчальних закладів українських і частково російських та білоруських губерній. Працюючи пліч-о-пліч в академії, українці, білоруси і росіяни зробили вагомий внесок у розвиток духовної освіти, науки, зокрема богослов'я і філософії, що ставило цей навчальний заклад за інтелектуальним потенціалом поряд з тодішніми університетами.



Література

1. *Тітов Хв.* Стара вища освіта в Київській Україні кінця XVI — початку XIX ст. — К., 1924. — С. 288.
2. *Малышевский Ив.* Историческая записка о состоянии Академии в минувшее пятидесятилетие. — К., 1869. — С. 20.
3. *Мацевевич Л.* Заметки и материалы для истории Киевской духовной академии // Труды КДА. — 1893. — № 1. — С. 77.
4. *Институт рукопису* Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського (далі — ІР НБУВ). — Ф. 160. — № 272. — Арк. 2, 36.
5. *Центральний державний історичний архів у м. Києві* (далі — ЦДАК). — Ф. 711, оп. 1, спр. 69. — Арк. 3-8.
6. *ЦДАК*. — Ф. 182, оп. 1, спр. 15. — Арк. 1, 5; спр. 16. — Арк. 1.
7. *Титлинов Б. В.* Духовная школа в России в XIX ст. Вып. I. — Вильна, 1908. — С. 382.
8. *Карпов С. М.* Евгений Болховитинов как митрополит Киевский. — К., 1914. — С. 206.
9. *Кондратьева І.* Морально-етична проблематика в православній академічній думці в Україні на межі XIX–XX ст. // Всеукраїнська міжнародна християнська асамблея. — К., 1998. — С. 306.

10. *Ястребов М.* Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов) как профессор богословия Киевской духовной академии // Труды КДА. — 1900. — № 12. — С. 528.
11. *ІР НБУВ*. — Ф. 160, № 272. — Арк. 4 зв.
12. *Обзор русской духовной литературы 862–1863.* — Соч. Филарета (Гумилевского), архиеп. Черниговского. Изд. 3-е. — Спб., 1884. — С. 484.
13. *Титлинов Б. В.* Зазнач. праця. — С. 60.
14. *Письма о Киеве и воспоминание о Тавриде Михаила Максимовича.* — Спб., 1871. — С. 10.
15. *Там само.* — С. 43.
16. *Там само.* — С. 143.
17. *Там само.* — С. 19.
18. *Горський В.С.* Історія української філософії. Курс лекцій. — К., 1996. — С. 133.
19. *Історія філософії України: Підручник.* — К., 1994. — С. 236.
20. *Асоченский В.* История Киевской духовной академии по преобразовании ея, в 1819 году. — Спб., 1863. — С. 154.
21. *Історія філософії України.* — К., 1994. — С. 237.
22. *ІР НБУВ*. — Ф. 162, № 1–5. — Арк. 56; *Корольков И.* Некролог Ивана Матвеевича Бобровницкого, проф. Киевской академии // Труды КДА. — 1886. — № 1. — С. 137–138.
23. *ІР НБУВ*. — Ф. 160, № 272. — Арк. 51.
24. *ІР НБУВ*. — Ф. 160, № 272. — Арк. 31–32.
25. *Певницкий В.* Воспоминания о митрополите Арсении // Труды КДА. — 1877. — № 7. — С. 175.
26. *Там само.* — С. 182.
27. *Горський В. С.* Зазнач. праця. — С. 142–143.
28. *ІР НБУВ*. — Ф. 160, № 272. — Арк. 31 зв.

А. Е. БАРТОШ,
заведующая сектором
научно-исследовательского
отдела истории Киево-Печерской лавры
Национальный Киево-Печерский
историко-культурный заповедник

СОХРАНЕНИЕ И ИССЛЕДОВАНИЕ ПАМЯТНИКОВ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ СТАРЕЙШИХ АНТИМИНСОВ ИЗ ФОНДОВ НАЦИОНАЛЬНОГО КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ИСТОРИКО- КУЛЬТУРНОГО ЗАПОВЕДНИКА)

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Сохранение и исследование памятников духовной культуры — одно из основных направлений деятельности музейных учреждений, в том числе и Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника. В составе заповедника функционирует Центр реставрации и экспертизы, специалисты которого признаны как в Украине, так и за рубежом. Здесь работают реставраторы высшей категории. Они приложили немало усилий для реставрации экспонатов, не только Киево-Печерского заповедника, но и других музеев Киева. В Центре реставрации и экспертизы уже 34 года работает единственный в Украине реставратор высшей категории по тканям — Чернокапская Инна Алексеевна. Именно она восстановила реликвии, выполненные из столь непрочного материала — ткани, и среди

них — старейшие антиминсы из коллекции Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника.

Мы исследуем эти реликвии. Но прежде мы поясним предназначение антиминса. Антиминс обозначает “то, что вместо престола”, и происходит от греческого слова “вместо” и латинского слова *mensa* — стол”. Антиминс представляет собой прямоугольный плат с особыми изображениями. Антиминс освящается только архиереями и полагается он на престоле архиереем при освящении храма или посылается им в храм, освящение которого архиерей не имеет возможности провести. Без антиминса не может совершаться Божественная литургия. Антиминс имеет небольшой зашитый карман, куда вкладывают частицы мощей святых мучеников [1]. Антиминс хранится в другом платке — илитоне [2].

Первоначально термин “антиминс” имел значение переносной столик, в том числе и переносной престол для совершения Евхаристии вне храмов. Практика совершения Евхаристии в полевых условиях, во время военных или миссионерских походов, существовала еще со времен святого императора Константина Великого [3]. “Антиминс” как термин впервые упомянут в житии прп. Маркиана Сиракузского (ок. 700 г.), там словом “антиминс” обозначен переносной престол, на котором святой совершил литургию [4]. Патриарх Константинопольский св. Никифор Исповедник (+828) и позднейшие авторы называют эти доски или платы антиминсами. С начала IX века в Византии распространилась практика использовать освященные доску или плат для совершения Евхаристии в тех местах, где не было освященного престола или престол был освящен неправильно. Необходимость использования плата объясняется Феодором Студитом невозможностью совершения литургии на оскверненных иконоборцами престолах. Антиминсы получили особое распространение в Византии в эпоху иконоборческих гонений.

Русская православная церковь решением Московского Собора 1675 года официально закрепила обязательность антиминса при совершении литургии, даже на освященном престоле. Каждый антиминс подписан епархиальным архиереем и наличие его в храме является как бы епископской санкцией священнодействовать в данной церкви [5].

До XVII века в РПЦ, а в греческих церквях еще раньше, антиминс предназначался для постоянного нахождения в храме. Антиминс пришивали или прибавляли развернутым к святому престолу. Он размещался под индитией — верхним на престольным облачением. Святые сосуды — потир и дискос ставили непосредственно на илитон — верх-

нее облачение антиминса. С XVII века, по примеру греческой церкви, антиминс сворачивают после каждой литургии и помещают непосредственно в илитон. На одном антиминсе может быть совершена только одна литургия в день. Антиминс разворачивается по окончании литургии оглашенных и остается раскрытым до окончания литургии верных. В богослужебной практике различают “подвижные” и “неподвижные” антиминсы [6]. “Неподвижные” предназначаются для постоянного нахождения в определенном храме и на них указывается название этого храма. “Подвижные” выдаются или в храм, который просуществует временно, или для совершения службы “на всяком месте”, о чем делается соответствующая надпись на антиминсе [7].

Антиминс должен тщательно оберегаться от любых загрязнений (так как его нельзя стирать) и от изнашивания. Он представляет собой большую святыню и, будучи “вместопрестоліем”, требует равного со святым престолом благоговейного отношения.

Величайшую святыню обнаружили в 1978 году во время археологических исследований Ближних пещер. Недалеко от погребения Ильи Муромца, напротив Введенской церкви, была раскрыта наглухо замурованная кирпичом погребальная ниша — локула. В пещерах Киево-Печерской лавры в таких локулах хоронили монахов, и огромное количество их расположено вдоль пещерных коридоров. В локуле обнаружили останки четверых неизвестных, а также кожаный пояс и засохшую просфору. В этой же локуле находился завернутый в истлевшую ткань сверток. Когда его развернули, то оказалось, что найден ценнейший памятник духовной культуры — антиминс 1620 года, а истлевшая ткань — это илитон, в котором традиционно хранится антиминс. Находка стала сенсацией, так как оказалось, что это антиминс Иерусалимского Патриарха

Феофана и он свидетель времен, когда казачество отстаивало православную веру от попыток правительства Речи Посполитой ввести униатство в Украине.

В то время право назначать епископов на епархии, также и раздавать землю светским вассалам было прерогативой исключительно польской королевской власти. Дипломатическим путем добиться замещения епископских должностей православным не удалось и украинское духовенство, поддержанное казачеством, изменило тактику. В его кругах возникло намерение без согласия короля восстановить православные епископии [8]. Украинская казацкая старшина во главе с гетманом Петром Конашевичем-Сагайдачным пригласила Иерусалимского патриарха Феофана посетить Южную Русь и решить вместе судьбу Православной Церкви в Украине. 15 марта 1620 года Патриарх Феофан прибыл в Украину [9]. В Киево-Печерской лавре 15 августа 1620 года, во время храмового праздника, было созвано собрание представителей из Волыни, Покутья, Подолии, Подляшья, Литвы вместе с представителями от казаков и мещан. Собравшиеся обратились к патриарху Феофану с просьбой высвятить православного Киевского митрополита и православных епископов для епархий, иерархии которых подписали Унию [10]. В “Протестации” пишется: “Люди рыцарские и горячие духом святолюбивим превелебности его (Феофана) сказали:” Не был бы ты патриархом, не был бы ты пастырем добрым, не был бы ты Христовым и апостольским наместником, если бы превелебность твоя народу русскому митрополита и епископов не высвятил и не оставил, нас здесь преследуемых и без пастырей” [11]. Нерешительность патриарха и его опасение “беды от короля и поляков” рассеял Петр Сагайдачный, гарантируя патриарху безопасность при выезде из Украины.

Рукоположение православных иерархов проходило тайно. Первым рукоположили игумена Братского монастыря Исаяю Копыского на епископа Перемышльского. 9 октября 1620 года была совершена хиротония и игумен Михайловского Златоверхого монастыря Иов Борецкий стал митрополитом Киевским и Галицким. Патриарх Иерусалимский Феофан с угрозой для жизни, тайно от правительства, рукоположил пять епископов и одного митрополита, восстановив православную иерархию после ее формальной ликвидации польским правительством вследствие Брестской церковной унии 1596 года [12].

Антиминс Иерусалимского Патриарха Феофана является свидетелем совершавшихся в то время Божественных литургий. До сих пор остается загадкой, почему антиминс патриарха Феофана оказался не в ризнице Успенского собора, а в погребальной нише-локуле. Возможно, его спрятали монахи, опасаясь гнева польских властей. Антиминс патриарха пролежал в пещерах более 350 лет.

Антиминс Иерусалимского Патриарха Феофана изготовлен из шелковой ткани. Несмотря на то, что ему почти четыре столетия, он и ныне поражает золотистым переливом ткани в лучах солнца. В местах изгиба ткани частично сохранился вишневый цвет. Это дает основание предполагать, что ранее антиминс был вишневого цвета. В настоящее время он имеет золотисто-коричневый фон, на котором переливаются позолотой изображения Евангелистов. Антиминс подшит золотисто-коричневой шелковой нитью, а верхний край имеет кромку. В правом верхнем углу сохранились частички капель воска.

Размер антиминса патриарха Феофана — 35,0 x 59,0 см. Антиминс имеет по периметру надпись на греческом языке. Она выполнена рукой мастера. Высота

букв — 17 мм по верхнему краю, по правой стороне — 25 мм, а по нижней и левой стороне антиминса высота букв составляет 20 мм. Греческий круговой текст — традиционная для антиминсов надпись.

Посередине антиминса, по обе стороны от лика Иисуса, выполнена надпись греческой скорописью. Считаем, что она выполнена рукой Иерусалимского Патриарха Феофана, так как она идентична подписи патриарха на грамоте об утверждении на Московском патриаршестве Филарета Микитича [13]. Ниже находится надпись, выполненная церковнославянским полууставом. Высота букв в первой строке — 13 мм, следующие строки имеют высоту букв 4 мм.

Из этой надписи следует: “Феофан, Милостью Божію Патриарх святого города Иерусалима, Сиона (Сирии), Иордана и всея Палестины, освятил сей божественный антиминс на всякая место подвижный в лето 3 РКО (= 7129) от рождества Господа нашего Иисуса Христа АХК (= 1620 месяца июня к (= 20 дня)” [14]. Это “подвижный” антиминс и он предназначался для совершения службы “на всяком месте”.

На антиминсе довольно простая и сдержанная композиция — Христос в гробнице. Это поясное изображение Иисуса во гробе. Руки Христа сложены в жесте “благое молчание”, а его голова наклонена к правому плечу. Над головой Иисуса — выбеленный нимб. Композиция выполнена черными чернилами, а каждое изображение разрисовано краской. Все цвета прекрасно сохранились.

За Иисусом изображен крест, на котором хорошо воспроизведена фактура дерева. В центре композиции, за гробницей, с обеих сторон креста находятся два ангела. Крылья их раскрашены золотистой краской, а нимбы выбелены. Ангел, изображенный по правую сторону от Иисуса, держит тростинку с губ-

кой, а гиматий у ангела красного цвета. Ангел, который по левую сторону от Христа, держит копие. В центре — гробница прямоугольной формы светло-голубого цвета, а края ее разрисованы белой краской. Она напоминает мраморную гробницу.

По углам антиминса в двойных выбеленных кругах находятся изображения евангелистов на золотистом фоне. Надписи над евангелистами не сохранились. В верхней части левого угла антиминса размещен евангелист, который держит открытую книгу и десницей указывает на строки из Священного писания. Страницы Евангелия белого цвета, а обложка — красного. Плечи евангелиста покрывает гиматий золотисто-зеленого цвета.

В нижнем левом углу антиминса, где традиционно изображали евангелиста Луку, находится евангелист, плечи его покрывает красный гиматий, а в руках его — полуоткрытое Евангелие. Обложка Евангелия украшена узором белого цвета. В правой верхней части антиминса — евангелист в красном гиматии с Евангелием в руках. В нижнем правом углу антиминса — евангелист Иоанн в коричневом гиматии. В его руках — Евангелие в темной обложке.

Мы предполагаем, что антиминс патриарха Феофана стал образцом для антиминсов, которые были созданы для рукоположенных патриархом Феофаном иерархов. Такую же композицию имеет антиминс митрополита Киевского Иова Борецкого, освященный митрополитом в 1627 году. Антиминс Борецкого хранится в ризнице Александро-Невской лавры [15]. В фондах Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника находится гравированный антиминс, принадлежавший Иезекиилю — Иосифу Курцевичу. Антиминс епископа Владимирского и Берестейского — Иосифа Курцевича с 1897 года хранился в Церковно-архео-

логическом музее при Киевской духовной академии. Поступил он туда от Холмско-Варшавского архиепископа Леонтия. С 20-х годов XX ст. антиминс епископа Иосифа Курцевича находится в коллекции Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника [16]. В картотеке фондов он числится как униатский антиминс, но это не соответствует действительности.

Иезекииль Курцевич — активный участник восстановления православной иерархии в Украине. Он принимал участие в соборании, которое происходило в Киево-Печерской лавре 15 августа 1620 года [17], а также летом 1621 года в казацкой раде в урочище Сухая Дубрава. Курцевич, несмотря на то, что накануне был объявлен Сигизмундом III вне закона, вошел в состав посольства во главе с гетманом Петром Сагайдачным и митрополитом Иовом Борецким от лица войска Запорожского к польскому королю [18]. Патриарх Феофан 7 февраля 1621 года в Трахтемировском монастыре рукоположил архимандрита Иезекииля Курцевича на епископа Владимирского и Берестейского. Именно рукой Иосифа Курцевича подписан старейший гравированный антиминс в фондах Заповедника.

Известно, что гравированные антиминсы появились в первой половине XVII ст. В 20-х годах XVII века в Киеве начинают регулярно печатать антиминсы [19]. Антиминс Курцевича выполнен на высоком техническом уровне в технике ксилографии [20]. Эта реликвия идентична антиминсу Феофана: такое же поясное изображение Христа во гробе, над Иисусом находится крест с надписью И.Н.Ц.И, а по сторонам от гробницы расположены ангелы. Драматизм события мастер удачно подчеркивает выражением лиц ангелов — у них под глазами изображены капельки слез. Ангел, который расположен по левую сторону от Христа, держит копие, а его

левая рука покрыта пеленою, которой он вытирает слезы. Полуфигуры евангелистов находятся в таких же двойных кругах, как и в антиминсе патриарха Феофана, но над ними написаны имена евангелистов.

Размер антиминса — 36,5 x 26,5 см. Выполнен он на льняной ткани серого цвета. В соответствии с толкованием архиепископа Фессалоникийского Симеона (жил в конце XIV — начале XV в.), антиминс символизирует погребальные пелены Спасителя и должен изготавливаться из льняной ткани [21]. Антиминс был подшит, и в его левом нижнем углу частично сохранились нити такого же цвета и структуры, как и сам холст.

Вокруг композиции выполнена круговая надпись на церковно-славянском языке. Высота ее букв 2,2 см. На обратной стороне антиминса есть подпись епископа Иосифа Курцевича — И. И. Из нее следует, что освящен антиминс в 1622 году епископом Владимирским и Берестейским Иезекиилем — Иосифом Курцевичем.

Важнейшим аргументом в пользу нашего предположения, что образцом для создания антиминса Иезекииля — Иосифа Курцевича явился антиминс патриарха Феофана, стало размещение мощевичка. Традиционно его размещают на обратной стороне антиминса, посередине и ближе к верхнему краю. В мощевичок обычно вкладывают три частицы мощей святых мучеников. Их помещают в особую массу — воскомастих. Он представляет собой смесь воска, мастики, толченого мрамора, ладана и других ароматических веществ [22]. В более поздних антиминсах, например, Петра Могилы (1630 годы), и в соответствии с церковной традицией мощевичок размещали посередине антиминса и ближе к его верхнему краю [23], но в антиминсе Феофана мощевичок был пришит внизу антиминса, посреди изображения

гробницы. Он находился на расстоянии 4,1 см от нижнего края антиминса, 23,5 см от левого края и 23,1 см от правого.. Мошевичок имел размер 4,0 x 4,5 см и был пришит с обратной стороны антиминса золотисто-коричневыми шелковыми нитками. Идентично размещен мошевичок и на антиминсе Курцевича. Он размещался на расстоянии 3,5 см от нижнего края, от левого края 22,2 см, а от правого — 19,6 см. Размер мошевичка составлял 2,5 x 3,5 см.

Чрезвычайно интересная деталь: на обратной стороне антиминса Курцевича находится надпись, сделанная рукой Иосифа Курцевича. Она выполнена чернилами, которые ныне имеют коричневый цвет. Надпись расположена на уровне пришитого на антиминсе мошевичка. Отсюда следует, что сначала была сделана надпись об освящении антиминса, а потом пришит мошевичок.

Надпись расположена на расстоянии 3,5 см от нижнего края антиминса и 11,0 см от левого. Она состоит из четырех строк длиной 34,0 см, а высота букв составляет 0,5 см. Из надписи следует, что освящен антиминс “милостивой рукой” епископа Владимирского и Берестейского “Курцевичем И. Й”.

Антиминсу епископа Владимирского и Берестейского Иезекииля — Иосифа Курцевича и шелковому антиминсу уже четыре столетия. Они требуют особых условий хранения, а также соблюдения температурно-влажностного режима, поэтому находятся в специальном фондохранилище Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника. Антиминсы патриарха Феофана и Иосифа Курцевича — свидетели тех времен, когда казачество отстаивало православную веру от насаждения униатства в Украине. Это — священные реликвии и уникальные памятники духовной культуры нашего народа.



Литература

1. Православная энциклопедия. — М., 2001. — Т. 2. — С. 489.
2. Серафим Слободской, протоиерей. Закон Божий. — Минск, 1997. — С. 612.
3. Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. — М., 1993. — С. 14.
4. Православная энциклопедия. — М., 2001. — Т. 2. — С. 490.
5. Там же.
6. Там же. — С. 491.
7. Никольский К., прот. Пособие к изучению Устава богослужений Православной Церкви. — СПб., 1907. — С. 61.
8. Щербак В. Українське козацтво: формування соціального стану. Друга половина XV–XVII ст. — К., 2000. — С. 211.
9. Там же. — С. 210.
10. Гетьмани України. Історичні портрети // Збірник. — К., 1991. — С. 31.
11. Борецький І. Протестація. Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI — початок XVII ст. — К., 1998. — С. 319.
12. Огієнко І. Українська Церква. Нариси з історії Української Православної Церкви. — К., 1993. — С. 164.
13. Макарий Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга шестая. — М., 2001. — Ил. XXVII.
14. Крайній К. К., Кабанець Є. П. Земний образ небесної трапези // Людина і світ. — № 8. — К., 1999. — С. 5.
15. Православная энциклопедия. — М., 2001. — Т. 2. — С. 492.
16. Каталог збережених пам'яток Київського церковно-археологічного музею. 1872–1922 рр. — К., 2002. — С. 56.
17. Щербак В. Українське козацтво: формування соціального стану. Друга половина XV–XVII ст. — К., 2000. — С. 211.
18. Там же. — С. 212.
19. Православная энциклопедия. — М., 2001. — Т. 2. — С. 492.
20. Скарби Києво-Печерської лаври \\ Альбом. — К., 1997. — С. 239.
21. Православная энциклопедия. — М., 2001. — Т. 2. — С. 491.
22. Настольная книга священнослужителя. — М., 1995. — Т. 4. — С. 612.
23. Православная энциклопедия. — М., 2001. — С. 491.

О. П. МАГЕРЯ,

*доц. кафедри релігієзнавства і культурології
Київського Національного педагогічного університету
ім. М. П. Драгоманова, канд. філос. наук*

В. В. ЧУПРИНА,

*доцент кафедри релігієзнавства і культурології
Київського Національного педагогічного університету
ім. М. П. Драгоманова, канд. філос. наук*

СВЯЩЕНИЦЬКІ САДИБИ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Українська православна Церква незмінно надавала священику й причету чільне місце. Духовний пастир уособлював в очах парафіян авторитет релігії і церкви, їх високу моральну й просвітницьку місію. Священик був центральною постаттю громадського життя, наставником і порадиником. У ньому вбачали поборника правди й справедливості, живе втілення духовних цінностей українців, носія вікових традицій поневоленого народу, надійного провідника на крутих серпантинах української долі.

Священницька верства внесла в культуру й духовність України, її волелюбні прагнення і стійкість у випробуваннях значний та коштовний посаг. Люди цього стану, їх спосіб життя, звичаї, побут і праця завжди привертали суспільну увагу. Вони увійшли на сторінки повістей і романів класиків української літератури, в художні мемуари, щоденники, епістолярну спадщину, народні перекази.

Славетно відомі І. Нечуй-Левицький, А. Свидницький, О. Кошиць, С. Єфремов досконало знали публічну діяльність і приватне життя духовенства ук-

раїнського села. Вони з переконливою силою художнього обдарування змалювали типові риси й характери людей цього стану. Священницькі садиби були їх родовими гніздами; вони пройшли через духовні семінарії й академії, передали у своїх творах безліч важливих, колоритних і безцінних подробиць з цього пласту української культури.

Багатогранність явища доповнюють архівні документи, синодальні рішення, правові акти імперської держави, часописи й газетні публікації. З сукупності цих джерел постають узагальнений образ пастиря Української церкви, характерні прикмети і риси життя й служіння, сама українська самотність у церковних ризах.

Парафіяльна громада й священик, громада і причет завжди були поважною ланкою буття Церкви в людській спільноті. Саме на рівні парафії розгорталось змістовне життя церкви, реалізовувались її моральні настанови, утверджувались свята й обряди. До парафіян була звернута спільна молитва, церковний спів проводився з їх участю, для них проголошувалась проповідь. Духовний потенціал Церкви для свого

втілення мав сягнути розуму й серцець парафіян.

Упродовж віків вироблялися форма, спосіб і етика взаємин громади віруючих і священика. Тут багато що поставало на традиціях і звичаях, мало свої нюанси, відтінки стосунків і їх забарвлення. Вся палітра відносин священика з вірними церкви, парафії зі своїм духовним наставником була тендітною і вразливою для обох сторін, вимагала толерантності, прозорості й взаємної довіри. Надто багато факторів впливали на структуру стосунків, їх шляхетність і моральну висоту. В цих взаєминах була присутня українська давнина, спадкоємний досвід поколінь, надійна установка. Разом з тим відбувався і певний рух, за яким угадується плинність життя, зміни в самому суспільному бутті.

Споконвіку Україна побутувала в незорості сіл і хуторів. Село й земля, праця на ній і мальовнича природа творили українську духовність і культуру, ментальні особливості народу. Громадська думка, її схвалення чи засуд завжди були для української людини вагомим і впливовим чинником. На розсуд громади виносилися найважливіші питання, що стосувалися всіх і кожного. Навіть поважні, найбільш шановані люди, вклонившись, звертались до зібрання зі словами: “Панове громадо!” До пріоритетів сільської громади належало й церковне життя у всіх його виявах.

В Українській церкві набула непохитного авторитету традиція обрання священика парафіальною громадою. Це був випробуваний віками і дуже надійний спосіб залучення на пастирську роль людини, яку громада знає, шанує і якій довіряє. Серед усіх чеснот, яким мав відповідати обранець, на першому місці стояла вимога: він має бути людиною. Це поняття в свідомості українців наповнене широким і багатим змістом: уважність, чуйне ставлення, лагідна вдача, відсутність пихи, жадоби збагачення;

порядність у приватному житті, дбання про церкву і спільні інтереси села. Парафіальна громада дбала про те, щоб релігійне життя не занепадало, а священик і причет мали належні побутові умови, матеріальні статки. Інститут священницького обрання був так міцно укорінений в культурі українського села, що помітно давав знати про себе ще в перші десятиріччя XIX ст., всупереч всіляким протидіям російської церковної і світської влади.

Найтиповіший привід для обрання священика — відхід з життя попереднього панотця. Доля нового пастиря вирішувалась зазвичай після поминального обіду в священницькій садибі. Сюди сходилось усе село, від малого до старого, яке й справляло, разом з родиною, поминки і весь їх ритуал. Ніхто не залишав обійстя без частування, тут всі були рівними: сільська старшина, чоловіки, жінки, молодь і діти та, звичайно ж, старці, часто зі всього повіту, які довідувались про подію обіду. Присутніх частували сини небіжчика. Особливу старанність виявляли претенденти на вакансію, намагаючись здобути прихильність і голоси громади.

Після закінчення обідньої церемонії на обійсті залишалися самі чоловіки. Жінки й молодь виходили за ворота, старшини села й претенденти залишалися в помешканні. Чоловіча частина громади дробилася на гуртки довкола старших за віком, невимушено і жваво обговорюючи пастирську тему. У ситуаціях очевидних, прийнятно-безальтернативних — швидко доходили згоди. За наявності кількох претендентів досягнути консенсусу було складніше, тут не обходилося без дискусій, часом надмірно емоційних, спричинених не тільки вагомістю вибору, а й недавнім частуванням. Та попри все в суперечках завжди зберігалася делікатність української людини: не гудити тих чи інших рис характеру і вдачі кандидатів,

а пропонувати вибір достойнішого. Справа не видавалась морально простою і не була такою посутньою, адже змагалися за місце священика батьківської парафії рідні люди — сини.

Прагнення посісти парафію батька, особливо заможну, легко зрозуміти: тут рідне село, з дитинства знайомі люди, налагоджені господарство й побут. Неабияке значення мав і батьківський авторитет священнослужіння — завжди цінний капітал для початківця. Парафіяни були теж свідомі цих вартостей, але їм належало зробити вибір, який, може на десятиріччя, визначатиме духовне обличчя села і його церкви.

Про зрілість громадської думки, її суверенність, а здебільшого й непомилність промовляє тривале існування самого інституту виборності священика. Громада — і в цьому демократизм системи виборів — жорстко не пов'язувала себе з авторитетом сану претендента. Вона могла обрати на вакансію дякона, тоді як інші кандидати, вже рукоположені в сан, мають свої парафії і більший досвід священнослужіння.

Громадський вибір не надавав особливого значення й духовній освіті, свідоцтву про неї. Уміння читати й співати, знатися на письмі було для сільських парафіян достатньою гарантією успішного пастирського служіння. Духовна сутність обранця, моральність особистості, властивості характеру і вдачі були вирішальними. Вони й становили серцевину громадських дискусій. Коли спадала їх напруга, з'являвся титар, церковний староста. Він переходив від одного гурту до іншого, питаючи у старших спільної думки. І всюди діставав цілком певну відповідь щодо особи і вислуховував найповажніший аргумент: знаємо, виріс на наших очах, весь в батька, буде нам добрим панотцем.

Титар, зазвичай, не очікував несподіванок. Справді, село старанно і прискіпливо обговорювало вакансію і можли-

вих претендентів. Власне відтоді, як ця тема стала актуальною для парафії. На священницькій садибі, у зібранні чоловічої громади зважувалось те, з приводу чого порозуміння було вже фактично досягнуто. У його виробленні могли взяти участь усі небайдужі — на вулиці, біля церкви, на вечорницях чи сусідських сходинах.

Та все ж титар голосно звертався до всіх: “Панове громадо!” Стисло нагадував про нагальну потребу зібрання й питався узгодженого рішення громади. Хтось із сільських авторитетів виразно називав ім'я обраного, підтримане схвальними голосами присутніх. Староста вдячно кланявся і поважно прямував до хати, щоб оголосити старшині і претендентам про наслідки дискусій і остаточне слово громади. Інформація приймалася беззаперечно, як факт, що здійснився і набув моральної та правозвичаєвої сили. Сільська старшина виходила до людей подякувати за їх труди, вдячне слово промовляв і обраний на посаду священика.

Невдовзі до митрополичих палат у Києві прибувала представницька делегація: титар, хтось із господарів поважного віку і становища та новообраний священик. За українським звичаєм вони входили до палат зі святим хлібом і традиційним супроводом до нього — гостинцем. У разі митрополичої згоди він благословляв на служіння і видавав належне розпорядження. Затверджений на посаді, якщо це був дяк, приймав рукоположення в Лаврі. Через рік молодий священик делегував сватів до обраної священницької родини і ставав з нареченою під вінець. Сімейний ковчег розпочинав своє плавання у житейському морі.

Інститут обрання на парафію пов'язував громаду і священика обов'язками. Парафіяни брали на себе зобов'язання допомагати священику в налагодженні його побуту, в господарю-

ванні на городі й стодолі, церковних ни-
вах і луках, в оплаті священницької
праці, догляді за церквою. Священик
мав обов'язок сумлінного служіння,
християнських доброчинств, моральної
поведінки. Громада була свідомо свого
авторитету й морально-правової залеж-
ності пастиря від її колективної волі.

Для панотця громада була моральним
і правовим захистом від сваволі держав-
них чи церковних управлінських струк-
тур. Захищеність від зовнішнього світу
соборною волею парафіян надавала свя-
щеникам можливість з належною пов-
нотою виконувати свою місію, не розпо-
рошуючись на самооборону і захист
свого місця й становища. Ця рівновага
інтересів була в основі стабільних, три-
валих і гармонійних відносин. Не
йдеться про ідилію, як примарну вели-
чину: маємо прагматичну дію, ґрунтова-
ну на звичаєвому праві, освяченому
давністю самого інституту виборності й
моральною шляхетністю договірних
сторін.

В українській давнині було заведено
споруджувати церкви толокою, собор-
ними зусиллями громади. Храми поста-
вали здебільшого дерев'яними, скром-
ними одноверхими в малих селах, а в
більших — просторішими, трибаними.
Спільними прикметними рисами народ-
ного зодчества була простота, ошатність
і чарівна привабливість храмових спо-
руд. Зруби ставили з найміцнішого де-
рева. Одночасно з храмом будували й
хату або дім для священика з дерева та-
кої ж породи. Кожному типу сільської
церкви відповідав певний архітектур-
ний образ типового помешкання. Парі-
тетність основної, сакральної споруди і
допоміжної, побутової була теж виявом
художнього смаку, вродженого потягу
до гармонії і пропорцій.

Церква, дзвіниця біля неї, а неподалік
дім священика і школа створювали
архітектурний ансамбль села. Бані й
дзвіниця були його вертикалями, які

мальовничо співвідносилися з дерев'я-
ними вітряками на узвишсях і високи-
ми тополями. Художнє враження від ан-
самблю споруд примножувала розкіш
української природи і білі хати, що пото-
пали в садах. Рукотворна краса допов-
нювалась чарами зелені й квітнення,
пташиним співом і голосами людей.

Священницьке помешкання перехо-
дило у спадщину від батька до сина, як і
саме служіння. Коли ж звичний поря-
док за вимушених обставин збивався на
інший ритм, сільська громада вважала
за обов'язок поставити для осиротілої
родини типову сільську хату з городом,
садком, клунею, загородою і стайнею.
Село всіляко допомагало родині обжи-
тися на новому місці, обробляти город і
поле, ставити на ноги дітей.

Парафія, обираючи нового священи-
ка, визначалась і з оплатою його праці.
Громада, природно, намагалась зберегти
усталені форми й розмір винагороди,
які стихійно склалися в минулому й
урівноважували інтереси сторін. На
якість оплати вирішальним чином
впливав матеріальний стан самих па-
рафіян, від того, чи були вони убогими,
середніх статків або заможними. Пере-
важала натуральна форма винагороди,
гроші сплачувались головним чином за
потреби — хрещення, вінчання й обря-
дові похорони. З приводу цієї вельми
дражливої теми досягалась, як правило,
тривка згода, вдавалось загалом уника-
ти всіляких ускладнень, хоча й без них
не обходилося.

Відчутною допомогою для священ-
ницького побуту була господарська робо-
та в полі й стодолі, яку брало на себе село.
Це була своєрідна трудова повинність,
але добровільна, з морального обов'язку,
й тому не вважалась обтяжливою. За-
можніші священики мали міцне власне
господарство, тримали наймитів за уго-
дою з ними. Були й такі, хто за панщин-
них часів мали кріпаків і відповідний ха-
рактер відносин панування й підлеглості.

В українській сільській парафії з незапам'ятних часів прижилися так звані обходини. До них вдавалися прибулі священники, багатством яких були лише молодість, духовний сан і миловидна дружина. Обходини означали знайомство священника з парафіянами, відвідини кожної хати й родини. Гостя на покуті шанобливо слухали, пригощали й давали щось на обзаведення. Це практикувалось лише один раз — при вступі на посаду у незнайомому селі.

З часом обходини видозмінились: уже не священник мандрував селом, а парафіяни, без огляду на стать, приходили до його садиби. Панотець, як хазяїн, мав частувати гостей, котрі переступали поріг теж не з порожніми руками. Селяни пильнували за тим, щоб у подарунках на обзаведення переважало те, що могло примножуватися: збіжжя, вівця, поросятко, гуси й качки.

Звичай ільнування був матеріальним доповненням обходин. Але на відміну від них, був щорічним привілеєм парафіянок. Вони навідувалися в гості до паніматки з нагоди свята, вітали й прохали прийняти дарунок — півміток чи два пряжі. За це були вдячно частовані й запрошувались до гостинного столу. З дарованих півмітків ткали полотно, яке вживали на одяг, а частину відклали на посаг. Життєвий досвід навчав заздалегідь дбати про майбутнє дочок, якщо навіть їх поява на світ ще належала майбутньому.

Парафіяльна громада вважала виконаною свою частку обов'язків, коли над головою священника й родини був надійний дах, а у дворі починався знайомий кожному селянинові рух. Наставала черга ієрея належно виконувати свою пастирську роль. Вона завжди була публічною, відкритою, її оцінювали прискіпливо й вимогливо. Українці не легковажили релігійними віруваннями. Їх вабила краса обряду, натхненність богослужіння, красивий спів, цікава й

людяно тепла проповідь. Храм був для них і місцем зустрічі та спілкування, щирої розмови з панотцем і причетом, і нагодою вийти на люди в святковому вбранні, і проривом за межу буденних днів і настроїв.

Яскравим свідченням моральної висоти взаємин парафіян і причету було наповнення церкви. Українські селяни не лінувались ходити до храму, вони звикли бути сумлінними у всьому. Багатолюддя служби означало для священника значно більше, ніж просте вдоволення результатами пастирської праці. Людність у храмі — резонансна величина, вона підносила душевне натхнення, а саму молитву і проповідь перетворювала на мистецтво. Тому в сільських церквах можна було зустріти ієреїв з осяянням пророків, з полум'яною вірою первісних християн. Богослужіння наповнювалося поезією тільки в небуденних вустах, у творчому акті мовлення й співу, органічному злитті з настроями і почуттями сотень присутніх. Лише на такій ноті талановитого служіння й можлива жива розмова пастиря з людьми, Богом і Україною.

У священницькій верстві була наявною така висота. Зустрічались і особливо видатні зразки жертковності й самовідданості. Панотець Тульчинської парафії на Поділлі Олександр Голубович, батько майбутнього прем'єра в уряді Центральної Ради, раптово втратив зір. Замість клопотання про пенсію продовжував служити. Дружина була йому провідником до церкви, допомагала ходити в храм і під час богослужіння. Синодальна комісія хотіла відсторонити ієрея від церковної праці, але громада виступила на захист свого панотця. Чинovníки відступились, о. Олександр не зійшов з амвону до останнього подиху.

Громада була заступницею священника, а могла стати й мачухою. Українські селяни не схильні до вибухових реакцій, мають великий запас витримки й

терпіння. Але існує певний поріг толерантності, за який ніхто не може ступити безкарно. У с. Тарасівка, на Київщині, батьківщині О. Кошиця, парафію посів зять покійного панотця. Парафіяни не розгледіли вчасно його злостивої натури. У складне мереживо відносин між громадою й панотцем вторглась брутальність, зневага до людей, жаждою збагачення і панської влади над людськими душами. І в одну ніч священницька садиба спалахнула як свічка. Селяни оточили місце пожежі, щоб вогонь не перекинувся на хати, вивели з полум'я людей і худобу, але ніхто не вилив на вогонь ні кхля води.

За традицією священник, вступаючи на посаду, обіцяв громаді стояти за неї перед паном, перед судом і перед царем. Наміри благородні й щирі, але можливості здійснити їх вкрай обмежені. Священницька зброя — слово і хрест, але з ними мало що вдієш перед панським палацом, неправедним і підкупним судом, розтлінною царською адміністрацією. Але українській людині і обнадійливе слово багато важить.

Втім, чимало священників справді стукали у глухі казенні двері, намагаючись знайти управу на кривдників. Доводилося й ризикувати. Священник Х. Моссаковський, як оповідає І. Нечуй-Левицький, заховав у дзвіниці титаря й двох його братів. Пан звинуватив їх у підбурюванні селян. Прибули карателі, три дні поспіль робили трус у селі. Визначених винними збирались публічно карати різками, а потім віддати в солдати. Не знайшовши братів, сплюндрували їх господарство, порізали худобу, розвалили хати. Панотець Харитін встиг за ці дні посивіти й зістаритися віком, але все ж порятував нещасних.

Священницька садиба, її повнота пластично завершувалась присутністю паніматки. Це були здебільшого попівни, а їх заміжжя вважалося престижним і традиційним відходом з батьківської

оселі на досить певний шматок хліба. Була надія, що разом з дітьми не обсядуть і злидні. Втішало й те, що, розлучившись з дівоцтвом, колишня попівна не втрачала свого суспільного стану, пошани людського загалу й певних привілеїв, пов'язаних з саном глави родини.

Молоді дружини засвоювали з дитинства пануючі в селі погляди на жіноче покликання: чоловік, діти, господарство. Таке становище підлеглих, вторинності було світоглядною домінантою попівен. Позірно проти неї майже ніхто з жіноцтва не повставав, але мало хто й змирявся. Українська жінка з будь-якої суспільної верстви — складна субстанція. В палітрі жіночих характерів у священницьких родин, як і в народі загалом, зустрічається яскраве розмаїття. Серед молодих багато дружин немало хто поринав у господарські клопоти, являючи світові непосидючість і завзятість в роботі. Такі поривчасті натури швидко прибирали домашні справи до своїх рук, вершили їх, залишаючи за чоловіком номінальне звання старшинства за представницької посади.

Були й такі господині, що шанували більше власний спокій і не мали звички перевтомлюватись. Декого з них надмірно вабили застольні веселощі й часті візити до сусідніх парафій. Траплялися й паніматки, не вільні від роздумів, чи й справді то на їх панотцеві світ зійшовся клином, а декому вдавалося й розвіяти чи поглибити обтяжливі сумніви. Роки й сімейні клопоти, побутування на виду цілого села поступово гамували молоді пристрасті, урівноважували стосунки, звужували романтичні обрії, пригортаючи всі помисли до дітей і їх долі.

Тема батьків і дітей в священницькому середовищі була вічно актуальною, як і для кожної родини, на якому б суспільному щаблі вона не перебувала. Хіба що первісно була більш прогнозо-

ваною: дочкам — посаг і статус дружини священика, принаймні дядка; синам — батьківська дорога до священницького сану, престижна парафія і заможна попівна. Дівчата подекуди навчалися писати й читати, тобто здобували освіту десь на рівні лікнепу. Зрідка їх віддавали в приватний пансіон до якої-небудь освіченої пані. За рік пансіонарки, окрім уміння читати й писати, навчалися танців, музики і правил поведінки у вишуканому товаристві.

Це вже був вихід, хоч і нетривалий, за межі сільського полісу, у більший світ, до блиску різних спокус. Їх звабливість особливо непокоїла паніматок, які твердо стояли на сторожі патріархальних поглядів щодо жінки і її освіти. Бездержавність України, кріпаччина стерли з пам'яті багатьох досвід минулих століть, коли українське село дбало про освіту для жінок теж, що дивувало й зворушувало чужоземних мандрівників, навіть таких досвідчених і спостережливих, як Павло Алеппський.

Хлопці з попівських родин проходили домашні університети сільської праці й господарських умінь. Початок XIX ст. відкривав для них перспективу бурси й семінарії, шлях дипломованої освіти і більш гарантованого сходження на парафію. Обзаведення сім'єю не залишало місця для духовної кар'єри, найвищим щаблем якої була посада благочинного. Мало хто покладав надії на неї, оскільки місце благочинного одне на цілу округу, а священиків-претендентів було чимало. Це звужене коло можливостей примушувало осідати в домашньому побуті, удосконалюватись у досвіді щоденної церковної праці. З міст і містечок, де минали бурсацькі й семінарські роки, хлопці приносили на село відгомін стилю й духу міського життя, що і нагадувало батькам про мінливість світу.

Бувало по-всякому, але українська історія подає багато зворушливих прикладів теплих родинних стосунків батьків і

дітей. Стримані й ніжні водночас, сповнені взаємної поваги й розуміння стосунки пов'язували братів Вадима й Данила Щербаківських з батьком, панотцем Михайлом. Любов до батька-священка й родини проніс через усе життя Олександр Кошиць. Безмежно хоробрий народоволець Яків Стефанович в суворих умовах підпілля й переслідувань не поривав зв'язків зі своїм стареньким батьком-панотцем, часто читав друзям уривки з його листів, шанобливо говорячи про його світлий розум і серце. Скупий на емоції, твердий у характері Сергій Єфремов запише в "Щоденнику", якому повіряв свої думи і настрої: "Був сьогодні вночі, коли "паски святять" у церкві, слухав дивний спів — і перед очима у мене стояла Пальчиківська убога церковця, лунав батьків голос з вітваря і кругом були півзабуті любі обличчя тоді знайомих людей..."

Свої прикмети мало й помешкання священика. Характерною оздобою інтер'єру був домашній іконостас. Перевага віддавалась мистецькій давнині ікон і кількості образів. В кутку на покуті приміщувалась велика ікона в старовинній рамі художнього вироблення й пишним окладом. Під нею блимала невелика лампада. Кожна ікона на стіні обвита рушниками майстерного гаптування. Світлиця, як центральна частина помешкання, завжди була справжньою світлицею — чистою, прибраною й гарною. В ній же стояв і столик, або шафи з книгами: Святе Письмо, Псалтир, Часослов та інші книги повсякденного вжитку. Загалом в інтер'єрі житла українського священика бібліотека рідко коли була неодмінним атрибутом.

Зрідка на стіні світлиці можна було зустріти портрет царя, обер-прокурора Синоду чи когось з митрополитів. Настанови Синоду щодо цього в сільських парафіях виконувались без властивого українцям сумління. З більшим бажанням вміщувались в інтер'єрах житла

картини з життя далеких і малознайомих країн та народів: краєвиди австрійських Альп, канали Венеції, фіорди Норвегії, піски Аравії. Картини купували на міських ярмарках у коробейників з Угорщини, Чехії, Словаччини. Ці підприємливі люди не визнавали державних кордонів, відстані теж не були для них серйозною перепорою. Пейзажі й акварелі були для них просто товаром, придбаним, звичайно, не в художньому музеї чи приватній колекції.

Село, зосереджене в собі, замкнене в обмеженому просторі, нестримно прагнуло кинути погляди за власні горизонти. Українські міста цю потребу єднання зі світом за власним порогом відбили на свій лад. Біля Софії Київської стояв готель “Женева”, на Подолі — пивна “Грек”. Чомусь особливо таланило готелям: “Франція” в Ялті, “Царгород” у Чернігові, “Монголія” у Полтаві. На перехресті шляхів, неподалік Кирилівки, подорожніх вітала корчма з антично величавою назвою “Рим”.

Далекі і ближчі світи завжди вабили українську допитливість. Парафіяни цілими групами ходили на прощу до Київської Лаври, добиралися й до Афону. У кожному селі були люди, особливо серед старших жінок, які не раз вклонялися й Гробу Господньому. Приносили звіди, окрім богомольних вражень, хвилюючи розповіді про дивовижні країни й землі. Мандрівники і слухачі однаково щиро дивувались: люди в тих краях ніколи не бачили снігу, не їли борщу з пампушками, не бували на вечорницях. Не по-нашому й говорять, хто знає, як і розуміються між собою. Про всі ці дива першим довідувався священик, йому ж дарували проскурки й пляшечки з йорданською водою.

В священицькій верстві були люди різної вдачі й уподобань, характерів і звичок, здебільшого з яскраво індивідуальними рисами. Зустрічалось немало й таких, чия слава виходила за межі

парафії й ставала надбанням цілого повіту або сягала й далі. Серед них — панотець Мельхиседек і його дружина Марта. Їх знала вся Богуславщина, називаючи не інакше, як “торохтій” і “цокотуха”. Подружжя утворювало пісенно-артистичний дует, винахідливий в гострому слові, жарті, винятковому знанні народних обрядових звичаїв. Вони майстерно виконували почесну й безбідну роль сватів. Ніхто не міг взяти в таку щільну облогу батьків нареченої, як “торохтій” і “цокотуха”. Їх соковита і барвиста мова, приповідки й намовляння діяли на господарів як маковий настій, непомітно, округляючи посаг, одночасно спустошуючи скрині й стайні. Мельхиседек і Марта були на похваті, за ними полювали женихи і їх же намагалися уникнути як Божої кари ті родини, чії доньки були на виданні.

У Тарасівці служив на парафії о.Артемій Левицький. Довкола його вродливих дочок уже кружляли женихи. Відданицям явно не судилося затягнати дівування. Тож панотець мав нагоду й покепкувати з кавалерів. Привітно зустрічаючи їх у своїй господі, він любив казати: “Хлопці, ви гості бажані, але несподівані. Поки дівчата причепуряться, сходять у stodолу та збийте кілька снопів, от і час злетить непомітно”.

Святково вбрані парубки бралися за ціпи, а вірогідний тесть не поспішав запрошувати їх до накритого столу. Не одну копу збіжжя змолотив на попівському току й Іван Нечуй-Левицький, тоді академіст, з приятелем Петром Лебединцем, якого очікувала слава київського протоієрея-археолога, що йому сам Папа Римський нібито обіцяв кардинальську мантию, зваблюючи в католицизм.

Клірик Степан Прокопович з Чайок мав звичку здрімнути після полудня. Боронь Боже комусь тоді його будити: спросоння він починав бити кривдника.

Але о. Степан мав ще одну усталену пристрасть — опоряджати церкву, прикрашати її оздобами. Сам вигадував теми й замовляв їх “місцевим Рафаелем”, як говорили тоді в елітарних повітових колах. Серед замовлень панотця для храму були й картини “Страшний суд” та “Неопалима купина”. Маляр зумів догодити вибагливим смакам замовника. Таких картин не мала жодна церква в усій паланці. Багато священиків і членів причету заздрісно споглядали церковний живопис, дивуючись реалістичній манері письма й правдоподібності образів.

Сцена “Страшного суду” була зображена такими густими фарбами, що могла хоч кого віднадити навіки від найскромніших помислів на гріх. Головні акценти тут перенесено на саме дно пекла: там, серед приречених, великим планом зображено постаті двох вусатих грішників. Глядачі пізнавали їх одразу: це богуславський столоначальник і канівський становий.

Ніхто не співчував їх стражданням і мукам під жахливими тортурами, як не дивувався й тому, що о. Степан і маляр перебрали на себе провід визначати, кому рай, а кому пекло у світі потойбічному. Конча потреба направляла їх настрої і дії: обох катованих чортами люди кляли за брутальне поводження і нехить розрізняти гостинця від душі і хабаря за домаганням.

Ідентичність мучеників пекла з повітовими можновладцями могла коштувати о. Прокоповичу парафії й сану, а художнику — пензля й волі. Обидва знехтували небезпеками, довіряючи парафіянам. І не помилились, хоч між сільської людності ніколи не бракувало тих, кому нерозпечатана таємниця — просто мука. Особливо ж серед жіноцтва, зокрема, у священницькій верстві, де нестриманих на слово й фантазію прозивали “епархіяльними відомостями”.

Художня манера “Неопалимої купини” могла викликати неспокій у всіх православних церквах Близького Сходу й Візантії. Вона зображувала палаючий кущ українського глоду, наддніпрянський осінній краєвид і самотню постать Мойсея. Провідник богообраного народу грів над вогнем босу ногу. Друга, чекаючи на чергу, була взята в юхтовий чобіт. Скинутий чобіт і мокра онуча сушилися біля багаття. Довгі халяви й дизайн за версту видавали ментальність шевців і національну належність виробу. Маляр і замовник прилюдно втішались тим, що “Неопалима купина” вражає правдиво й повно передає легендарний біблійний епізод.

Маленьке село Хлипнівка ховалось у лісовій глушині. Парафіяни і клір жили в оточенні майже первозданної природи. Ліс, болота й озера кишіли звіриною й рибою. Місцевість багата на ягоди й гриби. Мисливські пристрасті не обійшли й панотця Турчановича. Він придбав рушницю, завів гончаків і надовго зникав з дому. Звісно, зброя й християнські заповіді, патронтаж і ряса не дуже пасували одне одному, їх не просто виправдати й перед цензорами людських душ з консисторії. Та все, на український лад, якось влаштовувалося. Громада любила свого панотця і не вносила мисливство до книги провин. Дивилася крізь пальці й чиновницька дрібнота, бо й сама частенько завертала зі стовпового шляху на лісову дорогу поласувати свіжиною, та й із собою прихопити якусь дещицю.

Священницькі родини шанували й підтримували українську гостинність. Заклопотані справами парафії, господарством і дітьми, вони не мали вдосталь часу на візити. Але й не уникали okazji навідатись до священика-родича чи сусіда. Панотці з бідніших парафій були мобільніші й вигадливіші на “оказії”. Гостя звичаєво приймали з непідробною щирістю. На столі не лишалося вільно-

го місця від страв. Естетичним доповненням і окрасою трапези були наливки й настоянки домашнього гатунку, не нехтували й міцнішими напоями.

Українцям притаманна образність. Жартами, приповідками з бароковою щедрістю і фаховим забарвленням орнаментували кожний тост. Після першої чарки хазяїн нагадував, що тільки гуска стоїть на одній нозі перед морозом. Аби панотці не забували високих істин, господиня промовляла: “Бог в трійці перебуває”. Шанобливо поминали й чотирьох євангелістів, і п’ять книг Мойсеевих, і шість днів творення, і сьомий день відпочинку. Траплялися й такі години натхнення, що вдавалося дійти й до сорока мучеників. Люди були дужими і не гнулися й під таким тягарем. Теплим видавалось прощення, хвилюючими напутні тости: щоб колеса не скрипіли, щоб коні бігли прудко, щоб дорога слалась скатертю. І все, як правило, збувалось.

У неділю й свята заведено було навідувати священика. Дверей ні перед ким не зачиняли: приходили заможні й бідні, старі й молоді, чоловіки й жінки з дітьми. Вроджена делікатність уміла подбати, щоб відвідини не замикались на колі обраних, і кожний діставав нагоду домашнього спілкування з панотцем та його родиною. Частував присутніх сам священик, вважаючи це за честь. У затишній невимушеності, камерній обстановці гомоніли про все, що хвилювало людей. Розмовляли довго, тем вистачало завжди, а паніматка пильнувала, щоб стіл не біднів стравами й напоями. Сердечно близькі, довірливі стосунки єднали панотця з парафіянами, обидві сторони пишалися ними, дорожили й оберігали як духовний скарб.

Священицькі родини загалом мали приятні стосунки з селянами. Про це дбали й матушки, заводячи приятельок серед жіноцтва. Вони — неабияка порада й допомога на кухні і в дворі, вони ж

на хатньому вічі уважні слухачки й вигадливі інтерпретаторки різних подій. Кожна новина набувала тут свого підтексту і діставала художнє завершення, часом хвилию розливаючись від парафії до парафії. Не злічити жіночих сердець, вражених звісткою з Будищ: ще дуже молода, але вже огрядна попівна, сідаючи в бричку, перекинула її разом з батьком. Панотець Іван Скрипчинський теж не скидався на аскета, падаючи, ушкодив ноги. Багате весілля, на яке їх було кликано, осиротіло на двох гостей.

Жіночий квітник довкола матушки пожадливо збирав кожную крихту чуток, що долинали з вищих суспільних сфер. Хоч би й те, що сталося в Богуславі. Благодійна, кохаючись у модах, придбала піаніно. Марко Балабуха, її чоловік, не спромігся на нову модель, покупку ледь притягли дві пари волів. Споруда зайняла всю світлицю, але на ній не можна було ні грати, ні вчитись музиці.

Зовсім не байдуже була сприйнята ще одна оригінальність Олександри Петрівни. Вона повиносила ікони зі світлиці в хатину, а на знедолених стінах помістила два модернових портрети: жінка з котом, трохи меншим за рись, і жінка з тендітною канарейкою. Матушки всієї благочинії несамовитіли: у жінки з котом були оголені плечі, а декольте небезпечно глибоким. Паніматки заріклися ходити на поклон до благочинної в супроводі дочок і карали чоловіків, якщо вони засиджувались у помешканні Балабухи.

Жіночі пересуди хутко розлітались по всій окрузі. Значно швидше, ніж курсорії-обіжники від протоієрея Балабухи з оповіщенням про благочинницький з’їзд. Їх розносив по парафіях спеціальний посланець, йдучи пішки — так вимагала традиція — від села до села.

Багато де був звичай дарувати паніматці плодове дерево у своєму садку. Бувало, дружина священика мала розкішну грушу в заможного хазяїна, пло-

дючу черешню в іншого, горіх десь на околиці. Село знало про цей дарунок вдячності і разом з дарителем говорило: матушкина груша, матушкина вишня. Посвята була не лише символічною — попівській родині належав і врожай з подарованого фруктового дерева. Пишалися цим правом завжди, але послуговувалися рідко, бо священницькі садиби майже повсюдно зникали в плодоносних садах з гарним набором сортів.

Священницькі садиби були місцем розгортання українського весілля у всій повноті театралізованого дійства і нев'янучої краси. Воно тривало кілька днів, нерідко цілий тиждень. У весільну орбіту входило все село, велика людська громада, яка була помічником, повноправним учасником бенкетування, співів і талантів, витівок і жартів. У традиції було скликати священників цілої благочинії з дружинами, дорослими синами й дочками.

Весільний репертуар невичерпний, не визнає пауз і не дає нікому нудьгувати. Він наснажений обрядовими піснями, і тут було привілля співучій природі української людини. Бенкетувала й душа священників, які мали добрі голоси, любов до хорового співу. Усі пісенні жанри линули над весільними столами, особливо зворушували і єднали серця народні пісні. Вони були державно потужними і важливими для нації, у якій було силоміць віднято державність.

У родинях священників дбайливо обєрігалась пам'ять про минулу славу України, козацьку державу, військову доблесть її обранців, чумацьку романтику, кобзарів. Оповіді й легенди сивої давнини передавалися з вуст в уста, були незмінною темою людських зібрань. Могутня доба козаччини в житті великого народу, сама згадка про неї була цілющим джерелом надії, великих сподівань, твердості духа. Відчуття кровної належності до слави й доблесті пра-

щурів, мужності Сагайдачного, непоборності Наливайка, волелюбності Мазепи, мудрості Орлика не давало згаснути українським сподіванням, а душі — згорнути крила.

Збирався на схилі літ писати повість про козацьку добу о. Семен Левицький, батько письменника. Шанувальник малярського мистецтва о. Прокопович звелів намалювати на скляних дверцятах книжкової шафи два сюжети. На одній половині — великомученицю Варвару, а на другій — танцюючого козака з усіма атрибутами: оселедець на голові, розкішні вуса, пишні шаровари, в руках — люлька й пuzата пляшка. За цим контрастом великої трагедії і нестримних веселоців мирно спочивали Катехізис і Требник.

У краях, далі на південь, козацька тема промовляла голосніше. У с. Лихівка на Катеринославщині мешкав паламар Михайло Маяковський, батько багатодітної родини, чоловік лагідної вдачі, затятий мисливець. Поветаючись додому з мисливськими трофеями, він у сутінках стукав у шибку. На запитальний голос з хати відповідав: "Пугу-пугу, козак з лугу!" На подвір'ї Покровської церкви колишньої Микитинської Січі священник виставив цілу колекцію козацьких гармат. У нижньому ряду іконостасу цієї церкви красувались на повний зріст портрети ктиторів храму, козацьких братів Шиянів, піднесених місцевою громадою до сонму святих.

У священницьких садибах розкошувала українська мова в усій своїй кришталевій чистоті. Вона була думкою, мовленим словом, піснею. Нею священники залюбки виголошували й проповідь. Вони унікали всіляких узагальнень, малозмістовних абстракцій, настанов і повчань. Проповідь самочинно поставала з обставин якоїсь події й мала цілком певного адресата — парафіянина, якому трапилось стати в конфлікт з моральним правилом чи звичаєм. Проповідь-

розмова звучала м'яко й задушевно, була дбайливо уважною до гідності й до честі людської особистості, не ятрила, а гоїла душевні рани. Чимало хто з кліриків гірко шкодував, що царські й синодальні заборони перетнули шлях до храму українській молитві.

Пильнуючи давні традиції Української церкви, священники уважно стежили за календарем і дарували народженим добротні імена. З ними людина якось певніше стояла на землі, її надійніше оберігали ангели й святі. Справді: Устим, Тодось, Мина, Лука, Артем, Лаврін, Мефодій, Полікарп, Зіновій, Нечипір, Кирило — ці імена доботно й міцно вкорінено в національну духовну традицію. Старовинні жіночі імена були милозвучними й несли в собі привабливість і вроду: Лукія, Калина, Марта, Настасія, Антонина, Софія, Уляна, Онисія, Тетяна, Ликерія, Ярина — ціле розмаїття поетичних та одухотворених імен. І через метричні записи снувалася жива нитка зв'язку поколінь, спадкових уз справедливості, добра і краси.

Священницькі садиби стали колискою багатьох видатних українців. З цих родинних гнізд часто вилітали люди з орлиним серцем, небуденним розумом і талантами. Звідси вийшли багато провідників і учасників національного й церковно-визвольного руху. З колишніх поповичів склалася ціла когорта політичних борців, видатних письменників і митців, славетних діячів науки і культури.

Цей ряд видатних особистостей вражає великий: Всеволод Голубович і Володимир Чехівський — голови урядів у добу Української Народної Республіки, ідеолог національного поступу Микола Міхновський, дипломат і вчений Олександр Лотоцький, учений правознавець Олександр Кістяківський, актор і композитор Семен Гулак-Артемовський, художник-портретист Дмитро Левицький, поети Павло Тичи-

на і Тодось Осьмачка, оперні співаки Петро Кошиць та Олександр Левицький, учений-історик Дмитро Яворницький, композитори Микола Леонтович і Кирило Стеценко... Такі імена могли б уславити будь-яку націю й культуру.

Холодні московські вітри принесли в Україну чужинницьку світську й церковну владу, чужі традиції, звичаї і обряди. Вони прагнули затерти самобутні риси українського народу і його Церкви, саму історичну пам'ять суверенного буття. В лиху годину царювання Миколи I імперська держава посилила тотальний наступ на українство в усіх його виявах. Найбільш згубними для українських церковних традицій виявилися два укази: про переведення священників і причету "на скарб", тобто державне утримання, і введення так званого панщинного дня.

Це були підступні дії царату з добре продуманою метою. Священники "на казні" одразу ставали в очах парафіян державними службовцями, "запанілими" на царському утриманні. І хоч та оплата була мізерною, фактично символічною, але вона зламала традиційні паритетні відносини між громадою і панотцем, стала причиною охолодження стосунків і взаємного відчуження.

Наслідки впровадження "панщинного дня" були просто катастрофічними для всього вікового укладу українського села. За царським повелінням місцеві поміщики мали раз на тиждень передавати своїх кріпаків у розпорядження священника. Примусово, під наглядом осавула з нагаєм селяни мали виконувати ту саму роботу, з якою досі поралися добровільно.

Царат поставив священника на рівень з поміщиком-кріпосником, володарем уярмлених людей. За непослух, невправність у роботі поміщик чи його наглядачі могли покарати винних різками, віддати на каторгу чи в солдати, розорити родину. Авторитет священника

різко похитнувся, його духовна влада втратила моральне підґрунтя. Селяни повсюдно висловлювали обурення й протест єдиною можливим способом — вони перестали ходити до церкви. Храми, донедавна повні по самі вінця, стояли пустою.

Третім способом остаточного нищення Української церкви стало масове звільнення літніх священників зі служби під приводом їх недостатньої освіченості. На парафії ринули дипломовані випускники семінарій і академій, більшість яких була вихованцями духовних навчальних закладів з російських губерній. Ці пришельці, покликані на службу в “Юго-Западный край”, йшли потоптом по нашій славі, духовності й культурі. Вони з брутальністю й цинізмом запопадливо виконували соціальне й політичне замовлення царської державної адміністрації й Си-

ноду, впевнені у своїй безкарності й остаточній перемозі ординської місії.

Україна ж мала величезний запас духовної стійкості й незгасиме жадання волі. Вона вистояла й перед цим натиском, збирала воєдино розпорошені сили, в молитві і пісні черпала своє натхнення, в народі шукала свого опертя. Попри всі моральні й людські втрати Українська церква зберегла святість своїх вірувань, національні ідеали й вірність своїй Батьківщині. Вона мала право сказати про себе так, як говорила видатна українка Анна Ахматова (Горенко) про власну поетичну творчість:

*Я була тоді з моїм народом
Там, де лихо з ним, на жаль, було.*

Українська Церква хотіла і вміла розмовляти з людьми, Богом і Україною.

Г. А. ПАНЧУК,
викладач Хмельницького
гуманітарно-педагогічного інституту,
аспірантка Хмельницького державного університету

ПАСТИРСЬКО-ПЕДАГОГІЧНА ІННОВАТИКА ТВОРЧОСТІ ІОАНИКІЯ ГАЛЯТОВСЬКОГО, УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВА, ПЕДАГОГА, РИТОРА

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Нині стає дедалі очевиднішим, що без засвоєння духовних цінностей не можна виховати повноцінне покоління, здатне побудувати демократичне гуманне суспільство. У цьому сенсі значна роль належить Церкві як осередку віковичної культури українського народу.

Спадщина Іоанікія Галятовського багатогранна, своєрідна, нерівноцінна за своєю значущістю. Одна група дослідників його творчого здобутку, заперечуючи все консервативне, що було в його поглядах, ідеалізувала його, інша — використовуючи той факт, що його ідеологія не збігалася з офіційно прийнятою, свідомо замовчувала глибокий патріотизм його творів, зараховуючи І. Галятовського до схоластів.

У контексті розв'язання проблем вивчення історії виникнення і розвитку педагогічних ідей визнаних діячів є можливість усвідомити, якими шляхами можна творчо використовувати і успішно застосовувати у сучасних умовах цінні ідеї та практичні надбання минулого. У цьому дослідженні ми звертаємось до творчого доробку Іоанікія Галятовського, відомого проповідни-

ка, що жив і творив у добу бароко. Цей відомий у той час суспільно-політичний діяч, на нашу думку, мав цінні педагогічні та гомілетичні ідеї, які виклав у своїх численних працях.

Першим дослідником творчості Іоанікія Галятовського є Микола Сумцов, який намагався розкрити його творчість як провідну в галузі літератури. Величезну користь принесло дослідження відомого релігійного, суспільно-політичного, педагогічного діяча Івана Огієнка. Саме це дослідження можна вважати вихідним пунктом у намаганні правильно оцінити творчість великого науковця. Багато часу справі вивчення творчого доробку І. Галятовського присвятили академік О. І. Білецький, професор С. І. Маслов, доктор філологічних наук, професор П. Н. Попов. Саме його дослідження були першою науковою спробою проаналізувати полемічну творчість видатного гомілета.

Сучасним дослідником його творчості можна вважати І. П. Чепігу, в дисертаційному дослідженні якої розглядається творчість великого науковця з філологічної по-

зиції. Окрім зазначеного, на нашу думку, усіма дослідженнями не охоплено значущої грані творчості, а саме — педагогічної. Розкрити саме ці аспекти діяльності Іоанікія Галятовського ми ставимо за мету у цій статті.

Освітньо-виховний процес є перевіреним віками засобом передачі культурних цінностей людства. Полікультурна освіта, а отже і виховання виходять з ідеї, що всі ті, хто навчається, незалежно від етнічного походження, родової ідентичності, класових, освітніх та інших культурологічних характеристик, повинні мати рівні можливості соціального розвитку, відповідно до своїх потреб. В умовах України набуває великого значення національна спрямованість усього навчально-виховного процесу, що в недалекому минулому недооцінювався або й зовсім ігнорувався. Багато вчених зауважували важливу роль використання національних традицій. Іоанікій Галятовський справедливо наголошував на необхідності висвітлення національної історії та народних традицій, усього багатства української культури як самобутнього явища світової цивілізації. Багато науковців, що займалися вивченням історії розвитку освітніх технологій в XVII ст., відзначають твір Іоанікія Галятовського “Наука або спосіб зложеня казаня” як один з найуспішніших і найкраще сконструйованих за правилами гомілетичної науки. “Наука о сложеніи казаній” викладена коротко, просто і ясно. Передбачено і пояснено все суттєве у проповідництві, темі, поділ проповіді на частини та як зацікавити слухачів”. [9, с. 186–187]. “Перша праця Галятовського з’явилась у 1659 р., в Києві, за його ректорства у Києво-Могилянській колегії. Це “Ключ Разумения”, збірка його проповідей, що вийшла разом з його першою в Україні і в Східній Європі гомілетичною працею, яку він назвав “Наука або спосіб зложеня казаня”. У 1660 р. в Києві вийшло окремим виданням доповнення до його Ключа Разумения, яке автор назвав “Казаня приданые” до книги “Ключ Разумения”. Це була збірка його но-

вих проповідей, до яких автор додав також гомілетичні повчання “Наука короткая албо способ зложеня казаня”. Перша збірка проповідей користувалася такою великою популярністю, що в 1663 р. з’явилося її друге, а в 1665 р. — третє видання”.

Таким чином, розглядаючи надзвичайну гомілетичну спадщину великого науковця, гомілета Іоанікія Галятовського, ми розуміємо, яке невичерпне джерело мудрості розкривають роботи майстра, що творив не для себе, а боровся за свободу духу, за добро, людяність, намагаючись вкорінити ці якості в душі кожного українця-патріота. Виражає духовна сила проповідей, які пристрасно закликають стати на оборону православної віри християн.

Виразними гомілетичними ознаками обдарування великого мислителя є його постійна орієнтація на умови, в яких він творив, зв’язок із життям і настанова на взаємозв’язок з адресатом, його постійна присутність і внутрішній діалог з ним. Іоанікій Галятовський у своїх творах досягає максимальних висот напруження думки і слова засобами пафосної, ораторської інтонації, з патетикою віри, пекучим болем, різкою контрастністю, цитуванням найдавнішої книги пророцтв — Біблії.

Богонатхненна творчість І. Галятовського є ідеалом морального, інтелектуального генія України. У своїй “Науці” Іоанікій Галятовський доручає проповідникам надзвичайно важливу і потрібну справу і дає поради: що вони повинні вивчати і яким чином це робити. До списку необхідної літератури він вводить не лише Біблію, життя святих, твори відомих учителів церкви Василя Великого, Григорія Богослова, Іоана Златоуста, Іоана Дамаскіна, Теодорита, Єфрема та інших, а й історичні літописи, в яких описуються різноманітні історичні події. Він наголошує не лише на богословській тематиці, а й на необхідності володіння знаннями в усіх галузях: природознавстві, біології, зоології та інших науках. Йому був притаманний пано-

рамний всебічний інтерес до життя.

Широку обізнаність у різних ділянках життя, яку радив І. Галятовський у своїх творах, він демонструє своїм творчим доробком. Окрім глибокого знання Св. Письма і розуміння історії та практики богословських питань, він володіє значними енциклопедичними знаннями із стародавньої та середньовічної історії. Численні місця текстових проповідей свідчать про неабияку підготовку, особливо це помітно в момент використання великим вченим алегорій, паралелей, символів та прикладів.

Як добрий патріот-проповідник і красномовець, він дбав про те, щоб бути корисним своїй Батьківщині, формувати духовність українців, розвивати вітчизняну науку, намагаючись облаштувати релігійно-національне життя на українських землях.

У Москві Іоаникій Галятовський зібрав дані про Єлецький монастир, зокрема переклади, що були відомі князям Адоєвським і Воротинським, нащадкам Чернігівського князя Святослава Ярославича.

У 1676 році, використавши матеріали, зібрані в Москві, Іоаникій Галятовський видав “Скарбницю потребную”, що закарбувалась в пам'яті народу як історико-педагогічний твір життя населення Чернігівського краю 60–70 років XVII ст.

Сам автор робить висновки в кінці книги: “Черниговъ, столичное место на Северщине, может перед иными в России мистами тыш хвалиться, те близко Чернигова найданный есть образ Пресвятой Богородицы... А там Богородица есть скарбница, которая людям rozmaitym дает скарбы rozmaити” [6, с. 3].

Цей твір — ще один духовно-моральний вияв талановитого просвітителя, що невтомно працював на педагогічно-проповідницькій ниві, який найглибше розкриває першоджерела української національної самосвідомості, духовності, культурно-історичні умови життя того часу.

Феноменальна постать видатного педагога-просвітителя, який займався нелегкою

справою відродження скарбів народної педагогічної думки, досліджував теоретичні засади гомілетики й обґрунтував їх у першому хрестоматійному трактаті, і сьогодні є актуальною. Ідейний, морально-духовний, красномовний зміст творів Іоаникія Галятовського, на нашу думку, — один із найвищих рівнів української духовності, збагаченої чистим першоджерелом православ'я, палким почуттям патріотизму, яскравим прикладом неосяжної краси духа, слова, діла.

Твори Іоаникія Галятовського і його практична педагогічна та проповідницька діяльність були сповнені гуманістичними ідеалами, прагненням осмислити роль соціальних і природних чинників, що визначають процес становлення особистості.

У 80-ті роки XVII ст. Іоаникія Галятовського визнали заслуженим церковним діячем, проповідником не лише в Чернігівській єпархії, а й по всій Україні.

Навіть стислий перелік багатосторонньої, повної пригод і боротьби із супротивниками православ'я і української науки обскурантами доводить духовну велич цього видатного патріота, все життя якого було присвячене ідеї служіння українському народові.

На нашу думку, у діяльності, спрямованій на розвиток духовності, моральності суспільства, величезне місце займає відродження забутих імен українських учених, письменників, видатних політичних та суспільних діячів. Справді, якщо ми не будемо звертатися до спадщини минулого, то ніколи не побудуємо країну, в якій пріоритетами будуть не кількість накопичених грошей, дач чи будинків, а духовно-моральні принципи, що закладалися впродовж віків на засадах релігії, християнської етики.

Отже, стає зрозуміло, що в цьому контексті розв'язати проблему неможливо без глибокого дослідження і впровадження в життя педагогічних надбань минулого. Вивчення історії виникнення, формування і розвитку педагогічної думки в Україні дає можливість ще раз перекона-

тись у тому, що шлях до вироблення цілісної системи наук педагогічно-психологічного циклу був для нашої держави нелегким.

Джерело надзвичайно цінних ідей в усіх галузях розкриває нам неоціненний досвід минулого. А практичний досвід, за умови його творчого застосування, стає безцінним скарбом. Недарма ж кажуть: без минулого немає майбутнього.

Сьогодні відкриваються нові обрії для національно-духовного відродження української школи науковців, що довгий час перебувала у забутті. Видатні сини і дочки нашої держави зробили для розвитку нашої Батьківщини надзвичайно важливий внесок в науку, культуру, освіту, духовний простір суспільства.

Вагомим внеском в історію української педагогічної та риторичної думки є спадок видатного релігійного, громадського та суспільного діяча, проповідника і гомілета, професора й архімандрита Іоанікія Галятовського. Високо оцінює Іоанікій Галятовський вклад православної Церкви у справу розвитку основних засад побудови державності. Він постійно налаштовує читача на думку про те, що Христова Церква має неабияке значення для людини, спільноти, народності: "...людське щастя на землі і в вічності пов'язане із Церквою. Її установили Ісус Христос зі своїми апостолами. Вони дістали завдання передати Христову науку всім народам і продовжувати її до проголошення кінця світу" [3, с. 451].

За життя Іоанікія Галятовського відбувалися надзвичайно важливі політичні та соціальні події, які мали великий резонанс у всіх верствах народу. Він працював і писав упродовж доби, коли Україна була предметом торгів польської та російської політики, коли Москва закріплювала своє панування над країною, коли продовжувалось безжалісне її нищення турками й татарами. Це був час, коли загострювався глибокий соціальний конфлікт між козацькою старшиною і козацькою

масою, коли його Церква втрачала автономію, потрапивши врешті-решт під повний контроль московської патріархії.

У минулому гуманістичну творчість І. Галятовського вивчали і пропагували найвидатніші діячі української та зарубіжної гомілетики і педагогіки. Серед славетних учених зустрічаємо імена І. Франка, М. Сумцова, С. Шевченка, Н. Петрова, М. Марковського, А. Радзивіловського, О. Білецького, І. Огієнка.

Плідно працював над вивченням історичного та теоретичного надбання І. Галятовського професор, митрополит Іларіон — Іван Огієнко. Він першим розпочав аналіз творчого доробку великого мислителя минулого з точки зору духовної філософії, історії та риторики.

Аналізуючи працю "Ключ Розуміння", Іван Огієнко виокремлював такі важливі аспекти цієї роботи, як національно-патріотичні, духовно-моральні, гуманістичні, полемічні.

Все це свідчить про те, наскільки актуальною була і залишається творча спадщина визначного богослова для багатьох поколінь.

Розбудова самостійної української держави і процеси реформування національної освіти потребують правильної організації та функціонування родинно-громадсько-шкільного навчально-виховного процесу на основі відродження ідей гуманістичної педагогіки України.

Основні положення, ідеї та концепції гуманістичної педагогіки сягають сивої давнини. Українська нація має самобутню історію, глибоко гуманістичну ідеологію, багату теоретичну спадщину, що спирається на філософію серця Г. С. Сковороди, П. Юркевича та ін. Народна філософія утверджує культ духовно-моральної людини. Це філософія добра, краси, істини, справедливості.

Загальновідомо, що кожна людина, народжуючись, застає вже існуючу систему моральних цінностей. Отже, зрозумілим є той факт, що нове покоління є зорієнтованим у певному історично зумовленому

світі. Моральні цінності, культура, мораль передаються від покоління до покоління шляхом соціального успадкування, тобто формуються на основі всіх умов життя певної особистості цілеспрямованим виховним впливом на них з боку суспільства.

Зрозуміло, що загальний рівень школярів ХХІ ст. вищий. Це закономірне явище, адже інтенсифікація людського життя, бурхливий розвиток науки, техніки, всього суспільного життя впливають на формування і розвиток молоді особистості. Її розвиток починається раніше і проходить інтенсивніше. Сьогоднішні школярі більше бачать, відчувають, знають і вміють, ніж їхні батьки в тому ж віці. Отже, освітні потреби сучасного учня змінилися, і нові умови потребують значних змін у підготовці вчителя-вихователя, здатного формувати високу духовно-моральну культуру підростаючого покоління.

Основна сила реформованої освіти — учитель, який є визначальним провідником навчання і виховання дітей, молоді, української школи, де навчання йде від дитини, її оточення, від рідних та близьких їй людей. Це, у свою чергу, висуває на перший план проблему духовної підготовки педагогів-професіоналів, які будуть спрямовувати свої зусилля на пробудження в учнів соціальної активності, любові до рідного краю, до народу, його культурних надбань. Саме тому проблема, що розглядається, на наш погляд, стосується не лише педагогічної підготовки вчителів, а плекання педагога нової форми — людини, що поряд із професійною майстерністю, високою культурою буде високим прикладом патріота-громадянина своєї землі. Учителя, що діяв би відповідно до вимог православних канонів моральності, був би людиною яскравою і творчою, у педагогічній майстерності якої нові технології поєднувалися б із неоціненною скарбницею духовної мудрості минушини.

Саме тому, на нашу думку, говорячи про необхідність розвитку національної та суспільної самосвідомості майбутнього педагога, слід наголосити, що використання по-

тенціалу історико-культурних духовно-моральних здобутків українського народу доцільно запроваджувати упродовж усього навчально-виховного процесу.

Наша стаття не охоплює, звичайно, всіх граней педагогічної спадщини вченого, оскільки ми ставили собі за мету здійснити аналіз творчої спадщини Іоанікія Галятовського, повернення його педагогічних ідей із незаслуженого забуття. Відповідно до зазначеного, перспективними напрямками подальших досліджень багатогранного доробку науковця можуть бути педагогічні основи виховання гармонійної особистості, виховний потенціал проповідей І. Галятовського, його особистий вклад у справу розвитку риторичної думки в Україні та Європі.



Література

1. *Галятовский И.* Беседа Белоцерковська / Перевел и издал В. Асоченский. — К.: Друк В. Асоченского, 1857. — 39 с.
2. *Галятовский Иоанникий.* Беседа Иоанникия Галятовского, що відбулась в Білій Церкві 5 листопада 1663 року // Подольские Епархиальные Ведомости, 1868 р.
3. *Галятовский И.* Казаня, придатні до книги Ключ Розуміння...// Галятовский И. Ключ Розуміння. — К.: Друк Печерської Лаври, 1659. — 166 с.
4. *Галятовский И.* Наука або способ зложеня казаня // Галятовский Иоанникий. Ключ Розуміння. — К.: Друк Печерської Лаври, 1659. — 252 с.
5. *Галятовский И.* Небо новое з новими звіздами сотворенное, то есть Преблагословенна Діва Марія Богородиця з чудами своїми. — Львів: Друк Михайла Сльозки, 1665. — 145 арк.
6. *Галятовский И.* Скарбница потребная і пожитечная всему світу. — Чернігів: Свято-Троїцька Лавра, 1868. — 26 арк.
7. *Галятовский И.* Старий костьол заходні новому костьолу жимскему... Новгород-Сіверський: Друк Лазаря Барановича, 1678. — 102 с.
8. *Яковенко Н.* Паралельний світ : Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. — К.: Критика, 2002. — 416 с.
9. *Сумцов Н. Ф.* *Іоанникий Галятовський* // Матеріали до вивчення історії української літератури: В 5 т. Т. 1: Давня українська література. — К., 1959. — С. 347–350.

М. ЗАЙЦЕВ,

канд. філос. наук,

доц., завідувач кафедри гуманітарних дисциплін

(Рівненська філія МАУП)

ЛЮДИНА І БОГ — ВЗАЄМНІСТЬ РЕАЛЬНОСТІ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

*У своїх глибинних тенденціях
XIX і XX ст. — це епохи,
що спробували жити
без трансценденції.*

А. Камю

*Бог без людини значить
не більше, ніж людина
без Бога.*

Г. Гегель

Духовний розвиток Європи другої половини XIX ст., що ґрунтувався на культі науки як єдиному джерелі знань та розумі як верховному судді, ознаменувався явищем, котре Ф. Ніцше охарактеризував вражаючою формулою “Бог вмер”. Для культури, що протягом багатьох століть розвивалася в руслі християнського розуміння, важко було досягнути весь трагізм такого висновку. Сповнене віри у всевладдя розуму це здавалося не більше, ніж епатаж поета-божевільного, поета-декадента.

Трагізм і реальність висновку Ніцше довелося усвідомити і пережити у нашому столітті з його світовими війнами, геноцидом і тоталітарними режимами. Як тут не згадати слова Ф. М. Достоевського: “Якщо Бога нема, то все дозволено”. XX ст., здається, надміру реалізувало цю світоглядну максиму. Без Бога людина виявилася неповноцінною, а мораль без Бога обернулася аморальністю. “Розум”, “наука”,

“діяльність” — оптимістичні у своїй безпосередності дороговкази, за якими орієнтувалась людина у своєму здійсненні буття — привели її до усвідомлення абсурду Буття. Натомість — як вияв безглуздості та “вагітності” катастрофою, постали інші — “нудота”, “чума”, “аварія” тощо.

Таким чином, якщо духовний розвиток Європи минулого породив ситуацію “смерті Бога”, то XX ст. поставило питання про “смерть Людини” (Е. Фромм).

Той факт, що обидві ці ситуації виникли в руслі “розгортання” однієї культурної парадигми, спонукає замислитись про можливу єдність їх причин. Що саме у соціокультурному розвитку Європи зумовило ситуацію “Бог вмер”?

Її витоки сягають XII–XIII ст., коли західноєвропейська теологія виявила досить стійку тенденцію до раціоналізації. Одкровення та бездоказова віра, котрі становили безпосередню основу здійснення Людини буттям, поступово

поставали перед необхідністю доводити свою істинність. Місце споглядального та містичного пізнання посідає діяльність розуму — схоластики, котра спрямовує свої зусилля на доведення тих чи інших істин Одкровення. Розум із засобу беззастережного сприйняття стає інструментом пізнання. Раціоналізація пізнавального процесу зумовила секуляризацію духовного життя. Особливо помітним це стає у другій половині XIV–XV ст., коли людина звертається до безпосередньої даності речей, прагнучи мати про все власне міркування. Пробудження інтересу до навколишнього світу дає поштовх до розвитку науки, яка вивільняється як автономна сфера культури з визначеної досі релігією єдності життя та діяльності і утверджується самостійно.

Релігійні ідеали, у видноколі яких людина здійснювалась буттям, тьмяніють, а їх сенсова значущість відходить на другий план. Віра в трансцендентне божественне начало втрачає свою самодостатність, а тому змушена шукати підтримки в розумі. Думка П. Абеляра про те, що бездоказова віра не гідна людини, і прагнення Фоми Аквінського побудувати раціоналізовану систему теології стають визначальними в духовному житті Європи. Релігійна віра все більше втрачає власний, підпорядкований їй світі і опиняється в чужому, ба навіть ворожому світі.

Ідея безмежності Всесвіту спричинилася до того, що Бог “позбувався” свого місця в системі світобудови. Якщо перші творці наукової картини світу ще звертались до ідеї Бога (коли не в ролі Творця, то хоча б Промислителя світу), то Лаплас, менш ніж через століття після смерті Ньютона, самовпевнено заявить, що в гіпотезі Бога він потреби не мав. Бог був усунутий з поля людської діяльності. Та із “втратою” Богом місця в системі світобудови Людина також втрачає визначене їй Богом місце. Останнє особ-

ливо стає очевидним, коли наука поставить Людину в ситуацію стороннього спостерігача, котрий вивчає світ “ззовні”. Позбавлена присутності Бога, природа втратить свою самодостатність і постане як щось пасивне. “Дослідник, починаючи з Галілея, вже не учень у храмі природи, а суддя і кат. Суддя тому, що саме він тепер вирішує, що є і чого немає і не може бути ніколи. Межі реальності встановлюються людиною, сама реальність тотожна з тим, що вважає за таке позитивна наука...” [1]. Світ більше не сприймається як “з-себе-діюче” начало. У своїй неактивності він “підкладається” під людську активність, цебто стає об'єктом, певним вмістилищем останнього. Людина стає перед необхідністю творення. Через творчість вона прагне компенсувати неповноту власного буття. З кожним історичним кроком Людина повинна все більше і більше виявляти свої творчі потенції, що раніше були прерогативою Бога. Однак, якщо в системі християнських світоглядних настанов творчість мала на меті внутрішнє творення — “творення” своєї душі, то за часів технологічності буття творчість постає переважно в її зовнішніх виявах — долання меж та перетворення світу, а відтак і своєї душі (психологічні технології) та тіла (генна інженерія).

Людське *ego* стає початком і водночас кінцевою інстанцією пояснення всього у світі. Настанова на розуміння змінюється настановою на вольове ставлення до світу. Своєрідною віхою у виявленні принципово нової світоглядної позиції стає філософія А. Шопенгауера з її вихідним положенням “Волі”, що у своїх конкретних об'єктиваціях прагне до необмеженого нічим володарювання.

Нове, технологічне у своїх підвалинах Буття владно крокувало теренами Європи. Все, що могло завадити його поступу, відкидалось. Такі поняття, як гріх, провина, смерть, втрачають своє екзистенційне значення і зникають навіть із

проповідей [2]. Людина вже не прагне мудрості, технологічність її буття потребує знання, тобто відомостей про певні властивості об'єкта. Останній — це вже не цілісна реальність суцього, а та його частина, на яку спрямована пізнавальна (маніпулююча за своєю суттю) діяльність людини. Активність суб'єкта стає умовою, через яку певна частина об'єктивної реальності набуває якості об'єкта. Але ж і суб'єкт — це вже не цілісна людина, а лише носій предметно-практичної діяльності. Частина починає співвідноситись з іншою частиною. Світ у його цілісності втрачає свою екзистенційну значущість. В системі нового світобачення Бог втрачає для людини реальність як те трансцендентне начало, в обрії якого вона здійснювалась повнотою буття. Тепер сама людина визначає собі свої обрії, усунувши будь-які межі своєї буттєвості. Сповнена технологічного оптимізму, вона покладається лише на власний розум, упевнена у спроможності контролювати увесь світ — адже він здається їй абсолютно раціональним, а відтак — технологічним. В результаті раціоналізації картини світу Людина втрачає *stabilitas loci* у світі і все більше підпорядковується утилітарній випадковості. Власне обґрунтування вона знаходить у самій собі. Полишивши витoki своєї буттєвості — втрачає здатність бути собою. Буття Людини як власне людське буття стає проблемою. Щоб бути собою, їй потрібна мужність (П. Тілліх), щоб співвіднести себе з цілісністю світу. “Нові часи прагнуть витягти людину з центру буття. Для цієї епохи людина не ходить більше під наглядом Бога ... людина тепер автономна... Нові часи, з одного боку, підносять людину — за рахунок Бога, проти Бога; з другого боку, вони роблять людину частиною природи... Обидва боки взаємопов'язані і невіддільні від загальної зміни картини світу” [3].

Зміна картини світу спричинила кардинальні зміни у смисловому просторі

буття відносин з “Я — ТИ” (термін М. Бубера) на “Я” — “ти”. Єдність смислового поступу буття розірвалась. Якщо для середньовічної думки істина поставала як суще в його цілісності, то відтепер єдиним “володарем” істини вважається протиставлена світові людина. Як своєрідне прагнення відновити втрачену цілісність звучать заклики повернення до природи. Смислова суть цього полягає у переконанні, що підвалини становлення людини людиною містяться в природі. “Але “людині нема на що покласти в природі поза собою... людина — штучна істота, яка народжується не природою (природа породжує людину лише в її фізичній даності. — М. З.), а самонароджується через культурні винаходи...” [4]. Культура не є природним феноменом, вона надприродна. Відтак, людина стає людиною тією мірою, якою вона виходить за межі наявної (природної) даності. Якщо природа існує в просторі і часі, то надприродне таких визначень не має і як таке воно є позачасовим, тобто вічним. Отже, щоб здійснюватись в обрії людськості, Людина повинна співвіднести з вічністю, інакше — з Богом. І, що найголовніше, зв'язок повинен мати смисложиттєве значення, тобто бути реальним. З цього випливає: якщо Бог набув реальності свого буття через Людину, то Людина повниться людськістю через Бога. Таким чином, Людина повниться людськістю через співвіднесеність скінченності (обмеженого часово) свого буття з позачасовістю (вічністю) Бога. Вихід Людини за межі природного, тобто до Бога, відкривання себе Богу, або, говорячи мовою філософії, трансцендентування — важливий момент становлення людини як Людини.

У відношенні Людини і Бога, що здійснюється через одкровення, зустрічаються дві активності. Воля і дух Людини зустрічають іншу Волю і інший Дух. Оскільки Бог не є об'єкт у гносеологічному розумінні, а постає у своїй

цілісності, то і осягнений він може бути лише цілісно. “Ти цілий, і ніщо не може вмістити Тебе цілого” — захоплено говорить Бл. Августин [5]. Співвідносячись з Богом, Людина теж постає у своїй цілісності, адже лише ціле може вступити в повноцінний діалог з цілим. Із трансцендентного за своєю суттю діалогу людина виходить “уже не такою, якою вона вступила до нього. Момент зустрічі — це не “переживання”, яке виникає і блаженно завершується у сприймаючій душі: тут щось відбувається з людиною. ...Людина, яка виходить з сутнісного акту чистого відношення, має у своєму єстві щось більше, щось таке, що виросло в ній” [6]. Це не є суб'єкт-об'єктне відношення, а відношення цілісностей, що зійшлися на межі природної даності, а відтак — це особистісне відношення.

Все кардинально змінюється в соціокультурній ситуації, означеній Ніцше як “Бог вмер”. Людинотворчий діалог “Я — ТИ”. Зводиться до монологу “Я” — “Я”. Людина вже не творить себе за подобою Божою, а проектує себе за настановами власного розуму, вона не трансцендентує себе: вічне для неї — це небуття. Людина ж прагне бути (відбутися) “тут і зараз”. Зосередившись “тут і зараз”, Людина вже не співвідносить себе з вічністю, а тому її прагнення — це рух у часі, тобто майбутнє. А оскільки у світі для неї вже нема Таїни, то майбутнє постає як кількісно збільшена проекція наявного. Проблема вічності більше не є смисложиттєвою. Позбавлена цілісності Людина — людина “одномірна” (Г. Маркузе), і компенсує вона свою одномірність через ідентифікацію з різними формами колективного буття (нація, держава тощо). Але якщо в індивідуальному бутті Людина скінченна і проблемою для неї постає вічність, то у своїх колективних формах, співвідносних з нескінченністю буття в

часі, проблемою для неї стає здійснення буттям “тут і зараз”. Як не дивно, але в наш час людина переважно діє так, ніби час її існування не обмежений, тобто з позиції нескінченності колективного буття. У своєму здійсненні буттям вона нагромаджує одну недовершеність на іншу, ніби має запас часу, щоб довершувати зроблене.

Для тих, хто штудіював середньовічну філософію, добре відомий схоластичний диспут стосовно того, чи здатний Бог створити камінь, який Він сам не зміг би підняти. Для одних він був свідченням безглуздості і безплідності теологічної думки, оскільки заганяв її в глухий кут логічних силізмів, для інших був засобом відточування гостроти людської думки, котра в Нові часи проникатиме в усі закутки Всесвіту, не визнаючи жодного авторитету, крім самої себе. Такі диспути — це артефакти минулого і як такі вони можуть або залишитись там, сприймаючись нащадками як свого роду курйози, або ж в результаті зміни соціокультурних обставин стануть тим щаблем, що відкриває простір для прояснення колізій нового етапу соціокультурного поступу людства. Це стає можливим, коли робиться спроба знайти розв'язання таких антиномій.

Що ж до згаданого диспуту, то таку спробу зробив сучасний католицький богослов о. Яцек Салій, котрий висловив думку, що певною мірою є сенс вважати, що Бог створив такий “камінь”, коли створив людину, оскільки він не може спасти її всупереч її волі [7]. Таке бачення середньовічної проблеми може викликати, та й викликає певні зауваження, адже воно зроблене в тому ж руслі, в якому рухалась середньовічна думка, тобто в плані пошуку шляхів його логічного розв'язку (раціонального розв'язку). Проте справа, очевидно, дещо в іншому, а саме в тому, що Салій не прагне знайти розв'язку, а через пропонування ним розв'язок ставить проблему, проблему відношення “Люди-

на — Бог”, проблему реальності Бога для людини і Людини для Бога.

Людина стала для Бога проблемою, проте стала вона нею не безпосередньо в результаті акту творення, такою там вона була потенційно (створена за образом і подобою Божою), а опосередковано через акт гріхопадіння.

Проте і Бог став для людини проблемою. Це все проблеми реальності Бога для людини і людини для Бога, тобто це смисложиттєвої проблеми.

Будь-які спроби підняти зазначений “камін” (свідчення цього вся європейська історія) вели до насильства над людиною, над її природою, перетворюючи в засіб реалізації утопічних проєктів. Для цього довелося притлумлювати саму людську свідомість, підміняти її імітацією свідомості, пристосованою для маніпулювання задля реалізації певного ідеологічного плану соціальної перебудови. Усе це симптоми антропологічної катастрофи. Проте людська природа мстить за таке насильство гострим відчуттям духовної кризи.

Ідеологічна система перетворює людину на інструмент та матеріал здійснення утопій, придушує суверенність її бажань. Воля людини спрямовується не на облаштування Ойкумени, а на реалізацію лише часткових (приватних) інтересів (цілей), котрі задаються ідеологічною утопією і тими, хто узурпував право говорити від її імені. Утопія не витримує розмаїття.

Проте, хоч людина і полишила Бога, у своїй першооснові вона — його образ і подоба, а тому, хай і несвідомо, прагне довершеності. У своєму прагненні вона динамізує свій поступ, вбачаючи в цьому засіб досягнення бажаного. На жаль, чим більше зростає динаміка соціального поступу, тим далі людина опиняється від витоків своєї людськості, від підвалин власне людського здійснення буттям.

У Є. Євтушенка є такі рядки:

*“Остановись на полдороге,
доверься небу, как судье,
подумай — если не о Боге —
хотя бы просто о себе!...”*

Але Людина вже не зупиняється і не думає про себе. З трьох основних систем цінностей “Людина, Влада, Багатство” [8], вона вибрала дві останні, та й то не в сутнісному їх призначенні, а лише у зовнішніх проявах. Людині немає перед ким зупинитись, немає про кого замислитись (влада, багатство — не “хто”, а “що”). Її орієнтири здійснення буттям обмежені і плинні в часі. Зупинитись і замислитись можна лише перед вічним. Саме у цій зупинці, у цьому осмисленні і полягає перший крок до Храму, до організації єдності Людини і Бога, а оскільки така єдність є єдністю цілісностей, то це водночас і шлях Людини до самої Себе. Ця єдність гранична у своїй рухомості, її не можна набути раз і назавжди. Її дійсність — це постійне творче відношення “Людина — Бог”. Ставлення Людини до Бога збігається зі ставленням Людини до самої Себе. Замислитись над реальністю Бога — означає промислити і реальність власного буття в плані наповнення його смыслом.



Література

1. Кураев А. О. О вере и знании — без антиномий // Вопр. философии. — № 7. — 1992. — С. 47–48.
2. Тилих П. Избранное: Теология культуры. — М., 1995. — С. 267.
3. Гвардини Р. Конец нового времени. // Вопр. философии. — № 4. — 1990. — С. 141.
4. Мармардашвили М. Введение в философию. // Новый круг. № 2. — 1992. — С. 58.
5. Августин Бл. Исповедь. Кн. 1, 3.
6. Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция: Фил. Альманах, 1992. — С. 363.
7. Див. Jacek Salij. Tajemnica Emmanuela dzisaj. Poznan, 1989.
8. Див.: Зеленов Л. А. Принципы самоорганизации социума // Мир человека. — Нижний Новгород, 1993. — С. 7–11.

І. В. БОГАЧЕВСЬКА,

*докторант філософського факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка*

ПРОБЛЕМИ МОДЕРНІЗАЦІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ НАРАТИВНОЇ ТРАДИЦІЇ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Християнська наративна традиція, під якою ми розуміємо сукупність писемних текстів християнської культури та специфічних методів їх генерації, має в Україні багату історію. З моменту прийняття християнства і донині це була головним чином саме православна писемна традиція, корені якої сягають діяльності святих солунських братів — Кирила та Мефодія, які започаткували православну наративну традицію розробкою її сакральної мови — церковнослов'янської і першими перекладами богослужбових текстів.

Церковнослов'янська мова, що сприймалася українцями, як і більшістю православних слов'янських народів як рідна, за довгі роки свого існування в Україні не була “мертвою мовою”, або, висловлюючись мовою лінгвістів, “суворо кодифікованою закритою знаковою системою”, а розвивалася так само, як розвивалася література, нею створювана — від прямого запозичення та копіювання візантійських зразків до створення самобутніх національно забарвлених духовних творів потужного громадянського звучання. Саме ця сакральна мова православного слов'янства стала колискою української літературної мови.

Десь на початку XVI ст. склалися умови для логічного та природного для сакральних та богослужбових мов етапу її трансформації, наслідком якого мав бути безболісний перехід у богослужінні на літературну мову нації, яка почала формуватися, або ж шляхом подальшої “націоналізації” української норми церковнослов'янської мови, яка була кодифікована у славетній “Граматиці” Мелетія Смотрицького, або шляхом безпосереднього перекладу священних книг на сучасну літературну мову (як це відбулося у протестантів). До речі, Україна зазнала в той час досить потужного впливу прогресивних ідей молодого європейського протестантизму.

Але така трансформація не відбулася. Причини — “контекст формування тогочасного світу”. Саме так, бо і п'ять століть тому православ'я існувало та утверджувало свої духовні цінності в контексті складних геополітичних процесів. Лінгвістичне релігієзнавство називає ці позамовні фактори, що впливають на долю мови, екстралінгвістичними. І завжди ці екстралінгвістичні фактори виявляються політизованими, пов'язаними зі сферами впливу можуть

ніх держав, інтересами політичних еліт, боротьбою за владу. Мало того — наслідки впливу цих позамовних процесів українське православ'я відчуває і сьогодні як “тягар історично невирішених проблем”. І не випадково, що ці проблеми мають тенденцію загострюватися саме в кризові, перехідні моменти розвитку Української церкви і держави.

Українське православ'я ввійшло до складу Російської Православної Церкви не внаслідок природних процесів, а внаслідок політичних подій. Самобутність українського православ'я була знівельована імперською синодальною церковною владою. Мова українського православ'я зазнала примусової русифікації, оригінальні тексти богословської та церковно-полемічної літератури в Україні більше не створювалися, на довгі роки українське православ'я було позбавлено притаманних йому з часів виникнення етноконсолідуючої та націозберігаючої функцій. Зародки національної традиції православної релігійно-філософської та світської громадсько-політичної думки були майже знищені.

Саме з того часу з'являється поділ мови на “високу” — синодальну церковнослов'янську і російську літературну — та “низьку” — народну українську мову та український наголос і вимову в церковнослов'янській мові. З часів Петра I та Катерини II всі спроби змінити та модернізувати богослужбову мову православ'я в Україні потребували санкції верхівки РПЦ.

Для з'ясування джерел процесів, що відбуваються сьогодні в українській православної наративній традиції, слід, внаслідок зазначених вище історико-політичних причин, повернутися до початку століття, коли закладався фундамент того, що могло б стати “православним модерном”, але що волею долі так і залишилося нереалізованим у церковному житті як України, так і Росії.

Священний Собор Російської Православної Церкви 1917–1918 рр. прийняв доповідь “Про церковно-богослужбову мову” Соборного відділу “Про богослужіння, проповідництво і храм” у якості основного в питаннях про мову (див. докладніше: Кравецкий А. Г. Проблема богослужбового языка на Соборе 1917–1918 годов и в последующие десятилетия // ЖМП № 2. — М., 1994. — С. 71). Незважаючи на запеклі суперечки “консерваторів” і “обновленців”, у сучасному російському православ'ї цей документ і сьогодні залишається єдиним “офіційним” рішенням Церкви з цього питання.

У цьому, на наш погляд дуже зваженому і ретельно складеному документі зазначено шляхи виходу з тої кризи богослужбової мови православ'я, що виникла вже на початку минулого століття і через зрозумілі причини протягом сторіччя не розв'язувалася. “Догматичних і канонічних заборон на богослужіння рідною мовою в православній Церкві не існує” (А. Камчатнов. Современное обновленчество — протестантизм “восточного Обряда”. Сб. статей. — Москва, 1996. — С. 134.). Вибір мови богослужіння проголошувався правом громади. Верхівка церковної ієрархії мала забезпечити якісний переклад богослужбових текстів з російської на українську мову. Пропонувалося розпочати переклад богословської літератури на сучасну розмовну мову і зробити її загальнодоступною для віруючих.

Але, знову ж з екстралінгвістичних причин, ці рішення не стали реальністю церковного життя українських православних громад. 74 роки радянської влади призвели до розриву поступального розвитку церковного життя, коли єдиною можливою в рамках тоталітаризму модернізацією християнства було його знищення, а діяльність християнських церков була спрямована здебільшого на виживання. Питання про можливість відродження націо-

нальної православної наративної традиції в таких умовах не поставало.

Тим часом, майже за 15 років вільного існування релігійних об'єднань на теренах України проблема православної наративної традиції є однією з найгостріших та болючих. Мовна ситуація як у країні, так і в православних церквах стає ще одним доказом того, що мовними процесами неможливо керувати “з гори”: ні духовна, ні світська влада не в змозі наказово запровадити чи заборонити вживання тієї або іншої мови в суспільстві. Мовні процеси — процеси дуже повільні, їх розгортання вимірюється не роками, а поколіннями носіїв мови. Проте можна скеровувати розвиток мовних процесів у певне русло, створювати мові сприятливі або несприятливі умови існування.

Аналіз проблем богослужбової мови УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ однозначно виявляє загальний момент, пов'язаний із входженням української мови в православні Церкви країни: цей процес чітко корелюється з процесом зміцнення української мови як державної і як мови більшості населення. Тут проблеми української мови “в миру” і “в церкві” тотожні і їх розв'язання залежить від лінгвістичної ситуації в країні (існування традиційного україномовного “заходу” та російськомовного “сходу”), а також державної мовної політики, яка єдиною державною мовою країни визнає українську.

Питання про наративну традицію православ'я в Україні, зокрема про її мову — це питання про національну духовну культуру. До позитивних зрушень останніх років можна зарахувати процеси перекладу та поширення богослужбових книг українською мовою. Про це свідчить, зокрема, інформація фінансового директора Українського Біблійного Товариства А. Клипштейна про поширення Біблій, Нових Завітів, частин Біблії і духовної літератури в Україні на кінець 2002 р. За

його звітом, вперше за історію існування Товариства частка поширення Святого Писання і Нових Завітів українською мовою перевищила відсоток екземплярів Біблій і духовної літератури російською. Для порівняння: у 1995 р. процентне співвідношення російськомовних і україномовних видань УБТ становило відповідно 65 % і 35 %, у 2000 — 80 % і 20 % (докладну статистику див. у: Слово. Бюлетень Українського Біблійного Товариства. — № 20. — 2003. — С. 6–8.]. Однак форма і обсяги входження української мови в різні православні церкви відрізняються. Існує також чітке регіональне розмежування у цьому процесі.

Набагато гірше йде процес повернення із забуття вітчизняної православно-богословської та церковно-полемічної літературної спадщини. Та невелика кількість видатних творів національної православної писемної традиції, яка побачила світ завдяки кропіткій самовідданий праці поодиноких учених та ентузіастів, аж ніяк не дає уявлення про духовні цінності, накопичені поколіннями православних мислителів України. Нещодавно пішла з життя В. Нічик, видатна діячка вітчизняної історичної та філософської науки; завдяки праці очолюваної нею групи фахівців почалося більш-менш систематичне дослідження архівів Київської духовної академії, були надруковані українською мовою праці корифеїв вітчизняного православ'я, зокрема Феофана Прокоповича. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ започаткувало серію “Мислителі української діаспори”, але вона присвячена виданню праць християнських богословів ХХ століття всіх конфесій діаспори.

Якщо в Росії в межах федеральної програми “Злагода” в академічній серії “Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси” протягом останніх

років регулярно друкуються фундаментальні видання, з оригіналами текстів, перекладом та ґрунтовними коментарями високопрофесійної міждисциплінарної групи фахівців на чолі з В. В. Мільковим, то вітчизняні вчені змушені шукати кошти на друк таких видань, працювати без державної та громадської підтримки. Ті книжки, яким щастить бути виданими, внаслідок малих накладів стають відомими лише вузькому колу професіоналів, попри величезний духовний, громадсько-політичний, виховний потенціал таких видань. Внаслідок такого стану речей наша молодь росте без усвідомлення витоків національної духовності, без знання видатних постатей українського православ'я та їх наративної спадщини. А без цього відродження національної духовності, про яке так багато ми чуємо політичних балачок, підмінюється нав'язуванням українцям непритаманних їм, штучно вигаданих зразків світогляду та поведінки. Це робить українців легкою здобичю різного роду політичних маніпуляторів, які спекулюють на поняттях: “національна культурна спадщина”, “духовна традиція”, “національна ідея”.

Проблема модернізації православної наративної традиції складається, на нашу думку, з трьох завдань, вирішення яких дасть можливість відродити національну християнську писемну традицію на сучасному рівні. Зрозуміло, що це дуже складні завдання, їх вирішення потребує великих зусиль з боку не лише православних церков, а й громадськості і держави. Здійснення конкретних заходів з їх реалізації потребує також певного часу. Проте першим кроком на шляху до кожної мети є усвідомлення потреби в її досягненні та бажання діяти в обраному напрямку. По-перше, це подолання кризи церковно-богослужбової мови українського православ'я, що створить сприятливі умови для створення національної православної

літератури та її поширення серед українців; по-друге — це широка публікація та популяризація кращих творів вітчизняної православної наративної традиції, що дасть змогу забезпечити наступність наративної традиції українського християнства; по-третє — це відродження самотутньої української православної богословсько-теологічної школи, виховання нового покоління православних письменників — богословів та полемістів, які були б спроможні створювати актуальні тексти, що за своїм змістом та духовним пафосом стали б відображенням духовних пошуків православного українця нашого часу та гідною відповіддю українського православ'я на виклики нашої непростоті, швидкоплинної сучасності.

Поза сумнівом, відродження та модернізація наративної традиції конче необхідна українському православ'ю. Якщо вона не відбудеться, якщо найближчим часом на почнуть з'являтися самотутні національні богословські та полемічні твори, про жодну Помісну українську православну церкву не йтиметься. Бо Церква починається з певної теологічної та суспільної позиції, яка має бути чітко відображена у церковних текстах, у церковній наратологічній традиції, яку Церква має зберігати та розвивати за будь-яких умов. РПЦ матиме всі підстави звинувачувати українців у крадіжці богословських розробок (як це було з соціальною доктриною), протестантські деномінації та неохристияни заповнять своїми текстами той вакуум, який створює криза сучасного православ'я в національній християнській духовності. І тоді справді перерветься та духовна традиція, яка робить сучасних православних українців нащадками Кирило-Мефодіївської спадщини, перерветься зв'язок поколінь, виявляться марними зусилля поколінь українців, які відстоювали на наших теренах національну віру — українське православ'я.

С. С. НАГОРНИЙ,

*аспірант відділу правових проблем
політології Інституту держави і права
ім. В.М. Корецького НАН України*

РЕЛІГІЯ ЯК ОДНА З ОСНОВНИХ ЦІННОСТЕЙ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Релігія завжди посідала значне місце в житті українського народу і на будь-яких етапах його розвитку була невідмінним складником знищеної національної свідомості. Завдяки певній нормалізації державно-церковних відносин, створенню реальної бази для функціонування релігійних організацій, загальній демократизації українського суспільства відбувається бурхливий процес відродження релігійно-церковного життя. Динаміку збільшення кількості релігійних організацій за роки існування незалежної України подано на с. 130.

Найбільше нових релігійних громад з'явилося минулого року в Автономній Республіці Крим (143), у Київській (з м. Києвом) — 80, у Донецькій (65), у Вінницькій (55) та Хмельницькій (53) областях.

Нині Україна — багатоконфесійна держава, де офіційно (на 01.01.2003 р.) діє понад 21 тис. релігійних громад, 82 конфесії, напрямів і тлумачень. Найпомітнішими серед них є Українська православна церква (УПЦ), Українська православна церква — Київський патріархат (УПЦ–КП), Українська автокефальна православна церква (УАПЦ),

Українська греко-католицька церква (УГКЦ), Римсько-католицька церква (РКЦ), євангельські християни-баптисти (ЄХБ), християни віри євангельської (ХВЕ), адвентисти сьомого дня (АСД), свідки Єгови, а також мусульманська, реформатська та іудаїстська церкви, що становлять 97,1 % всієї релігійної мережі України.

Найвпливовішою складовою релігійного життя залишається православ'я. Загалом воно об'єднує близько 11,5 тис. громад, що становить 54 % загальної кількості релігійних об'єднань. Українська православна церква є домінуючою в українському православ'ї.

Релігійність, риса психології особистості та соціальної спільноти, безпосередньо пов'язана з їх характером. Згадаймо, що характер складається з двох головних блоків: систем ставлення до світу й до себе, в яких нерозривно переплітаються моральні оцінки з позиції “добро — зло”, естетичні з точки зору “прекрасне — потворне”, емоційні “подобається — не подобається”, та волі, яка спонукає до подолання внутрішніх і зовнішніх перешкод на шляху до поставленої мети. Оскільки будь-яка віра є безумовним і рішучим прийняттям на

рівні глибинних емоційних, моральних та естетичних відношень і керівництва до дії якихось ідей, цінностей, то, очевидно, що вона розміщується в обох блоках характеру й істотно на них впливає.

Християнська релігія в самій своїй основі духовна. Людина — це біо-соціо-духовна істота. Хоча біологічні інстинкти та соціальні вимоги перебувають у ній у постійному протиборстві, вони разом сковують дух людини, її власне Я, совість процес внутрішнього визначення добра і зла. Гадаю, що саме у цій триєдиній скутості — коріння одвічного трагізму людського існування. Духовне в людині — це те, що дає їй змогу протистояти біологічному, соціальному. Християнська любов є найвищим злетом духовності, оскільки в ній людина цілком підноситься над трагізмом власного існування, радісно підпорядковуючи дух сили найвищій цінності — *життю в усіх його проявах*.

Справжній християнин досягає в любові щастя, душевної гармонії. Для нього віра — любов — джерело блаженства, єднання з Вищим світом, в якому панують абсолютні Істина, Добро, Краса. Це блаженство підносить дух над усім об'єктивним, але сама вона сприймає свій суб'єктивний стан як об'єктивне вторгнення Вищого Духу в своє Я. Це дає насагу в жорстких лабетах інстинктів та соціального тиску обирати совістю добро. Істинні християни не шукають виправдання своїх гріхів, що завжди є поступками інстинктам та тиску ззовні, хибною сентенцією: "На все воля Божа". Воля саме в людині. Бог, згідно з християнським ученням, дав їй свободу вибору добра чи зла. Цим християнство піднесло людину до Царства Духу, яке людина спроможна обрати й вистраждати в собі. Свобода морального вибору совістю — найістотніша сутність людини. Знаходячи в собі совість, людина підноситься до щастя бути в істинній собі.

Порив до духовної віри наростає в Україні. Людина безпорадно зупинилася перед "досягненнями" свого зухвалого розуму, що покладався тільки на власну могутність і здатність створити за допомогою ідеології та науки всезагальне блаженство. Люди з новою силою відчували трагізм своєї несвободи перед ними ж створеними згубними силами, які калічать людські душі й тіла, природу, що стимулює світовідчуття безпорадності й абсурдності людського існування. Дедалі більше здатних мислити й переживати людей доходять висновку, що основа порятунку України в тому, на чому міцно стоїть культура Заходу: в одухотворенні людської душі загально-людськими цінностями, стрижнем яких є любов у її християнському тлумаченні.

Українська історія сповнена трагедій, головною причиною яких є межове геополітичне становище української землі "на грані двох світів". Таке становище породжує граничні ситуації життя, перебуває перед постійною загрозою, є проблематичним. Тому люди шукають підтримки й надії у Бога.

Християнство було насильно насаджено народним масам Київської Русі князями та їх дружинами. Народ спочатку не приймав його. Вирішальною трагічною подією, яка зумовила масове звернення наших предків до християнства, була монголо-татарська навала. Неспроможні протистояти всім страшним лихам, що їх принесли завойовники, люди знаходили душевну підтримку, розраду, втіху й надію в християнських ідеях про те, що страждання є благом для людини, бо сприяють очищенню і врятуванню душі для вічного блаженства в потойбічному житті. Тобто християнство під час монголо-татарської навали стало для населення Київської Русі єдиним засобом духовної підтримки, психотерапії, компенсуючи душевною втіхою земні страждання. Подальші історичні катастрофи, що призвели

до остаточної втрати самостійності й позбавили нашу націю можливості нормального розвитку, водночас ще більше зміцнили цей психологічний потяг до християнства.

Духовна, виховна, ідеологічна діяльність Церкви не була марною, хоча результати її виявилися не одразу. Засів Церкви падав у ґрунт сприятливий, найбільш надійний, хоча й такий, що дає не стрімкі сходи, а повільне, проте суцільне проростання. Цей соціальний ґрунт — селянство, яке становило головну масу українського народу. Для психіки селянина, пов'язаного з природою та землею, властива релігійність. Це зумовлюється багатьма чинниками, серед яких головним є залежність успіху селянської праці від природних умов, коли можна сподіватися тільки на ласку Божу й просити підтримки тільки у Бога. Селяни — найбільш гноблена і знедолена верства населення, і шукати захисту від несправедливості, неправди їм здебільшого доводиться також тільки у Бога. Українське селянство зазнавало соціального гноблення, помноженого на національне. Нарешті, природа, серед якої живе селянин, своєю доцільністю, красою, таємничими порухами, грою незримих, незрозумілих для людини, часом грізних, жахаючих сил тощо переконливо говорить про Творця, тим більше переконливо, що мало не єдиним джерелом інформації про навколишній світ для селянина була Церква.

Неспроможність українського селянства, всього суспільства самим дати собі раду, брак сили, активності, волі, щоби здобути свободу й створити свою національну державу, призвели до того, що в українській національній психіці розвинулося підсвідоме й свідоме сподівання, що звільнення та справедливість прийдуть ззовні. Якесь стороння сила нарешті утвердить “правду” й воздасть усім гнобителям. Не випадкові у зв'язку з цим така щира довіра, само-

відданий потяг до Москви в часи підписання Переяславської угоди. Образно кажучи, в українському народі сформувалися самопочуття, самосвідомість знедоволеної вдовиці, що чекає на сватання порядного газди, який, нарешті, захистить, нагодує й зігріє. Символ України — червона калина, прекрасна, але безталанна жінка...

Свідченням глибини й сили емоційності як риси української національної психіки є наші пісні, що викликають зачарований подив у естетично чутливих людей усього світу. На сьогодні відомо близько двадцяти тисяч українських пісень з мелодіями. А текстів сотні тисяч. У піснях наш народ вилив тугу за волею, за правдою, свій порив до справедливості, добра, любові, показав свою життєрадісність, веселу, доброзичливу вдачу.

Висока емоційність, поєднана з очікуванням “правди” в стані власної безпорадності, неспроможності активно діяти, виборюючи її, стимулює фантазію, посилену діяльність уяви. Згідно з відомою психологічною закономірністю, емоційна енергія загальмованих зовнішніх дій мусить розрядитися у внутрішніх афектах фантазії. Це зумовило становлення такої риси української національної психології, як інтровертизм. Інтровертивними називають народи, схильні до поглиблених духовно-моральних, екзистенціальних пошуків, екстравертивними — творців, зосереджених переважно на вдосконаленні матеріально-технічного виробництва, установ. Наприклад, типовим інтровертивним народом є індуси, екстравертивним — американці.

У свою чергу, інтровертизм органічно пов'язується з індивідуалізмом. Екстравертизм як національна експансія неможливий без “колективізму”, себто підпорядкуванні одиниці загалу, без умовного послуху, відданості колективній думці тощо. В. Янів пише: “Ціл-

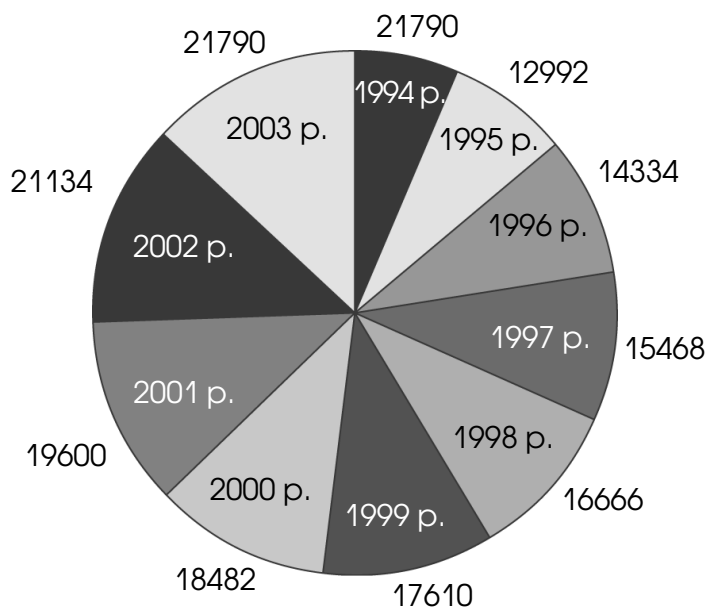
ком зрозуміло, що спрямування уваги на власну особу з рівнозначним сильним чуттєвим забарвленням мусить вести до індивідуалізму, отже до риси світогляду, яка поруч з українською емоційністю викликає найменше сумнівів та знайшла найвиразніше висвітлення в українській науці і публіцистиці. Це й є, між іншим, фактор, що нас найбільше пов'язує з Європою і віддаляє від сходу, в тому числі і від Росії”*.

Очевидно, що всі три риси української ментальності: емоційність, інтровертизм та індивідуалізм у їх взаємодії та поєднанні з національною ідеєю, стрижень якої становить очікування “правди”, та з об'єктивними чинниками, які інтенсивно стимулюють релігійну віру, є вельми сприятливими саме для духовної релігійності.

Релігія — феномен духовного життя людства. Вона — світоглядна основа людини, що регламентує її повсякденну поведінку, надає їй можливості спілкування з надприродними силами шля-

хом відправлення певних обрядів. Це зумовило вивчення релігії багатьма науками: філософією, теологією, релігієзнавством, культурологією, соціологією, психологією, історією та іншими. Водночас релігія є сферою ідеологічної діяльності. Вона включає в себе відправлення різних культів (молитви, обряди, свята), що відбуваються на базі відповідних об'єктів (церкви, монастирі, релігійні громади, мечеті, пагоди тощо), які, пройшовши певні етапи становлення, формування і розвитку, є локалізованими і функціонують у просторі, і майже всі зумовлені часом.

Альберт Ейнштейн сказав: “Нашому часові притаманні вражаючі успіхи наукового пізнання. То ж як не радіти цьому? Але не можна забути, що лише самі знання і майстерність не зможуть привести людей до щасливого і гідного життя. Людство має всі підстави підносити провісників моральних цінностей вище, ніж відкривачів наукових істин”.



Динаміка збільшення кількості релігійних організацій в Україні

* Москалець Віктор. Народ і Нація. Релігійність як риса українського національного характеру // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 1.

Т. А. БОРОЗЕНЕЦЬ,
кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри
культури НПУ ім. М. П. Драгоманова

ХРИСТИЯНСЬКА ІСТОРІОСОФІЯ: ГЕРМЕНЕВТИКО- КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Двотисячолітня історія християнства свідчить про те, що ця релігія є унікальним історичним феноменом, який відзначається гідною подиву живучістю в різноманітному історичному середовищі. Народжуються, розвиваються, занепадають цивілізації з їх економічним, політичним, соціальним, духовним ладом життя, минають історичні епохи, а християнство, ввійшовши в історію, продовжує в ній існувати, плідно розвиваючись у боротьбі з ворожими йому тенденціями суспільно-культурного процесу. Спостерігається не просто автономне співіснування замкненого в собі християнства разом з іншими суспільними явищами в певних історичних умовах, а активно-спрямоване його життя з перманентними спробами впливу на ці умови та явища з метою їх впорядкування, перебудови на краще. У цих спробах християнство стало одним з основних цивілізаційно-творчих факторів і продовжує таким залишатися до сьогодні. Можна дискутувати про причини, результати, перспективи, оцінки цього феномену, виходячи з різних аж до протилежності точок зору на християнську релігію, але сам факт її великого впливу на історичний розвиток людства

залишається незаперечним. Цей вплив простежується у всіх сферах людської життєдіяльності і, зокрема, у сфері історико-гуманітарних знань.

Усе земне буття — це буття історичне. Тому категорія історичного часу є однією з найфундаментальніших категорій людської свідомості. Від розуміння людиною історії й свого місця в ній залежить розуміння людиною самої себе. Світосприйняття, релігійні уявлення, морально-етичні норми, ритм життя втілюються в розумінні історичного часу і пов'язані з цим розумінням. Саме тому дослідження християнської концепції історії дасть змогу зрозуміти унікальну сутність, своєрідну екзистенційну орієнтацію християнської культури. Християнське розуміння історії, на нашу думку, найбільш адекватно можна з'ясувати шляхом герменевтико-культурологічного дослідження віровчення Церкви у його зіставленні з історично наближеними до нього типами історіософського знання — античним грецьким та римським, а також з тими, що прийшли йому на зміну, — новочасовим прогресизмом та постмодерним аісторизмом.

Вперше історична свідомість з'являється в культурі Стародавньої Греції.

Усвідомивши себе не рабом, вільним, здатним до визначення своєї долі, античний грек вперше відчув себе залученим до світу історії. Він почав розглядати свої діяння як дещо пов'язане і відмінне від світу богів. З'являються горизонтальні зв'язки, які набувають внутрішнього сенсу, з'являється історія.

Для свідомості стародавнього єгиптянина, наприклад, ніякої історії не було і бути не могло. В Єгипті весь істотний зміст життя зводиться до відносин між богом-фараоном та богами. Своїм абсолютним царюванням фараон перетворює горизонталь людського існування у вертикаль зв'язку між світом богів та людей-рабів. Між фараоном і рабами історія відсутня, тут лише сходження благодатної сутності та наповнення нею несамодостатнього рабського існування.

На відміну від єгиптян, греки — вільні громадяни, “царі”. Тому їхні міжлюдські стосунки є істотними, вони замикаються на собі, утворюючи специфічно людську, відмінну від божественної реальність. Саме у греків виникає історична свідомість та історичне знання. Субстанцією історичного процесу є діяння царів, воєначальників, державних мужів, над якими панують доля та воля богів.

Історія тут постає як принципово фрагментарна реальність, яка невідомо звідки виникла і невідомо куди прямує. Історія — трагедія героїчних індивідів на тлі звичайних людей. Як така вона має радше естетичний, аніж онтологічний характер.

Поняття всесвітньої історії для грека позбавлене сенсу, тому що він традиційно розмежовує світ на свій (космос) та чужий (хаос). Чужий світ через свою безформність та потворність оточує сферу історичного космосу греків. Історія обрамлюється природою. Історична свідомість немає точки опори, вона зависає між хаотично-іраціональними безоднями минулого та майбутнього.

У цьому аспекті історична свідомість греків є принципово протилежною християнській. У християн є стійке, чітко визначене уявлення про сенс всесвітньо-історичного процесу, його початковий, центральний та кінцевий етапи.

Святе Письмо звертає увагу людини на найсуттєвіший зміст історії. Історія не розчиняється в природі, а як людська реальність веде за собою природу. Вона розімкнута не до природи, а до Бога. Історія є принципово субстанційною реальністю саме як ціле.

На відміну від греків, у римлян формується уявлення про історію як цілісний поступальний процес. Римлянин має в часі певну незмінну точку відліку — рік заснування вічного міста. Все, що відбувається після цього, має свій сенс і свою спрямованість. Для римлян римська історія збігається з історією всесвітньою, оскільки саме вони заволоділи усім світом. Історія являє собою поступове лінійне розгортання доблесті та величчя римського народу. З іншого боку, для римлянина як язичника характерне циклічне уявлення про час. Тому історія Риму рухається не по прямій чи по колу, а радіально, тобто колами, що розширюються з центральної точки [28, 247–300].

На відміну від язичницької античної культури історія — це та тема, яка цілком і неподільно пронизує культуру стародавніх іудеїв [1–5]. У творах старозавітного канону перед нами розгортається грандіозне історичне полотно — від створення світу і людини до часів персидського панування (V ст. до н. е.). У центрі цього полотна є історія “свого” народу, яка, проте, розглядається в загальносвітовому масштабі. Це дає змогу Старому Завіту бути виразником не лише історичної думки єврейського народу, а й значною мірою відображати історичну думку сусідніх країн і народів. Неможливо знайти жодних старозавітних творів, де б тією чи іншою мірою не була присутня тема історії.

Якщо світ грецької філософії та поезії — це “космос”, тобто закономірнопорядкована та симетрична просторова структура, то світ Біблії — це “олам”, тобто потік часового звершення, що охоплює і несе в собі всі речі, світ як історія. Початкове значення слова “*olam*” — “закрите”, “завішене”. Звідси — “старожитність”, початковий пра-час, а також і майбутність: дві темні прірви позаду та попереду людини. Це “вічність” у сенсі сукупності та повноти часу, але не в сенсі нерухомої взятості з часу. Точніше, це “світовий час”, який рухається, може закінчитися, може замінюватися іншим “оламом”, іншим станом часу та речей у ньому. Інакше кажучи, олам — це світ як час і час як світ. Талмуд говорить про есхатологічний *olam haba* — “майбутній вік” (див. у християнському символі віри “... і життя майбутнього віку”) і “майбутній світ” [4].

Всередині “космосу” навіть час дається в модусі просторовості. Вчення про вічне повернення, яке явно чи приховано присутнє у всіх античних та інших стародавніх концепціях, відбирає у часу таку характерну для нього якість, як незворотність, надає йому якості симетрії, яка може мислитись лише в просторі. Всередині “оламу” навіть простір подається в модусі часової динаміки — як “вмістилище” неповторних подій. Грецький бог Зевс — це “Олімпієць”, тобто істота, яка характеризується своїм місцем у світовому просторі. Біблійний Бог Яхве — це “Той, що створив небо і землю”. Він володар миті, яку неможливо відмінити і з якої почалась історія. Через це Він — володар історії, володар часу.

Античний Зевс — володар теперішнього: минуле належить Урану і Кроносу, майбутнє — невідомому супернику, який внаслідок визначення фатуму захопить владу Зевса. Яхве — володар минулого і теперішнього, але повністю Його влада здійсниться і Його слава возсіяє лише в майбутньому, коли настане той “день Ях-

ве”, про який говорять пророки. За влучним зауваженням С. С. Аверинцева про генезис розуміння участі божества у світі в античності та в давньоіудейській культурі, “грецьке божество в міру свого одухотворення в думці філософів стає все більш байдужим до світу”, тоді як “Яхве в міру свого одухотворення в думці пророків стає все більше зацікавленим у світі” [12, 257].

Згідно з провіденційним вченням Біблії про історію, всі події в ній обумовлені Божою волею, “промислом Божим”. Бог — не лише творець навколишнього світу, а й керівник його долі, той, хто спрямовує свої створіння до певної мети. Бог є єдиним володарем історії, адже Він є єдиним і унікальним, нескінченним у потенції, таким, що тотально відрізняється від усього іншого, згідно з монотеїстичною концепцією Біблії. “Старозавітна людина переконана, що Бог присутній і діє в її власній історії та в історії її народу” [13, 792], “початок всіх історичних подій залежить від волі Бога, яка розкривається в історії” [14, 72], історія для старозавітної людини — це “те, що трапляється між Богом і людьми” [15] — ці та десятки інших суджень виражають домінуюче в сучасній бібліїстиці уявлення про Яхве як про Бога, що діє в історії, про історію як про арену діянь Яхве.

Це явно простежується в описах тих подій, які старозавітна людина вважала визначальними для життя всього ізраїльського народу. Переліки таких подій неодноразово подаються в коротких оглядах, ретроспекціях старозавітної історії. Перелік явищ та подій в них варіюється, але найчастіше називаються такі: створення світу і людини, патріархи та Божі обітниці їм, Вихід з Єгипту та Синайський завіт, оволодіння країною Ханаан, запровадження царської влади, загибель давньоєврейських держав та храму, відбудова храму і створення спільноти в період після полону. Це найбільш яскраві, найбільш наочні приклади спаси-

тельної діяльності Бога в історії ізраїльського народу.

Слід особливо наголосити на біблійному розумінні особистісного характеру Божого Провидіння (див. напр. Пс. 90). Біблійний Бог — провидець, який має найбільшою мірою особистісність як одну зі своїх найважливіших рис. Він не лише управляє всім створеним взагалі, а й кожною окремою людиною: Він має владу як над найбільш безпорадними, смиренними, так і над грішниками.

У Біблії все відбувається переважно між двома дійовими особами — Ізраїлем та Яхве. Відносини між ними не походять просто з природи речей: Яхве, на відміну від інших національних богів, не пов'язаний фізично зі Своїм народом. Якщо народ не служить Йому, як належить Йому служити на шляхах праведності, Він не тільки спитає з нього, а й залишить його навіки, породить нових працівників замість загинувших. Походження Ізраїлю пов'язане з історичним фактом обрання його Яхве, фактом укладання з ним союзу-завіту.

Уявлення про договір-союз між Богом і людиною, людиною і Богом посідає центральне місце в механізмі відношення “Бог — людина, людина — Бог”. У Старому завіті поняття “договір, завіт” позначається словом *berit*, початковим значенням якого було “зобов'язання, призначення”, що не відкидає традиційного розуміння цього терміна, однак підкреслює смисловий аспект активності та відповідальності партнерів, які укладають його. Ізраїль — це народ, який був придбаний Яхве. У цьому основа Декалогу: “Я, Господь, Бог твій, Який вивів тебе з землі Єгипетської, з дому рабства. Нехай не буде в тебе інших богів перед обличчям Моїм” (Вих. 20, 2–3; Втор. 4, 32–40). Вихідна точка іудейської есхатології — це віра в Яхве та Його обітниці. Це очікування Дня, коли Він явить всю Свою силу й Свою вірність. Мова не йде про передбачення “природного” феномену, а й

про надію — чи страх — звернених на подію цілком “історичну”, коли здійсниться останній Суд, для якого всі минулі події є немовби заручником.

В античності лише Сократ та Платон наблизились до ідеї Божественного Провидіння, інші ж філософи або ігнорували цю ідею, або, як стоїки, розуміли під провидінням долю — раціональний аспект необхідності, за допомогою якого Логос управляє створеним ним світом. Проте доля греків ніколи не мала особистісного характеру.

Актуальність долі для людини заперчується і в християнстві перспективою вічного життя. Доля для християнина перестає бути пануючою непереборною силою. Для нього вона перетворюється на суд Божий, на Провидіння чи Промисел Бога щодо світу.

Християнське Провидіння — це принципово інша реальність порівняно з античною долею. Провидіння принципово стверджує особистісність та осмисленість людського життя, тоді як доля — це втілене заперечення особистості та сенсу як таких.

Провидіння — це благий та передвічний замисел Бога щодо світу, який, проте, здійснюється з урахуванням свободи людської особистості. Провидіння передбачає людську свободу, діє в ній та через неї.

Провидіння має свою мету та спрямованість, які відкриваються людині в Божому Одкровенні. Провидіння спрямовує світ на чолі з людиною від створення через Боговтілення до кінця світу, Страшного суду, після якого “часу більше не буде”, настане вічно блаженне життя врятованих і вічна смерть загинувших.

Як смисловий принцип Провидіння для людей виступає також як здійснення Божих замислів, як понадсенс, як понадраціональна містерія. Тому християнське сприйняття Божого Провидіння передбачає віру, надію та любов — ті ре-

альності, які радикально заперечують як долю, так і основні типи індивідуально-людського буття античної культури: типи героя, людини “золотої середини” та раба. У світі Божественного Провидіння і герой, і пересічна людина, і раб мають зійти з історичної арени, їм на зміну має прийти тип святого. Вірує, сподівається, любить та людина, яка йде шляхом святості, шляхом спасіння й обожнення, тим шляхом, якого не знала антична культура.

Тією мірою, якою час є циклічним і міфологічним, він орієнтується на минуле. Минуле немовби постійно повертається й цим надає солідності, вагомості, стабільності сучасності. Останнім підсумком античної мудрості було: довіряти не часу, а простору, не майбутньому, а сучасному. “Лови день, менш за все довіряючи наступному” (Горацій) [16].

Суцільним мотивом Біблії є обітниця Божя, на яку не лише дозволено, але безумовно необхідно без жодних сумнівів і вагань проміняти наявні блага. Майбутнє — ось у що вірують персонажі Біблії (Євр. 11, 1–39). Благословення та обітниці, які багаторазово повторюються у П'ятикнижжі і які знову і знову дарує Бог Аврааму та його нащадкам, створюють відчуття незмінно зростаючої суми Божих закладів щастя, що гряде. Під час кризової епохи пророків цей есхатологічний оптимізм, що умовиводить від негараздів сучасного до благополуччя майбутнього, набув цілком оформленого вигляду, якому було суджено перейти в християнство.

Обітниця безпеки та спасіння, яка співвідноситься з Абсолютом, з точним передбаченням майбутнього пришествя Месії, докорінно перевертала всі будови античної етики щодо гарантів її безпеки. “Я створив землю, людину і тварин, які є на обличчі землі, великою могутністю Моєю та простертим м'язом Моїм, й віддав її тому, кому Мені було благоугідно” (Єр. 27, 5; Пс. 34, 9; Апок.

17,17). Месіанська надія обраного народу не лише протистоїть всім розчаруванням та долає всі перешкоди, вона поглинає їх, щоб набути нової нездоланної сили й розмаху. Аніскільки не потьмянівши перед відкриттями, що були привнесені розвитком цивілізації, не вгамувавши своєї спраги й у зрілості її, сподівання на спасіння через пришествя Христа змогло увібрати в себе все: універсалістські перспективи, космічні погляди, розвиток внутрішнього життя, спроби будови гуманістичного знання тією мірою, наскільки воно змогло привитись до християнської думки. Набуваючи все більшої гостроти в очікуванні події водночас щораз ближчої та грандіознішої, воно перетворює все в форму історії, все робить справою Божою, знаряддям замислів Божих.

Іудеї вірували, що народ їх був сформований Яхве на Синаї та був розсіяний після зруйнування Єрусалиму. В першому випадку Йому прислужився Мойсей, у другому — Навуходоносор. І як створив Він минуле, так само Він стане правителем і над майбутнім, доля Його народу — в Його руках. Зі збільшенням контактів маленького єврейського народу з його могутніми сусідами розширюється його інтелектуальний горизонт, зростає його релігійна свідомість. У Другого Ісаї досягає свого апогею універсалізм. Згодом разом з книгою Даниїла виникає універсальна теологія історії.

Вже Єремія передбачав, що Іуда пророків зможе зрости на Святій Землі лише після того, як буде вирваний з коренем нинішній народ, тому що він не хоче змінитись на краще. Пророк відмовився від нього, залишив його поспішати до своєї загибелі. Думки пророка спрямовуються на приготування шляху для майбутнього народу, який має повстати з уламків колишнього. Згодом і Єзекіїлю відкриваються дві епохи в розвитку Царства Божого: за національним

відродженням, першою перемогою Яхве над світом, він передбачає остаточну перемогу. Починаючи з книги Даниїла, ця перемога описується як завершення всієї людської історії, вона пов'язується з якісним перетворенням світу на краще. В образах чотирьох тварин (лева з орлиними крилами, ведмедя, леопарда й рогатого звіра, особливо злого й страшного) Даниїл вбачає чотири царства, чотири імперії, що йдуть одна за одною й одна одну поїдають. Всі вони утворюють царство зла. Воно буде переможене Царством Божим, яке успадкують всі праведники після свого воскресіння, всі “святі Всевишнього во віки віків” [17, 259–265]. Сповідуючи про Суд, що наближається, пророки не дозволяють розрахувати його дату: “Про день той і час ніхто не знає... Син Людський прийде як тать” (2 Пет. 7, 13).

Теорія світових імперій належать до основного змісту іудейського пророцтва. Правителі язичників розглядаються як інструменти Божої кари, навіть якщо вони не усвідомлюють завдань, яким служать. Кожна світова імперія повинна виконати Божественну волю, яка їй призначена наперед. Коли це передвизначення буде виконане, її влада завершиться і вона звільнить місце своїм наступникам. Таким чином, сенс історії вбачається не в історії світових імперій. Вони — не мета, а засіб. Прихований сенс історії необхідно шукати у зовні незначному розвитку богообраного народу.

Отже, грецький “космос” спочиває в просторі, виявляючи належну йому міру; біблійний “олам” рухається в часі, прямуючи до смислу, який перевищує його межі. Таким чином, вже в Ізраїлі з усією силою утверджується ідея Створіння Божого, до повного звершення якого має привести весь розвиток світу, ідея руху всього людства до певної мети. Провіденційно-профетичний, універсально-особистісний підхід до історії в подальшому був сприйнятий і застосо-

ваний християнською Церквою з великим розмахом і глибиною.

Новий Завіт продовжив та посилив традицію містичного історизму. Це відображається в самій його назві. У старозавітного пророка Єремії йшлося про те, що в есхатологічні часи Бог укладе з людьми новий “завіт”, тобто новий “союз”. Християнство виступило з претензією на те, що Бог вже уклав новий завіт з “новими людьми” (Еф. 2,15; 4, 24), “що ходять в оновленому житті” (Рим. 6, 4). Книги Нового Завіту обіцяють “нове небо і нову землю” (2 Пет. 3, 13; Апок. 21, 1). “Старе пройшло, тепер усе нове” (2 Кор. 5, 17). Євангеліє — це “блага звістка”, тобто “добра новина”, яку потрібно “сповіщати” (“керигма”), як сповіщають тільки новину.

Зміст новозавітної віри — це не позачасовий міф і не позачасова релігійно-філософська концепція. Він пов'язаний зі стихією часу й вимагає уваги до часу, до “знамень часу”. “Лицеміри! розрізнати обличчя неба і землі ви вмієте, а знамень часу не можете” (Мф. 16, 3). Взаємини Бога і людини дістали часовий вимір. Як наголошує новозавітний автор, Мойсеїв “закон”, який був істинним встановленням Бога, виникає в часі і в часі ж “скасовується” (Євр. 17). Потрібно “залишити те, що позаду”, потрібно “прямувати вперед” (Філ. 3, 13). Для традиційної релігійності слово “новий” могло мати лише негативне значення — тут офіційний іудаїзм та греко-римське язичництво були єдині. Молоде християнство взяло слово “новий” у визначення свого “завіту” і свого “Письма”, вклавши в це слово свої найкращі сподівання, забарвлені пафосом есхатологічного історизму [19, 20].

Коли релігія “Нового Завіту” й “добрих новин” зіштовхнулася з циклічними концепціями античної думки, вона не могла не оголосити їм війну. По колу людину водить диявол. “Священна історія”, керована Богом, розгортається по прямій лінії. Розгортається вона так то-

му, що має мету. У своїй боротьбі з циклізмом язичницького світоспоглядання християнство сприйняло від Старого Завіту переживання часу як есхатологічного процесу, напруженого чекання великої події, яка розв'яже історію пришествя Месії. Однак, поділяючи старозавітний есхатологізм, новозавітне вчення переробило це уявлення й висунуло нове розуміння часу та історії.

По-перше, в християнському світогляді історія абсолютно відокремлюється від поняття вічності, яка в стародавніх світоглядних системах поглинала й підкоряла собі земний час. Вічність не можна виміряти часовими відрізками. Вічність — це атрибут Бога, тоді як час є створеним, має початок і кінець, які обмежують тривалість історії людства. Земний час співвідноситься з вічністю. У вирішальні моменти людська історія немовби “проривається” у вічність завдяки Богу. Християнин намагається перейти з минущою земною юдолю в обитель вічного блаженства обранців Божих.

По-друге, історичний час набуває певної структури, як цілісно, так і якісно розділяючись на дві головні епохи — до народження Христа та після нього. Історія рухається від акту Божого створення до Страшного суду. В центрі історії перебуває вирішальний сакраментальний факт, який визначає її перебіг, надає їй нового смислу, наперед вирішує весь подальший її розвиток — народження, смерть та воскресіння Ісуса Христа.

У новозавітній перспективі старозавітна історія є епохою підготовки пришествя Сина Божого: всі факти та події, які описуються в Старому Завіті, несуть в собі “іносказання”, реальність якого, а не лише зовнішня форма, ще має виявитись. Саме про Старий Завіт слід сказати, що його символи є пророцькими символами, провіщеннями, передбаченнями, прототипами й одночасно приготуваннями. “*Novum Testamentum in Vetere latebat: Vetus nunc in Nuovo patet* (Новий

Завіт був схований в Старому, Старий зараз розкривається в Новому)” [20], — говорить відома аксіома. Таким чином, історія Старого Завіту являє собою історію провіденційного приготування людства до боговтілення, коли настане, за виразом св. Павла, “повнота часів”.

З актом воплощення Сина Божого час набуває особливої подвійності. “Строки” близькі чи вже “виповнилися”, час досяг “повноти”, “настали останні часи” чи “кінець віків”, — Царство Боже вже існує, але разом з тим час ще не завершився й Царство Боже залишається для людей кінцевою метою, до досягнення якої вони повинні прямувати.

Подальша історія людства — це результат воплощення та страстей Христових. Історія людського роду наперед визначена цією унікальною Божественною подією, яка надає духовної єдності всьому історичному процесу. Тому Новий Завіт, який описує воплощення Слова та гарантує остаточну реалізацію Божого промислу в майбутньому (остаточне встановлення Царства Божого), ніколи не застаріє. Він за своїм визначенням є Завітом Новим, Завітом останнім, *ultimo, novissimum Testamentum* [21]. Тому, на відміну від Старого Завіту, його слід розуміти в його ж власному світлі.

Християнське розуміння історії в світлі Нового Завіту є переважно унітарним. Нове усвідомлення часу спирається на три визначені моменти — початок, кульмінацію (центр) і завершення життя роду людського (кінець). Ці початок, центр та кінець, за всієї своєї історичності, не лише не обмежуються рамками часу, а й долають їх. Адже вони є проявами безпосередньої діяльності Абсолютного Бога, Того, “Який є, був і гряде”, Якому підпорядковується весь історичний процес.

Історія в християнстві має драматичний характер. Початок історичної драми людства — перший вільний помилковий вчинок людини — гріхопадіння Адама,

змістом якого є непослух, повстання проти Бога, які походять з гордині людини, що бажає стати Богом. Наслідком і покаранням за первородний гріх було вигнання людей з Раю у світ страждань та смерті. В особі Адама все людство згрішило, з Адамом гріх чи зло ввійшли в людську історію, спричинивши шлейф згубних наслідків. Відтоді земне життя людини — це арена боротьби між добром і злом. Ця боротьба розгортається не між знеособленими космічними силами. Добро і зло мають цілком особистісний статус, відповідно втілюючись в Бозі та сатані. З іншого боку, вони як добродійності та пристрасті коріняться в самій людині.

Для перемоги добра в душі та в історії потрібна добра воля людини. Але людина не може виправдатись, не може врятуватись виключно своїми власними силами чи будь-якою іншою природною силою. Для цього конче необхідна допомога Самого Бога, Творця людини. Ця допомога була надана людині Христом, який прийшов з волі Свого Отця врятувати Своє створіння.

Засновником християнської Церкви вважається Бог, Який через Свою любов до створіння став людиною, не припинивши бути Богом. У Своему втіленні Бог розкриває Свою природу. У Боговтіленні Він “принижує” Себе, ставши одним із людей в їх людській трагедії. Він добровільно бере на Себе страждання за гріхи людей, фізичний біль передсмертних мук і глибоку духовну скорботу. Справжній сенс історії — *Verbum crucis* (Христос розп'ятий).

Подія життя Христового, яка змінила весь хід людської історії, сталася немовби приховано, була не помічена істориками й філософами. В цьому великий парадокс Євангелія. Тому апостол Павло, не заперечуючи цінність раціонального пізнання історії, стверджував таємничий і трансцендентний характер істинного знання — “сховану Премуд-

рість, яку Бог благоволив показати світу для нашої слави й якої не знає жоден із володарів цього світу” (1Кор. 2, 7–8). Підхід до розгляду історичної дійсності *sub specie aeternitatis*, тобто інтерпретація часу з точки зору вічності, а історичних подій — у світлі Божого Одкровення, врешті призвів до революційного переосмислення історичних цінностей та поглядів.

Саме тому християнська історія неминуче має апокаліптичну спрямованість. В Одкровенні св. Іоана Богослова, в євангельських промовах Ісуса Христа, в писаннях Його апостолів ми знаходимо свідчення про загальну трагедію та кінець цього світу й людської історії, про відплату, яке настане в кінці земного існування людини. Наприкінці часів стануться події вже наперед вирішені й незворотні, події, які вирішать, звільнять і розкриють сенс історії. Кінець часів є вичерпанням всього створеного в часі, вичерпанням історії. Страшний суд — це пришестя Царства Божого в усій його повноті.

Історія прямує від створення до занепаду, від завіту як тимчасового альянсу до очікування Месії, від явлення Христа та Його Нового Завіту до останнього судного дня. Царство Боже вже введене з Христом у світ, проте повністю буде реалізоване лише в кінці часів.

Християнська історіософія є співмірною з часом життя людства і всього сущого. Вона охоплює все життя людства й завершується лише з кінцем цього світу й земного існування людини. Час стає лінійним і неповторним. Новозавітна часова орієнтація відрізняється як від античної орієнтації лише на минуле, так і від месіанської, профетичної націленості на майбутнє іудео-старозавітної концепції часу, — християнське розуміння часу надає значення як минулому, оскільки новозавітна драма вже здійснилась, так і майбутньому, з яким має прийти відплата. Саме наявність

цих базових точок в часі з надзвичайною силою “розпрямляє” його, “розтягує” в лінію й разом з тим створює напружений зв'язок часів, надає історії чітко визначеного та єдино можливого (у межах цього світогляду) іманентного плану її розгортання.

Для з'ясування того, яким є християнське вирішення проблеми відношення між всезагальним змістом історії та конкретними й багатоманітними історичними явищами, визначити характер відношення між минулим, теперішнім і майбутнім, доцільно зосередити увагу на розгляді питання загальнопроцесуальної форми чи “фігури” протікання історії в Біблії.

Це питання й досі не має однозначного вирішення в сучасній біблійній науці. Так, деякі дослідники [22; 23; 24], які намагаються применшити унікальність давньоєврейського історичного погляду порівняно з іншими стародавніми культурами, вважають, що в старозавітній моделі світу домінує циклічне сприйняття часу та історії. Рене Бертло колись писав у зв'язку з цим: “В есхатологічних і вже апокаліптичних пророцтвах, якими завершуються Пророки, кінець світу включає в себе його виникнення, повернення райських благ, плодів саду Божого. Зазначимо, що це походить з тієї ж ідеї циклічності соціальної та моральної, яка пов'язана з великими астрономічними й біологічними циклами, великими Роками життя світу, як у Халдеї, так і в Китаї. Однак тільки в іудейській апокаліптиці цикл зупиняється, раз і назавжди досягнувши свого закінчення” [25]. Інші дослідники [26, 64–65] підкреслюють лінійну спрямованість часу та історії. На їх думку, орієнтація на лінійне осмислення часу та історії простежується в біблійній періодизації історії за патріархами, яка являє собою виокремлення певних часових відрізків з часового потоку. Це так звана біографічна хронологія, тобто генеологічно-хроно-

логічна конструкція від створення світу й людини до сьогодення. Не можна також відкидати концепцію спіралеподібної спрямованості біблійного часу, що складається з серії розімкнутих витків, кінець і початок яких відзначаються завітами, що змінюють один одного, кожен з яких охоплює вужче коло людей, ніж попередній. Витками спіралі в моделі світу біблійного історіописання виступають: 1) створення Богом світу і людини, її життя в саду Едем і вигнання звідти; розмноження й розбещення людського роду, рішення Яхве про його винищення потопом; 2) завіт між Яхве та Ноєм, який був врятований під час потопу згідно з цим завітом, Бог обіцяє збереження “всякої плоті” всього людства; 3) новий завіт між Яхве та Авраамом охоплює лише частину людства, нащадків Авраама, а щодо інших людей продовжує діяти попередній завіт; 4) завіт між Яхве та Мойсеєм стосується лише дванадцятиколінного ізраїльського народу, але не відміняє попередніх завітів; 5) завіт між Яхве та Давидом, який передбачає тривале правління “дому Давидовому”; 6) останній у старозавітній історії виток спіралі — завіт між Яхве та єрусалимською громадсько-храмовою спільнотою, цей виток є відкритим у майбутнє; 7) останній і вічно Новий Завіт між Богом-Отцем через Христа у Дусі Святому та всім людством. Якщо врахувати наростаючу від витка до витка лінійність часу в межах витків, то можна цілком погодитися з думкою М. Д. Ахундова про те, що в осмисленні життя людства відбувається “розкручення спіралі часу в лінійну конструкцію (так з'являється історія!)” [27, 63].

Таким чином, у Святому Письмі є підстави для двох найбільш поширених у філософії історії моделей історичного процесу, які паралельно співіснують та взаємодоповнюють одна одну. Тому не можна вбачати в біблійних творах наявності лише однієї моделі історичного

часу. На наш погляд, ці дві концепції є результатами одного розуміння історії, яка розглядається з різних позицій. Оскільки час у християнстві відокремлюється від вічності, то при розгляді відрізків земної історії він розгортається перед людиною у вигляді лінійної послідовності. Проте та ж сама земна історія, взята в цілому, в рамках, що визначаються створенням світу та завершенням його існування, являє собою єдиний завершений цикл: людина і світ повертаються до Творця, час повертається до єдності з вічністю. Таким чином, лінійний і циклічний рухи поєднуються в християнському сприйнятті часового руху.

Проте, наголосимо, в християнських історичних спогляданнях переважає лінійна спрямованість. Саме тому поетика Біблії — це поетика притчі, яка не залишає місця нічому схожому на еллінську пластичність. Природа й речі мають згадуватися лише за ходом дії і у зв'язку зі змістом дії, ніколи не стаючи об'єктами самоцінного опису, який виявляє безкорисливо-відсторонену радість очей. Люди представлені не як об'єкти спостереження художника, а як суб'єкти вибору й дії. Саме людина та її доля є предметом Біблії.

Християнин усвідомлює себе учасником всесвітньо-історичної драми, в ході якої вирішується доля світу й доля його індивідуальної душі. Навіть більше, людина є відповідальною перед Богом за хід її особистого життя та історії всього світу. Тобто внутрішній світ духовного розвитку людини розуміється як динамічний елемент в історії і як реальна сила, яка перетворює світ.

Використовуючи старозавітний профетичний погляд на історію, християнство надає йому універсального характеру. Божественна подія, яка змінила хід історії, зруйнувала мур між іудеями та іншими народами і дві відокремлені частини людства з'єднались у Христі — наріжному камені нового світового устрою.

Християнське ставлення до секулярної світської історії було аналогічним ставленню пророків. Римська імперія — спадкоємиця старозавітних світових імперій, як Вавилон чи Персія. Адже тепер весь світ, так само як і вибраний народ, провіденційно прямує до загальної духовної мети. Ця мета більше не розуміється як відродження державності Ізраїлю чи зібрання всіх вигнаних з неізраїльського світу. Це є об'єднання всіх духовно живих елементів людства в нову духовну спільноту, ім'я якій — Церква.

Стародавні греки жили в просторі полісу й для полісу, лише в ньому уявляючи себе. Знищення полісу зробило грецького філософа індивідуалістом, який зневірився знайти новий тип спільноти. Християнин за своїм сутнісним змістом не належить як до політичних спільнот, так і ні до будь-яких інших земних форм життя. Він живе в Церкві, в горизонтальному і вертикальному вимірах одночасно. Живучи в цьому світі, він живе не заради нього; природно себе проявляючи, він має корені понадприродні, в цьому сенсі, неприродні. Християнин в Церкві Христа живе в благодаті та благодаттю Христа. Таке розуміння смислу життя віруючого яскраво ілюструє євангельський образ виноградної лози (Ів. 15, 1–15).

Християнська доктрина про втілення — це не просто теофанія (одкровення Бога людині (богоявлення)), а нове створення. У світ запроваджується новий духовний принцип, який поступово впливає на людську природу й трансформує її в дещо принципово нове. Мета історії вбачається в повній реалізації нового людства, спільноти віруючих, християнської Церкви. Церква — це містичне “Тіло Христове”, Царство Боже на землі й інститут, який продовжує безперервно діяти через розквіт і занепад царств, зміну соціальних систем. У цих умовах Церква залишається хранительською таємницею історії. Таким

чином, історія має радикально еклезіологічний вимір і сенс.

Ще раз відзначимо найістотніші аспекти християнської віри, які з необхідністю приводять до історизації свідомості людини.

По-перше, це сам факт історичності явлення Ісуса Христа. Богоодкровення в Ісусі Христі — це історичне одкровення в тому сенсі, що воно було явлене в історичному часі та в образі, якому належать всі моменти “випадкового” в метафізичному сенсі й індивідуально-людського історичного існування.

По-друге, поява Ісуса Христа завдяки своїй абсолютній актуальності поділяє час на період до Його явлення, період Його перебування на землі й наступний період до Його другого пришествя, про який невідомо, скільки він триватиме і яким йому судилося бути. Християнська віра співвідноситься з подією явлення Христа в модусі згадування, оскільки майже все існування християнства — це не існування в модусі конкретної одночасності з цією подією. Це також передбачає інтенсивне усвідомлення історичності часу, тобто усвідомлення історичної відмінності між різними часами. Окрім цього, Боговтілення обумовлює інтенсивну увагу до історичної дискретності подій.

По-третє, християнська віра має радикально есхатологічний характер. Есхатологічна спрямованість віри, її есхатологічна напруженість також з необхідністю історизують християнську свідомість. Адже есхатологічність християнського переживання часу вкорінена в цілком конкретній минулій події — події явлення Ісуса Христа. Есхатологічне майбутнє Царства Божого, передбачення цього Царства як теперішнього, що гряде, неминуче співвідноситься з подією Богоодкровення в минулому, вибудовує часовість, подійність родового життя людства та життя всього створіння упродовж історії від

минулого через теперішнє до майбутнього.

Нарешті, християнство закладає нове розуміння історичності кожного індивідуального життя. Адже буття кожної людини розуміється як особиста історія, як історія відношення між Богом і людською особистістю. Індивідуальна людська історія так чи інакше відображає універсальну історію відношення між Богом і створінням у цілому. Відповідно християнство передбачає індивідуально-історичне розуміння людиною свого життя як чогось абсолютно унікального за цінністю і змістом.

Християнська історична свідомість за своєю суттю є свідомістю смислоісторичною. Всесвітня історія, спрямовувана Богом, і індивідуальне життя з його динамічним драматизмом — це сфери реалізації смислів, які розгортаються та втілюються в часі. Християнство розглядає як родове, так і індивідуальне людське життя як драму відносин людини з Богом, яка розгортається в якісно диференційованому часі й сповнена всеосяжного вищого смислу.

Таким чином, християнська історіософія є багатоаспектним і синтетичним осягненням людського життя в його діалектичному зв'язку з сакральним та профаним світами. Як така вона протистоїть не лише минулим, а й сучасним історіософським теоріям, як-от новочасовому прогресизму та постмодерному аїстризму.

Людина Нового часу почала розглядати людство в цілому, а потім і світ у цілому, як такий, що розвивається від нижчих станів до вищих, від менш до більш досконалих. Ніде, окрім культури Нового часу, ідея прогресу не набуває такого універсального статусу. Ніде вона не стає радикально міфологічною реальністю, мрією та маренням людської душі.

Коли ренесансне самообожнення людини не виправдалось ані практично, ані теоретично, людина усвідомила свою

неспівмірність з нескінченністю Всесвіту і разом з тим центральність в ньому. В цій ситуації вона не в змозі була вічно відчувати свою недосконалість та загубленість. Центральне положення та майже нескінченна малість людини в світі утворили суперечність, яку вона намагалася розв'язати через абсолютизацію ідеї прогресу.

Новоєвропейська людина вже не відчуває в собі нічого близького до замachu ренесансного індивіда. Вона співвідносить актуалізацію своїх потенцій не з людиною-індивідом, а з людством, не з індивідуальною біографією, а з цілою епохою. Міф прогресу можливий лише як віра в нескінченне вдосконалення людства, яке ніколи не може завершитись. Ідея прогресу виражає в собі прагнення до нескінченного звеличення людини, що передбачає цілковиту незалежність від впливу сакрального світу.

Ця ідея є зворотним боком секуляризації. Вона є результатом примирення замкнутого на собі індивіда з ворожою йому нескінченністю Всесвіту, поза всяким зверненням до Бога. Тому віра в прогрес, по суті, виконує терапевтичну функцію в новочасовій культурі, не даючи їй зосередитись на принциповій невирішеності суперечностей своїх принципів.

Всупереч новочасовій вірі в неминучо прогресивний розвиток людства, постмодернізм заперечує ідею універсальної історії. Тут історія осмислюється не як ланцюг об'єктивних фактів, а лише як серія метафор, мовних фікцій. Історія — це переплетення полемічних мовних мозаїк, де критерієм успіху є діяльність, а не істина. Історична об'єктивність заперечується на користь пропагандистського релятивізму.

Для постмодерністів істинне значення історії лежить поза межами розуміння. Історія — це лише сукупність різноманітних типів культури, кожна з яких усвідомлюється лише як "маска", що при-

ховує змову панівних сил заради утвердження своєї влади над пригніченими. Вся історія є віртуальною реальністю, яка одними соціальними силами проектується, а іншими просто пасивно сприймається. Світ, в якому ми живемо, запрограмований величезними, знеособленими соціальними інститутами.

У такому світі немає жодних абсолютів, істина відносна, стабільність і сенс життя є лише фіктивними поняттями. Реальність — це лише штучна побудова суспільства, процеси історичного розвитку — це лише маски, які приховують деспотичну владу, а індивідуальність та ідентичність — лише ілюзія. Так само, як постмодерністична критика розуму руйнує будь-які основи абсолютної істини, постмодерністичний антигуманізм руйнує людину як таку, нападаючи на особистість і саме поняття індивідуальності.

Отже, на противагу новочасовій абсолютизації історії людства як прогресу, постмодернізм, виходячи із заперечення будь-яких абсолютів, відкидає історію як таку. Історія не є процесом розвитку людства, для якого властиві об'єктивність, послідовність, закономірність, структурність, яка передбачає наявність початку, центру, мети, суб'єкта, тих чи інших трансцендентальних сутностей. Історія — сфера боротьби заради досягнення влади з властивими для неї хаотичною перервністю, дискретністю, ірраціональною випадковістю, суб'єктивною анонімністю. Таким чином, постмодернізм є радикальним аісторизмом.

Всупереч постмодернізму християнство завжди вірувало в Бога як абсолютну любов. Саме тому історичне буття людства в контексті існування всього світу усвідомлюється тут як об'єктивна реальність співпраці та спілкування між Богом-Любов'ю та людськими особистостями [29, 70–87].

Отже, християнське розуміння часу та історії являє собою єдину, цілісну кон-

цепцію історичного життя людства. Християнська інтерпретація історії генетично пов'язана з іудаїстською історичною свідомістю й виходить з іудаїстських джерел (Старий і Новий Завіти). Християнська концепція історії — це не другорядний елемент, що виводиться філософською рефлексією з академічного чи емпіричного вивчення історії, вона є в самій серцевині християнства й становить невіддільну частину християнської віри. Без християнської теології історії, без християнської історіософії немає християнства.

У сповненому інтуїціями Святого Письма християнському богослов'ї історія розуміється як родова всесвітня історія, що задумана і спрямована Богом. За своїм витоком, характером розгортання, цільовим змістом життя людського роду є осмисленим процесом, який визначається Вседержителем. Співвідносячи себе з Богом, людина відчуває стабільність, визначеність, актуальність, цінність і сенс свого особистого життя, яких їй так бракує в сучасному секуляризованому світі.



Література

1. Вейнберг И. П. Рождение истории. — М., 1993.
2. Лихачов Поэтика древнерусской литературы. — М., 1984.
3. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1984.
4. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1971.
5. Тойнби А. Христианское понимание истории (Философия истории. Антология). — М., 1995.
6. Доусон К. Христианский взгляд на историю (Философия истории. Антология.). — М., 1995.
7. Килунов А. Ф. Критика християнської концепції історичного процесу. — К., 1972.
8. Краснов А. В. Критика христианской концепции исторического процесса. — М., 1966.
9. Гараджа В. И. Научная и христианская интерпретация истории. — М., 1980.
10. Н. Бердяев Смысл истории. — М., 1990.
11. Irwin. Theology of Old Testament. — N.Y., 1946.
12. Аверинцев С. С. Греческая "литература" и ближневосточная "словесность" (Противостояние и встреча двух творческих принципов). — М., 1971.

13. Vaux R. Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Geschichte nach dem Alten Testament. — Concilium, 1969.
14. Boer. Biblical and Modern Thinkings. — Hath R. VII.
15. Westermann Ch. Theologie des Alten Testaments in Grundzugen. — Göttingen. — B., 1978.
16. Carmina I, XI, 8.
17. Choine J. Introduction à la lecture des prophètes. — P., 1987.
18. Patrides C. A. The Phoenix and the Ladder. The Rise and Decline of the Christian View of History. — Los Angeles, 1964.
19. Bultmann History and Eschatology in the New Testament / New Testament Studies I. — 1954.
20. Augustin. De Trinitate. 1,3 n. 26. (PL 42.885).
21. Augustin. Q. In Heptat., 1.2, q. 73 (PL 34. 623).
22. Brandon S.G.F. Time and Mankind. — L. 1951.
23. Brandon S.G.F. History, Time and Destiny. — N. Y., 1965.
24. Cairns G.E. Philosophies of History. Meeting of East and West in Cycle Pattern Theories of History. — N. Y., 1965.
25. Рене Бертло. L'astrologie et la pensée de l'Asie dans Revue de Métaphysique et de morale. — P., 1935.
26. Gross F. M. The Contributions of the Qumran Discoveries to the Study of Biblical Text. SES, 16, 1966.
27. Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция и перспективы. — М., 1982.
28. Сапронов П. А. Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры. — СПб.: Союз, 1998.
29. Джин Эдвард Вейз младший. Времена постмодерна. — М., 2002.

Т. Д. ТХОРЖЕВСЬКА,

доц. кафедри педагогіки

Київського національного лінгвістичного університету,

канд. пед. наук

РОЗВИТОК СУЧАСНОЇ СВІТСЬКОЇ ПЕДАГОГІЧНОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ ПІД ВПЛИВОМ ХРИСТИЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Українська світська педагогічна наука, маючи тривалу історію, вийшла з надр етнопедагогічної мудрості, що базується на дохристиянських та християнських виховних ідеях. З часів прийняття християнства в українських землях система виховання та освіти була найтіснішим чином пов'язана з християнською релігією. Лише за часів радянської влади багатовікова традиція релігійного виховання була перервана, але, як показує життя, не надовго. Попри те, що офіційна виховна політика і практика в радянській Україні базувалася на відторгненні християнських ідеалів, вона не змогла здолати вікових виховних наслідків, тієї генетичної пам'яті, яка збереглася в народній душі.

Нині українська педагогіка знову збагачується надбаннями християнської педагогічної думки, заново переосмислює свій розвиток у руслі християнського вчення. З'являється все більше вчених, предметом дослідження яких стають проблеми релігійного виховання.

Аналіз матеріалів церковно-світських, науково-практичних конференцій в Україні кінця XX — початку XXI ст., науково-педагогічних праць, присвячених

питанням морально-релігійного виховання дітей і молоді, дає нам змогу зробити висновок, що увага сучасних педагогів, які цікавляться проблемами релігійного виховання, прикута до певного кола тем, серед яких ми виокремили: релігійне виховання в історії педагогіки, проблеми духовності, моральності в сучасній Україні, досвід релігійного виховання в інших країнах та сучасній Україні.

Щодо історико-педагогічних розвідок релігійних мотивів в педагогіці треба зазначити, що, можливо, найпопулярнішими в цьому аспекті є імена Г. Ващенка, В. В. Зеньковського, Я. А. Коменського, І. Огієнка, К. Д. Ушинського, С. Русової, А. Шептицького, Ю. Дзєровича, Й. Сліпого. Загальною рисою статей, присвячених педагогам минулого, є констатація того, що оскільки ці педагоги вважали християнське виховання обов'язковим чи потрібним, то воно має бути в системі виховання дітей та молоді України. Більшості статей не вистачає певної глибини, проникнення в корені виховних проблем. Щоправда, це стосується не лише історичних оглядів, а й роздумів на теми сучасності.

Вчені практично не оперують фактами, доказами. Натомість часто висловлюють твердження, які підкріплюються фразами на зразок: “усім добре відомо”. Однак серйозним ускладненням на шляху реалізації ідей педагогів минулого є двозначність їх оцінювання різними дослідниками. Ми стоїмо перед фактом таких протилежних оцінок навіть у вузькій педагогічній сфері.

Аналізуючи дослідження релігійних мотивів в історії педагогіки сучасними науковцями, ми переконалися, що суттєвою особливістю науково-педагогічних статей є те, що науковці, як і властиво світським педагогам, фактично є всеїдними: вони міркують з точки зору педагогічних технологій, сучасних світових тенденцій розвитку освіти й виховання. Вчені намагаються примирити непримиренне, шукають точки зіткнення різних релігійних виховних систем, загальнолюдського і релігійного, язичницького і християнського. Це суттєво відрізняє логіку їх мислення від логіки, наприклад, православних священників, для яких в роздумах над проблемами історії виховання дуже важливим залишається питання захисту чистоти віри; не так важливо бути сучасними, йти в ногу з людством, як відтворити накопичений віками досвід, втілити багатовікову систему православного виховання.

Науковці часто не враховують, що вони особисто міркують про абстрактне християнство, яке в реальності втілено в конкретних конфесіях з усіма їх особливостями. Тому наукові висновки мають бути співвіднесені з церковною позицією з цього питання, оскільки реальне здійснення такого виховання так чи інакше пов'язано з церквою. Одна справа — ратувати за релігійне виховання, а інша — постати перед з реальними, інколи практично непереборними протиріччями, які існують у цій справі.

У науково-педагогічному полі України представлений, як було вище зазначено, цілий спектр інколи абсолютно протилежних думок. Одні педагоги прагнуть відшукати спільне у вихованні з точки зору педагогіки і релігії, узгодити філософський, педагогічний і релігійний аспекти пошуків у сфері морального виховання; інші бачать у православному або релігійному вихованні в школі запоруку виходу із духовної кризи суспільства. Деякі з ностальгією згадують радянські часи і не допускають думки про можливість релігійного виховання в системі освіти України, натомість пропонують світські шляхи гуманізації навчально-виховного процесу в школі. Одних педагогів турбує ситуація поділу української Церкви, яка ускладнює взаємодію держави і церкви у виховній справі, інші не надають великого значення різноманіттю церков і стосовно України вважають за правильне говорити тільки про православ'я: “Оскільки немає християнства, а реально існують лише його конкретні історичні різновиди, то ми ведемо мову про православ'я” [3, 37]. Серед захисників православ'я є як прихильники релігійного виховання в школі, так і супротивники.

Кожній із конференцій, присвячених питанням морально-релігійного виховання молоді, властивий свій особливий дух. Так, на Міжнародній науково-практичній духовно-світській конференції “Аще возможно, будьте в мире со всеми...” (Римл. 12, 18), яка відбулася в Запоріжжі у січні 1997 року, превалювали ностальгічні мотиви за радянською педагогікою, стурбованість з приводу посилення дитячої злочинності, розгубленість перед новими реаліями життя. Надія на допомогу церкви у виховній справі не стала лейтмотивом конференції; за християнське виховання в школі практично ніхто не висловився. Педагоги віддали перевагу пропозиціям світського характеру з формування тер-

пимості, демократичності: запровадження нових навчальних предметів загальнокультурного значення (“Релігієзнавство”, “Людина і культура”, “Світова культура”, “Валеологія”), розглядали традиційні шляхи гуманізації виховного процесу, серед яких поміж світських пропозицій прозвучали й поодинокі заклики забезпечувати дітей релігійним вихованням у дитячих садках і школах.

На інших згаданих тут конференціях ідея християнського виховання дітей та молоді прозвучала значно виразніше, впевненіше. Про це свідчать і підсумкові документи, прийняті на них. Так, на круглих столах Всеукраїнської міжнародної християнської Асамблеї з нагоди 2000-ліття Різдва Христового (17–18 лютого 1998 р.) були затверджені звернення до Міністерства освіти з проханням визначити місце християнської етики в навчально-виховному процесі з урахуванням регіональних особливостей (стіл № 3); із пропозицією запровадити в школах Закон Божий, а у ВНЗ — предмет із релігієзнавства та історії православної церкви (стіл № 6), а також — богослов'я у ВНЗ (стіл № 8), у провідних ВНЗ країни запровадити навчальний курс з історії української церкви і заснувати відповідні кафедри (стіл № 2).

На церковно-світській конференції “Християнські цінності в освіті і вихованні”, що відбулася в березні 1999 року в Свято-Успенській Києво-Печерській лаврі, було представлено різноманітні думки: від щиро русофільних або навіяних тугою за радянськими цінностями, а то й викликаних підозрою і страхом перед Заходом, до закликів переосмислити нашу історію освіти та виховання і роль у ній християнства. Не завжди наші науковці обтяжували себе доказами, інколи посилялися на неперевірені джерела, нагнітали істерію. Абсурдно, як на нас, прозвучали слова В. А. Воробйова: “Наші предки... дали обітницю вірності дому Романових до

кінця віку... Ця клятва міститься в нашому генетичному апараті... Основоположне значення має розвиток мови, якою відбувається спілкування. Величезна історія російської мови, російської культури пов'язана з православним корінням. Дуже тривожать ті моменти, що російська література викорінюється із системи навчання... російська мова відчужується із сердець дітей. Таким чином, формується особливий менталітет, замішаний на брехні і зраді” [4, 44–45].

Своєрідним осередком науково-педагогічних пошуків з проблем морально-релігійного виховання в незалежній Україні стала Острозька Академія, яка вже майже десять років збирає навколо себе філософів, педагогів, психологів, священників, яким не байдужа ця проблема. Тема необхідності християнського виховання звучить на конференціях в Острозі з року в рік усе потужніше. Засвідчуючи духовний вакуум, який утворився в суспільстві, учасники конференцій наполягають на відродженні духовності нашого народу “шляхом утвердження основ християнської моралі в усіх сферах життя” [5, 220]. У зв'язку з цим вони щорічно надсилають звернення до Президента України, Міністерства освіти і науки України, АПН України, Академії наук Вищої школи, української громадськості та засобів масової інформації України. Зокрема, в сфері освіти рекомендувалось: **“Спиряючись на Конституцію України, яка розпочинається словами: “З відповідальністю перед Богом...”**...виховання молодого покоління вважати основою формування духовності нації... ввести в навчальних закладах I, II, III, IV рівнів акредитації вивчення факультативних курсів: “Релігієзнавство”, “Історія української церкви”, “Біблія як пам'ятка світової культури”... поширити досвід викладання предмета “Християнська етика” у I–XI класах, напрацьований у

загальноосвітніх школах Львівської, Тернопільської, Івано-Франківської та Чернівецької областей, для всієї України... вищим навчальним закладам III–IV рівнів акредитації ввести додаткову спеціальність “Викладач релігієзнавства”, “Викладач християнської етики” та ін. [1, 437–438].

Звертає на себе увагу те, що зусилля учасників острозьких конференцій спрямовані на використання консолідуючих можливостей християнської моралі для відродження духовності нації. Попри те, що в конкретних виступах науковців скоріше зустрінеш посилення на православ'я, православну церкву, аніж абстрактну християнську, у зверненнях конференцій йдеться про узагальнювальний предмет “Християнська етика”.

Таким чином, серед значної кількості українських дослідників проблеми морального виховання існує впевненість у необхідності об'єднувати зусилля держави і церкви, школи і церкви у подоланні духовної кризи в суспільстві. Які ж аргументи висувуються на користь такого співробітництва? В основному це посилення на освітні, виховні здобутки церкви в Україні, розгляд церкви як берегині народної моральності, національних виховних традицій. У таких статтях, виступах, на наш погляд, є чимала частка перебільшення, возвеличення, патетики. Ось характерний приклад: “Наші предки все робили з молитвою і з Божою допомогою і виходили переможцями з усіх катаклізмів... За минулі 70 років ми повністю вигнали православне виховання з наших навчальних закладів. В результаті ми маємо дуже багато соціальних проблем: наркоманія, алкоголізм, аморальність, руйнування сім'ї... В сім'ях, де діти виховуються по-православному, панує мир і спокій” [3, 109–111]. Водночас існує і протилежний погляд на роль православної церкви в Україні, який полягає у визначенні її підлеглості

протягом трьохсот років РПЦ. Це призвело до того, що церква та церковні школи фактично стали місцем обрусіння українського народу [1, 208]. Більше того, сучасна УПЦ звинувачується в тому, що й досі продовжує політику русифікації українців. “Єдина церква, яка не тільки перейняла, але й успішно відстоювала традиції київської церкви навіть у найтяжчих умовах іноземного панування, була Українська греко-католицька церква... Але до УГКЦ досі з великою обережністю ставляться на території Східної України” [1, 220]. І все ж таки навіть автор цих рядків свої сподівання на злагоду в суспільстві покладає на досягнення міжконфесійної злагоди, коли б усі церкви відкинули свої вузькоєгоїстичні інтереси та об'єдналися в єдину апостольську церкву. Власне кажучи, педагоги, не очікуючи, коли цей процес церковної консолідації відбудеться, роблять зі свого боку все можливе, використовуючи суто педагогічні засоби, щоб християнська мораль увійшла в життя українських школярів уже сьогодні, щоб школа стала середовищем міжконфесійного компромісу. Йдеться, безумовно, про досвід тих областей України, де викладається предмет “Християнська етика”. На цьому питанні потрібно зупинитися окремо.

Які аргументи висувуються на користь цього предмета? Його прибічники вважають, що відривати етичне вчення від впливу науки, церкви є проти історичного досвіду, бо церква була і є носієм вищих моральних цінностей. При створенні навчальних програм намагалися уникнути конфесійної тенденційності, спираючись на спільні морально-релігійні засади чотирьох традиційних українських церков. (Остаточний варіант погоджено з владиками традиційних релігійних конфесій.)

На противагу схвальній оцінці предмета “Християнська етика”, існують протилежні думки як у церковному, так

і у світському середовищах. Наприклад, Н. І. Качан ставить під сумнів позитивні наслідки такої виховної практики [4, 78–83]. Вона категорично проти того, щоб держава брала під свою опіку Закон Божий у школі, і розцінює такий досвід як спробу священників і батьків усунути від свого прямого обов'язку — відновлення парафіяльного життя з його недільними школами. На думку вченої, такий навчальний досвід, по-перше, не відповідає чинному законодавству, по-друге, навчання є фактично примусовим як для вчителів, так і дітей. За висновками Качан, учителі зобов'язані публічно засвідчувати релігійні почуття у спільних із церквою шкільних акціях; на уроках християнської етики мають бути присутні також діти з родин невіруючих або які належать до інших конфесій чи релігій. На її переконання, потрібно дотримуватися Конституції, яка надає широкі можливості християнам виконувати свій прямий обов'язок — самим створювати систему християнської освіти і виховання.

Цікаво, що учасники багатьох конференцій посилаються на Конституцію, законодавство, виступи Президента України для того, щоб стверджувати абсолютно протилежні думки. Наприклад, один із провідних дослідників проблем сучасного українського виховання О. Вишневський на основі державної освітньої політики обґрунтовує можливість релігійного виховання “шляхом навчання релігії в школі, зокрема, на вимогу батьків”, що відповідало б потребам окремих регіонів та громад [2, 238]. Хоча в цій цитаті не наголошується на обов'язковому вивченні релігії в школі, аналіз концепції Вишневського переконує: система виховання, запропонована вченим, не передбачає будь-яких інших правильних шляхів виховання, аніж обов'яз-

кове християнське виховання школярів України.

Таким чином, сучасна українська педагогічна думка, а з нею і практика перебувають під традиційним впливом християнства. Цей вплив наприкінці ХХ — на початку ХХІ ст. не позначився на появі оригінальних, не знаних досі в Україні педагогічних ідей. Педагогічна думка розвивається в традиційно християнському руслі. Маємо на увазі існування цілої когорти педагогів-науковців, глибоко переконаних у необхідності обов'язкового донесення християнських морально-етичних істин до свідомості дітей у стінах школи. Вони є провідниками загальної світової традиції: християнська культура завжди потребувала поширення через шкільну освіту. Про це свідчить й історія шкільництва в Україні. Звідси й настійливі намагання впровадити релігію в сучасну школу України.



Література

1. *Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції. Статті, доповіді, виступи.* — Острог, 1998. — 444 с.
2. Вишневський О. І., Кобрій О. М., Чепіль М. М. Теоретичні основи педагогіки: Курс лекцій / За ред. О. Вишневського. — Дрогобич: Відродження, 2001. — 268 с.
3. *Матеріали Третьої міжнародної церковно-світської конференції: “Україна на порозі третього тисячоліття: духовність, наука, освіта, культура”. Тези доповідей та повідомлень.* — Львів — Тернопіль: Видавничий відділ Львівської єпархії УПЦ, 1998. — 237 с.
4. *Матеріали церковно-світської конференції “Християнські цінності в освіті і вихованні” // Вісник православної педагогіки.* — 1999. — № 1. — С. 142.
5. *Формування основ християнської моралі в процесі духовного відродження України: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції.* — Книга II. — Острог, 1996. — 225 с.

В. М. ПЕТРИК,
старший викладач Національної академії
Служби безпеки України

АНАЛІЗ ЗАКОНОДАВСТВА ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПАРЛАМЕНТУ В КОНТЕКСТІ ЗАХИСТУ СУСПІЛЬСТВА І ОКРЕМИХ ГРОМАДЯН ВІД ПРОТИПРАВНИХ ДІЯНЬ НОВІТНІХ РЕЛІГІЙНИХ РУХІВ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Проблеми протидії протиправним проявам, котрими супроводжується діяльність новітніх релігійних рухів (далі — неокультів), стали об'єктом уваги не лише національних парламентських, державних і неурядових організацій, а й Європейського парламенту. У квітні 1984 року комітет Європарламенту в справах молоді, культури та спорту представив доповідь **“Про активність деяких новітніх релігійних рухів у країнах Європейської співдружності”** (за ім'ям доповідача отримала назву “доповідь Коттрела”). У ній згадано рухи, що викликали занепокоєння громадськості тими чи іншими діями. І хоча наголошується, що повна свобода релігії та думки є незаперечною цінністю і що Європарламент не має права засуджувати будь-які вірування, релігійні практики, доповідь Коттрела пропонує **тринадцять критеріїв, котрі варто визнати країнам — членам Євросоюзу для визначення меж легітимності релігійної активності** (для нашої держави треба враховувати ці вимоги тому,

що вона претендує на повноправне членство в Євросоюзі).

Згідно з цією доповіддю, неповнолітніх не мають права примушувати до членства в русі та давати урочисті обітниця, котрі б визначали спосіб їхнього життя на тривалу перспективу. Слід надавати певний період для обміркування майбутньої участі у релігійній організації, а після приєднання до неї новонаверненому потрібно надавати можливість контактувати з родиною і друзями. Членів організації, які вже розпочали курс навчання, не мають права примушувати до того, аби його продовжувати. Також мають поважатися такі індивідуальні права, як право залишати організацію; право контактів з довкіллям (персонально або поштою чи телефоном); право на незалежну пораду щодо участі у русі, право у будь-який час звернутися за медичною допомогою.

Коттрел вважає, що нікого не можна примушувати порушувати закони, зокрема збирати гроші для організації жебракуванням чи проституцією, а також

наполягати на виконанні постійних зобов'язань від потенційних рекрутів, наприклад, студентів чи туристів, які завітали до тієї чи іншої країни. Під час рекрутування до організації її назва і принципи повинні бути негайно правдиво повідомлені, а на запит компетентних органів рухи повинні повідомляти адресу чи приблизне місцезнаходження своїх членів. Релігійні рухи повинні страхувати тих, хто перебуває на їхньому утриманні, а на тих, хто на них працює, повинні поширюватися всі закони про соціальне страхування відповідної країни. Якщо особа подорожує за кордоном в інтересах релігійної організації, остання повинна взяти на себе відповідальність за повернення її додому, особливо у разі її захворювання. Якщо рекрутований до організації має дітей, вона повинна зробити все від неї залежне для подальшого навчання цих дітей, уникаючи обставин, що загрожують їхньому добробуту.

Доповідь Коттрела пояснює, що йдеться не про спроби взяти під контроль релігійну активність або індивідуальне право сповідувати ту чи іншу релігію, в ній наголошується на тому, що “коли особа зазнала соціальної або ментальної катастрофи внаслідок втягнення до новітніх релігійних рухів, чи не повинно суспільство допомогти їй? Якщо людину відібрали у її сина, доньки, родини чи друзів, чи можна це ігнорувати? Так само, якщо відібрали їхні гроші та майно, даючи натомість фальшиві обіцянки, чи не потрібно на це реагувати?” [1, с. 31]. У доповіді визначається, що наявні правові межі кожної країни — члена ЄС є достатніми для розв'язання проблем, що виникають навколо новітніх релігійних рухів, проте автор рекомендував створити спеціальні парламентські комісії для дослідження цих проблем. Чотири країни ЄС вже створили такі комісії: Австрія, Бельгія, Німеччина і Франція.

22 грудня 1995 року було оприлюднено доповідь Французької парламентської комісії з проблеми так званих “сект”; 670-сторінкова доповідь Бельгійської парламентської комісії з'явилася у травні 1997 року; Німецької — у червні того ж року. У всіх доповідях міститься спільний висновок: феномен нових культів є дуже складним для визначення; не менш складним виявився підрахунок членів цих організацій. Автори майже одностайні принаймні у п'яти пунктах: наявної інформації про “секти” і “психокульти” недостатньо для того, аби ухвалити якісь остаточні норми чи робити остаточні висновки; деякі групи є цілком безпечними, деякі становлять потенційну небезпеку; уряд повинен дозволити більш ретельно дослідити діяльність деяких новітніх релігійних рухів; потрібна більша відповідальність з боку владних структур за можливі негативні наслідки з боку цих угруповань. Доповідь Бельгійської комісії містила перелік 189 релігійних організацій, і хоча пояснювалось, що сам факт включення до переліку ще не означає, що діяльність організації супроводжується негативними наслідками, але сама поява списку спричинила гострі дебати. Особливо бурхливу реакцію викликало внесення до списку чотирьох католицьких організацій (серед них відоме “Опус Деї”). Доповідь Французької парламентської комісії містила 172 “небезпечних культів”, а також згадувалась одна католицька спільнота, що викликало протести багатьох єпископів.

Обов'язок держави у сфері захисту прав і свобод своїх громадян від негативних виявів з боку певних культів полягає в тому, щоб забезпечити широким верствам населення доступ до інформації про різні релігії, сприяти вільному вибору релігії й утвердженню поваги до інших, а в разі порушення закону — вжити адекватних заходів усупереч тому, якою релігією прикриваються порушники.

Рекомендація Парламентської Асамблеї Ради Європи № 1178 від 5 лютого 1992 року “Про секти і нові релігійні рухи” пропонує для країн — членів Ради Європи внести до базових освітніх програм об’єктивну всебічну інформацію про поширені у світі релігії та про права людини, елементи порівняльного релігієзнавства. Інформація про різні релігійні утворення, їхні особливості та реальну дійсність повинна бути доступна широкому загалу. З цією метою тим державам, котрі ще не ратифікували Європейської Конвенції про захист дітей, рекомендується утворювати незалежні інституції, які б накопичували і поширювали відповідну інформацію, а також ухвалити законодавство, котре б дало змогу реально запровадити цю Конвенцію в життя. Вже наявне законодавство про захист дітей має виконуватись більш послідовно. Вступаючи до того чи іншого культу, люди повинні бути інформовані про те, що вони можуть вийти з них. Нарешті, ті, хто працює в культах, мають бути зареєстровані в органах соціального забезпечення і на них повинні поширюватися всі соціальні гарантії, навіть у тому разі, якщо вони вирішать залишити культ.

Резолюція Європарламенту від 29 лютого 1996 року ще раз підтверджує беззастережність визнання свободи совісті та релігії як фундаментальних свобод, зосереджує увагу держав — членів Ради Європи на певних елементах діяльності “асоціацій, котрі називають сектами”. Оскільки ці асоціації діють всередині Європейського Союзу, вони можуть розраховувати на захист своїх свобод та індивідуальних свобод своїх членів. Проте, враховуючи, що деякі з них пригнічують особистість, порушують права людини і національне законодавство, культивують расистську ідеологію, практикують фінансові зловживання та ухиляння від сплати податків, вживають наркотики тощо, Європарламент був

змушений ще раз повернутись до цієї проблеми. У зв’язку з цим державам-учасникам рекомендовано ефективно застосовувати чинне законодавство проти зловживань у релігійній сфері, забезпечити такі законодавчі — адміністративні, фіскальні, карні — заходи, котрі б виявилися достатніми для попередження незаконної діяльності “сект”. Урядам пропонується утримуватись від автоматичного надання статусу релігійних організацій і навіть передбачити можливість переглянути статус тих “сект”, що користуються з кримінальною метою правовими перевагами, наданими релігійним організаціям. Держави-учасниці запрошуються до більш інтенсивного обміну інформацією між собою із “сектантської” проблематики, а також до більшої пильності, аби субсидії Європейського співтовариства не були використані для незаконної сектантської діяльності.

Парламентська Асамблея Ради Європи прийняла Рекомендацію №1412 (1999) “Протиправні дії сект”, де висловлюється занепокоєння стосовно діяльності неокультів незалежно від того, називаються вони релігійними, езотеричними чи спіритуальними. У цьому документі виявляється крайня необхідність пересвідчитись, чи відповідають дії представників неокультів, незалежно від їх походження, принципам демократичного суспільства. Тому вкрай важливо мати достовірну інформацію про ці групи та поширювати її серед широкої громадськості з тим, щоб зацікавлені особи та організації змогли надати свої коментарі з приводу об’єктивності згаданої інформації. Рекомендація наголошує на необхідності внести до навчальних програм, зокрема для підлітків, спеціальні відомості про історію окремих віровчень та філософські погляди їх представників. Надається велика увага захисту найбільш вразливих груп населення, зокрема дітей, які є членами неокультів.

Передбачається вживання рішучих заходів щодо відстоювання їх прав у разі поганого ставлення, гвалтування, існування розгорнутої системи заборон, індокринатії через “промивання мозків”, заборони відвідувати школу та вчинення дій, що заважають соціальним службам здійснювати відповідний нагляд.

Парламентська Асамблея Ради Європи закликає уряди держав-учасниць у разі необхідності створювати та підтримувати незалежні загальнонаціональні та регіональні інформаційні центри для неокультів, а також вносити відомості про історію окремих віровчень та філософські погляди їх представників до навчальних програм загальноосвітніх шкіл. До того ж необхідно застосовувати відповідні заходи, передбачені кримінальним та цивільним законодавством певної країни, щодо неправомірних дій, вчинених від імені неокультів, гарантувати суворе дотримання законодавства про обов'язкове відвідування школи дітьми та втручання відповідних органів у разі їх недотримання. У разі необхідності вжити заходів щодо створення неурядових організацій жертв або родин жертв неокультів, особливо у країнах Центральної та Східної Європи (зокрема в Україні. — *Прим. авт.*).

Крім того, Асамблея рекомендує Комітету Міністрів у разі необхідності вживати заходів щодо створення інформаційних центрів для вивчення діяльності неокультів у країнах Центральної та Східної Європи (зокрема в Україні. — *Прим. авт.*) у межах програм допомоги цим країнам. Також передбачається створення Європейського Центру спостереження за діяльністю неокультів з метою

полегшення обміну інформацією між національними центрами [2, с. 25–26].

19 вересня 2001 року Кабінет Міністрів Ради Європи ухвалив *Рішення № 9220 (засідання 765) щодо Рекомендації Асамблеї Ради Європи № 1412 (1999) “Протиправні дії сект”*, у якому містяться положення з упровадження Рекомендації. У цьому документі зазначається, що Кабінет Міністрів погоджується сконцентрувати увагу на діяльності неокультів незалежно від їх релігійного, езотеричного чи спіритуального характеру, зокрема, із заявою Асамблеї до урядів країн-учасниць про заходи впливу, які необхідно активніше застосовувати щодо протиправних дій цих організацій, використовуючи чинні положення національного кримінального або цивільного законодавства. Головною метою Рекомендації та Рішення є захист людської гідності, особливо найбільш незахищених осіб, зокрема дітей членів релігійних, езотеричних чи спіритуальних організацій. У зв'язку з цим приділяється велика увага інформуванню громадськості з приводу всіх аспектів функціонування зазначених об'єднань [3, с. 11–12].



Література

1. Проблема новітніх рухів в Європарламенті // Людина і світ. — 1998. — № 8.
2. Рекомендація Парламентської Асамблеї Ради Європи “Протиправні дії сект” // Людина і світ. — 1999. — № 9.
3. Бондік А. А. Законодавство держав Європи щодо діяльності деструктивних культів. Методичний посібник. — Дніпропетровськ: Вид-во Юридичної академії МВС України, 2003.

Т. А. ФЕДОРОВА,

соискатель ученой степени

канд. филос. наук

Восточно-Украинского Национального

Университета им В. Даля, преподаватель кафедры

гуманитарных наук Краснодонского филиала МАУП

РЕНЕССАНС ХРИСТИАНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ В НАЦИОНАЛЬНОМ САМОСОЗНАНИИ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Проблема человека всегда стояла в центре философских исследований. Последняя доминирует в философских исследованиях и сегодня. Объясняя устойчивый интерес к проблеме человека, исследователи отмечают ряд социальных и теоретических предпосылок, обусловивших этот феномен. Все это характеризует сегодняшнюю ситуацию в мире и соответственно объясняет доминирование антропологической проблематики в философских исследованиях.

Общее, что объединяет различные течения религиозной философии, — это осмысление всех проблем через основополагающее учение о Боге как совершенном бытии, чья свободная воля является определяющей во всем.

В первой половине XX века получили развитие идеи персонализма, у истоков которого стояли Николай Бердяев (1874–1948), Эммануэль Муньё (1905–1950), Ральф Флюэллинг (1871–1960). Личность и ее опыт персоналисты считают единственной реальностью. Общение людей, связь их с себе подобными — неотъемлемая составляющая человеческого бытия. Лич-

ность как свободный дух — единственный субъект истории и носитель культуры. Поэтому личность должна быть свободна от неограниченной власти общества и государства. Для этого, по мнению французского персоналиста Э. Муньё, личность должна сломать контакт со средой, сосредоточиться на себе. Деятельный волевой индивид противопоставляется им массе, толпе. Куда должен он направить свою волю? Земное существование персоналисты считают “неподлинным”, ибо все внешнее, чем обладал человек на земле, уходит от него в час смерти. Подлинным является только то, что остается в этот час, — его внутренний мир. Поэтому способом самоутверждения личности является ее духовное самосовершенствование. Христианство стало той духовной силой, которая определяла ценностные ориентации и регулятивные принципы жизни. Объединение таких людей, приоритетом которых является духовная природа и нравственная чистота, приведет к созданию современной украинской нации на базе христианской культуры.

Основным условием христианской культуры является сфера сакрального духовно-чувственного пребывания в бытии-знании. Христианство глубоко проработало и реализовало в процессе исторического развития основные формы сверхразумного бытия-знания. Духовная культура народа определяется тем, живет ли он духовным опытом или нет: если живет, то в лице большинства, или меньшинства, или отдельных исключительных индивидуумов.

При верном понимании национализма религиозное чувство и национальное чувство не отрываются одно от другого и не противостоят друг другу, но образуют некое жизненное единство, из которого вырастает национальная культура.

Культура возникает как производная двух взаимокоррелирующих величин: постоянной сущностной — Духа, и переменной — системы форм Его духовно-материального выражения на конкретном этапе развития человечества в данной этногеографической среде. Таким образом, сущность культуры и всех ее составляющих определяется Духом, а самобытность и своеобразие конкретных культур — вторым переменным этно-социоисторическим фактором.

На протяжении более чем тысячелетия церковно-христианское учение было мерилom истинного и ложного, правильного и неправильного.

На рубеже VIII–IX в. в результате продолжительного процесса политической, экономической и этнокультурной консолидации восточнославянских племен возникла Киевская Русь.

С целью укрепления Киевской Руси кн. Владимир осуществил ряд религиозных реформ. Вначале он хотел поднять авторитет языческих богов и для этого построил в Киеве новое святилище-пантеон всех славянских богов. Однако, поняв, что язычество отжило свое, Владимир покончил с ним. В 988 году в Киевской Руси официальной государ-

ственной религией становится христианство (в его византийско-православном варианте). Киево-русской философской мысли предшествовал период мифологии и эпоса, где в основных чертах уже сложилась своеобразная украинская ментальность, которая имела антеистический экзистенциально-кордоцентрический характер. Прежде всего это проявилось в особом понимании окружающего мира, природы. Она для наших предков была не просто сферой существования. Осознавая себя особым в природе существом, человек в то же время чувствовал свою неразрывность с ней и в себе самом. Познание мира, с точки зрения философов Киевской Руси, происходит на чувственном уровне и закрепляется в символах, поэтических олицетворениях сил добра и зла. Но за этой истиной сокровенный, божественный смысл еще только угадывается. Он раскрывается лишь святым и апостолам через особое состояние духа, сосредоточенное изучение Священного Писания, в котором содержится откровение, благодать Божья.

Органом понимания, просвещения для мыслителей Киевской Руси является сердце, в котором сходятся воедино мысль, воля и вера. Так, в “Слове о Законе и благодати” митрополит Илларион пишет, что в сердце князя Владимира “засиял разум”, когда он решил ввести на Руси христианство.

Искусство, наука, религия, философия принадлежат к миру культуры. Все это — разновидности одного и того же откровения. Каждая из них имеет свои глубинно-стилистические категории, сообразно с которыми происходит постепенное символическое раскрытие захватывающей нас тайны, тайны, которой живет человечество.

Современный христианин невольно оказывается живущим в некоей особой цивилизованной среде, отличной от собственно христианской культуры; в си-

туации, близкой к той, в которой жили христиане первых двух веков христианства.

Религиозный опыт отличается в основном внутренней напряженностью, разрешение которой представляется крайне проблематичным в реальной жизни. Христианство, несущее в себе поистине суть религиозности, делает упор на эту бесконечность религиозной установки.

В основе культуры лежит постоянное взаимодействие обобщающих тенденций и форм — с тенденциями и формами, направленными на самовыражение человека в его неповторимости. Эти тенденции нераздельны и неслиянны. Нельзя выразить себя, не обращаясь к обществу, не пользуясь его опытом и его языком, т. е. не отвлекаясь от себя в собственной неповторимости, как нельзя построить общество, которое бы не состояло из индивидов, другими словами, не выражало бы себя через отдельных людей и существовало бы как целое вне образующих его личностей.

Категорическими императивами для христианской православной культуры являются и остаются основополагающие, глубинные и главные понятия духовного бытия человечества — солидарность и вера, любовь и ненависть, самоотверженность и подвиг, потребность в деятельности и потребность в самоуглублённом созерцании. Они рождаются в тех глубинах сознания, где сливаются воедино радость и страсть, знание и переживание, сознательное воздействие на действительность. В контексте исторического бытия человечества такие слагаемые сложились в православной христианской культуре.

Верный исход в том, чтобы принять мир вследствие принятия Христа и на этом построить христианскую культуру, чтобы, исходя из духа Христова, благословить, осмыслить и творчески преобразить мир; не осудить его внешне есте-

ственный строй и закон и не обессилить его душевную мощь, но одолеть все это, преобразить и прекрасно оформить — любовью, волею, трудом, творчеством и вдохновением, это и есть идея православного христианства.

Православие ищет возможность объективного, сущностного приобщения человеческой природы к божественной (учение Афанасия Александрийского об “обожении”, определившее стиль православной мистики). Основная теоретическая проблема православия — онтологическое соотношение человеческой и божественной природы в Богочеловеке.

В православии гораздо непосредственнее и интенсивнее выразилось характерное для христианского мышления вообще утверждение адекватного раскрытия абсолюта через его вещественные проявления.

Вся религиозная жизнь — это путь бесчисленных исканий, сопровождаемый стремлением подойти как можно ближе к божественной тайне.

Поэтому в религиозной философии православия важную роль играет представление об обожествлённой материи, которое происходит через “усвоение” божественного эйдоса; причем, в отличие от неоплатонизма, православие учит о сущностном “взаимопроникновении” этих двух начал. Полярность человеческого бытия, его свободный выбор “верха” или “низа”, веры или безверия, вечная борьба и соединение “инь” и “янь”, потенция и ее осуществление, присутствие в мире трагического и комического начала, вечной тайны и попытки ее разгадать — все это создает проблемное поле в культуре, благодаря которому нагнетаются те предельные напряжения, помогающие человеку высекать искры духовного огня, поддерживать очаг в доме и своей душе.

Стремительный взлет научно-технического прогресса ушедшего столетия

поставил последнюю точку в христианской культуре, полностью разведя все сферы культуры с религией и отнеся последнюю в разряд дремучих предрассудков. Речь идет именно о культуре как некоем целостном образовании, органично включающем в себя все сферы духовно-материального производства и бытия. На сегодня из этой целостности в какой-то мере живой остается только религия, переживающая, тем не менее, последнюю стадию формализма, окостенения и медленного затухания. Религия (лат. благочестие, святость, связь) — исторически, социально и психологически обусловленный тип мировоззрения, в основе которого лежит признание существования наряду с земным, природным и социальным бытием потустороннего мира, который является высшим по своему значению для живущих людей не только потому, что определяет их индивидуальное земное существование, но и в силу того, что в этом вечном высшем бытии будут в итоге решены все земные проблемы.

Религия, буквально означающая “связь” — означает связь между людьми, связь человека с мирозданием, с Творцом. Истинная вера, братская любовь, душевное тепло, мистический свет, животворившие некогда Церковь Христову, покидают ее. А человечество активно реализует завет Ницше по “переоценке всех ценностей”, и особенно христианских. Формы и способы некоего оживления религиозности и околоцерковной деятельности в независимой Украине, носящей нередко характер маньеристской экзальтации, несоответствующего духу времени неопифейского ригоризма, а иногда и чисто коммерческого и политического расчета, только свидетельствует об искусственности этого процесса.

Формообразования, которые содержат сознания, заключают в себе также

моменты самости и представляют бога как самосознание. Дух, знающий себя самого, в религии непосредственно есть его собственное чистое самосознание.

Характерные для украинского национального самосознания идеи антеизма (органического единства человека с родной природой) очень актуальны в духовной сфере. Кордоцентризм — основной признак украинского национального самосознания. Своеобразную концепцию, получившую название “философия сердца”, развил Памфил Данилович Юркевич (1827–1874). Идея кордоцентризма лежит и в основе философии Пантелеймона Александровича Кулиша (1819–1897). “Внутренний мир” в его концепции — это сокровенная сущность, явленная в сердце. Этот человек, его чувства, ценности и смысл жизни неразрывно связан с родной природой, языком и Родиной. Отступления от родной культуры, отказ от национальной принадлежности даже в малом, даже с самыми добрыми намерениями, неизбежно приведет к утрате духовности.

Национальная идея — это наш национальный идеал, в известном смысле то же, что для США “американская мечта”. Национальная идея — это то, что объединяет, сплачивает народ на ключевых, переломных этапах его развития, когда люди объединяются во имя достижения большой цели. Известный русский философ Иван Ильин доказывал, что без идеала в тяжелые времена народу будет трудно. Повышение авторитета и распространение национальной идеи крайне необходимы для возрождения духовности и подвижничества, веры, трудолюбия. Христианская мораль, христианская православная религия — неотъемлемая часть нашей национальной идеи.

Наш национальный идеал, основанный на лучших традициях православ-

ной христианской культуры, предусматривает, наряду с духовным возрождением, решение экономических, социально-политических, демографических, духовных, экологических и иных проблем общества.

Дефицит или полное отсутствие патриотизма у многих видных политических деятелей, ученых, дипломатов, бизнесменов нанесли Украине в период становления государственности неисчислимый урон. В настоящее время патриотизм, воплотившийся в практику, крайне необходим для решения широкого спектра задач обновления Украины — экономических, социально-политических, духовно-нравственных.

Характерные особенности упадка духовной культуры — вторжение бизнеса в сферу культуры и превращения духовных ценностей в товар, тоталитарное использование на государственном уровне средств культуры против нее самой (пропаганда антигуманистического искусства, подмена высоких культурных ценностей суррогатами “массовой культуры”). Путь к возрождению высокой духовности мучительный и во многом трагичный. Он таит в себе опасность преждевременной и упрощенно понятой “теургии”, формальное подчинение религиозному обряду, что подобно отправлению культа, совершаемого без молитвы. Духовная жизнь человека, его религиозность должна просвечиваться изнутри, быть имманентной.

С утратой высокой духовности, характерной для украинской нации, создавалась угроза превращения Украины в полуколонию. Не секрет, что идеологи Западной Европы стремятся обратить Украину в католичество, призывая к свободе совести. Создание многочисленных сект, общин имеет негативные последствия, попав на благодатную почву периода антицивилизации в условиях становления государственности Украины. Перед лицом религиозного

разброда наши соотечественники должны сплотиться в духе лучших христианских православных традиций.

Периоды упадка в духовном мире неизбежно сменялись периодами подъема. Подобное движение вверх, по-видимому, предстоит пережить и нам, поскольку трудно себе представить что-либо ниже того “низа”, в котором пребывает сегодня духовная культура.

Христианская философия предлагает целостный взгляд на историю как на процесс, в котором “сакральное” и “мирское” соединены нерасторжимыми связями, а культурное развитие человечества подчинено реализации во времени высших ценностей — истины, красоты и блага.

В религии откровение совершается, напротив, в виде представления, оно обретает конкретность, объективность, выступающие в мифической форме и выходящие за рамки мира природы и духа. Этот дуализм, который уже религиозная практика стремится устранить на своих высших ступенях, окончательно разрешается в философии: Абсолют проявляется здесь в форме мысли, в которой примиряются видимость и сущность, идеальность и реальность, благодаря чему он выступает таким, каков он есть — вечным Разумом, наполняющим жизнью все формы действительного и соединяющим их в себе.

На протяжении всего двадцатого столетия христианская православная культура всеми силами сопротивляется технической цивилизации как чуждой ей по духу. Высокая духовная культура не хочет превращать человека в красивое ухоженное животное — это путь вниз. Путь культурного развития человека — путь ввысь, оправдание вертикального прямохождения. Современная ситуация в мире диктует необходимость переосмысления ценностных приоритетов, с которыми человек подходит к достижению исторического прошлого и

современности. Обнаружив совокупность глобальных проблем, человечество находится в поиске путей борьбы за выживание и потому должно искать ценностные ориентиры, приемлемые для всех людей планеты. Жизнь человеческого рода, свободное самосовершенствование человека, мир культуры немислимы без истины, красоты и блага. Эти категорические императивы определяют видение культурно-исторической традиции, того, что обладает универсальной значимостью и аккумулировано в христианской православной культуре.

В безбрежном потоке разлагающей народ порнографии, неоглядном море детективщины и мелодраматического мещанства необходимо возродить христианскую православную культуру, дать молодежи правильный ориентир на честь и нравственность, национальную

гордость и достоинство, творческое следование которым — оптимальная дорога в будущее Украины, и, вне всякого сомнения, эта дорога ведет нас к Храму и постижению православной культуры.



Література

1. Банфи А. Философия искусства. — М.: Искусство, 1989 — С. 87, 273, 343, 349, 215.
2. Белова Т. Н. Введение в философию. — К., 1998.
3. Бычков В. В. По поводу двухтысячелетия христианской культуры. Эстетический ракурс.
4. Гегель. Эстетика. — М.: — Искусство, 1973. — С. 111.
5. Ерышев А. А. Религиоведение. — К., 2001
6. И. Ильин Родина. Русская философия. Православная культура. — М., 1992. — С. 77, 87.
7. Історія української та зарубіжної культури. — К.: Знання-Прес, 2002.
8. Лобас В. Х. Українська і зарубіжна культури. — К., 2000.
9. Пустовит А. В. История европейской культуры. — К., 2002.

С. В. МАРКОВА,

канд. іст. наук., заступник директора з науково-методичної роботи Хмельницького інституту МАУП

СИНТЕЗ НАУКИ, РЕЛІГІЇ, КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ У ПЛАНІ ДУХОВНОГО ЗРОСТАННЯ ЛЮДИНИ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Складний взаємозв'язок науки, релігії та культури має принципове й важливе значення для розвитку суспільства, духовного зростання і визначення мети і сенсу життя людини.

Звичайно, ця тема складна й глибока сама по собі; досить важко у межах одного виступу визначити всі сторони та грані, які споріднюють культуру, релігію й освіту невидимими узами.

Нині українська нація перебуває, як свідомо, так і підсвідомо, у пошуках тих духовних орієнтирів, які могли б зняти соціально-психологічну напругу в суспільстві. Ми пам'ятаємо, що релігія як особлива структурно-організована система діяльності людей, за певних історичних умов виконувала роль провідного чинника інтеграції та стабілізації, збереження і зміцнення наявних соціальних систем, консолідації та централізації державно-політичних режимів, формування і збереження етноконфесійних спільностей людей, етногенезу тощо. Зміст релігії ніколи не був і не може бути незалежним від соціальної практики, повсякденних реалій людського буття.

Відома істина, яка довго спростовувалася, все ж очевидна — наука не може повноцінно існувати без віри і духовності, ад-

же в такому разі вона стане не творчою, а руйнівною, небезпечною для людства силою. У контексті християнської думки усі зовнішні науки в ідеалі є своєрідними щаблями сходження людини до Бога. Цілковито задіяні в процес єднання людини з Богом, який за визначенням християнської теології є любов'ю, всі науки, таким чином, осягаються як засоби любові людини до Бога. Отже, наукове ставлення до світу видається прийнятним для християнина тільки тоді, коли воно існує в контексті любові до Бога і до ближнього. Поза єднанням людини з Богом і з усім творінням у Ньому наука і техніка втрачають будь-який сенс.

З іншого боку, православна Церква ніколи не заперечувала науку, до речі, і наукові дослідження не суперечать Біблії, а навпаки, підтверджують її істинність. Якщо наука відповідає на запитання “як?”, визначаючи і досліджуючи природу явищ, то релігія відповідає на запитання “чому?”, пояснюючи зміст та мету життя людини. Не з'єднавши ці дві основи життя, ми, звичайно, не зрозуміємо ані мети життя людини, ані не визначимо його сенсу і, як наслідок, не збагнемо мети знань, і в такому разі саме життя втратить сенс, буде абсурдом.

Починаючи з історії Нового часу (особливо це стосується епохи Просвітництва), науково-технічні досягнення та філософська думка розглядалися і продовжують розглядатися до сьогодні не тільки як необхідний, а і як єдиний засіб, спроможний відкрити людині зміст та необхідність життя, на противагу релігії як давній традиції, що нібито підтримує певну моральну атмосферу у певній частині суспільства. Релігію, особливо у тоталітарні часи, репрезентували з високих трибун як антинауковий, відірваний від нагальних проблем життя світогляд, що заводить людину в ілюзорний світ мрій. Така державна позиція, а це стосується і розвинутих країн світу, призводить до того, що на фоні швидкого науково-технічного прогресу та досягнення високого рівня життя все більше людей відчувають розчарування у житті, втрачають його зміст тощо. Здавалося б, парадоксальне явище! Куди ж тоді веде цивілізація людину, “звільняючи” від релігії та моралі?

Саме тому потрібно сьогодні відродити колишню гармонію і взаємозв'язок між релігійним, філософським та науковим баченням світу.

Так, наука, йдучи вперед, підтверджує істинність Книги Книг — Біблії. У 1973 році на Міжнародному конгресі на честь 500-річчя Коперника був прийнятий Космологічний антропний принцип, згідно з яким життя на землі могло виникнути лише за умови початкового існування розуму — Логоса. Згадаймо слова Ап. Іоана Богослова — “Спочатку було Слово...”

Розглядаючи і досліджуючи людину, проводячи аналогії з природою, сьогодні деякі вчені науково доводять факт створення людини за образом та подобою Божою, про що ми вже давно могли прочитати у Св. Письмі, бо лише в людині з'єднані воєдино творча ідея і матерія.

Вінцем і вершиною Божого творіння людина є ще й тому, що має не лише ро-

зум, а й вільну волю — тобто можливість вільно самовизначитися у всесвіті. І знову в основі основ стають моральні критерії, викладені ще у 10 заповідях Божих, відомих усім нам, але разом з тим таких складних для кожного: порядність, любов до Бога і до ближнього. Адже лише за умови високої моральності людина може спрямувати свою волю у правильне русло, на користь як самій собі, так і оточенню.

Таким чином, людина, яка прагне духовного зростання, може у самопізнанні, на власному досвіді переконатися у силі знань, що втілюються в мудрості, добрі і любові.

Невіруюча, морально занедбана людина не зможе, не змінивши себе, бути корисною для суспільства, як би високо не сягав її інтелектуальний потенціал. І знову-таки, тут релігія переплітається з наукою, адже сам процес зміни відбувається в людині не лише силою волі і розуму людського — віруючій людині допомагає і Божа благодать, яку дав Господь людству за заслуги Господа Ісуса Христа, Сина Божого. Це є потенційна можливість для кожної людини нескінченно удосконалюватися, все ближче і ближче підходячи до самого Бога; а Св. Євангеліє не ставить меж удосконалення людини, закликаючи до Божого подіб'я: “Будьте досконалі, як Отець Небесний досконалим є”.

Нещодавно я зустрілася з цікавою публікацією, де знову-таки досліджується реальність духовного світу очима вченого, за найновішими дослідженнями: “Увесь Всесвіт складається не тільки із зірок, планет, туманностей, а й з інших субстанцій. Це духовні субстанції, які існують у вигляді хвилі, причому ця хвиля суворо організована. Вона організована ще чіткіше, ніж фізичний світ, і її хвильова функція визначає всю його структуру. Таким чином, наукою доведено існування Творящих Сил Всесвіту, від яких залежить весь матеріальний світ”.

Ученими навіть створено прилади, що дозволяють фіксувати ці електромагнітні хвилі-матриці і, як не дивно, а кількість цих матриць з негативним зарядом з року в рік збільшується на землі. Ці матриці можуть вселитися в людину, яка в певних умовах створює нібито вакуум і притягує до себе ці частинки... Ось і наукове доведення існування духів зла, або ж, простіше, бісів, які вселяються в духовно занедбаних людей, керуючи їх життям...

Відомо також, що, за дослідженнями вчених, простір очищується від цих негативних частинок там, де є храми, де чути навіть дзвін.

Не так давно ми змогли ознайомитися з новими статтями вчених-біологів, звідки дізналися, що російському біологу П. Гаряєву вдалося дослідним шляхом підтвердити вчення Святого Письма про Божественне походження Всесвіту. Його відкриття в галузі генетики вивели біологію на нові шляхи розвитку, органічно пов'язали її з релігією, філософією, богослов'ям. Він пише про мудрість клітини, про те, що мудрість її від Творця, про те, що хромосоми генерують лазерне світло і лазерні структури спрямовані у Всесвіт, до Бога. Згідно із його вченням, людина може багато чого навчитися у клітини, почерпнути її мудрість та виховувати себе по-новому, відповідно до нових знань.

Близькі ідеї ми можемо побачити і у російського біолога А. Любіщева в його роботі (1925 р.) "О природе наследственных факторов". Він пише: "Гени не є ні живими істотами, ані шматками хромосоми, ні молекулами, ні радикалами, ні фізичною структурою, ні силою, що викликається матеріальним носієм; але ми повинні визнати ген як матеріальну і потенційну субстанцію". І далі: "... гени у генотипі створюють не мозаїку, а органічну гармонійну єдність, подібну до хору. Гени — це оркестр, хор".

Ідеї російських біологів Гурвіча, Любіщева, Беклемішева — потужний інтелектуальний рух, досягнення, що багато випередило свій час. Суть їх думок полягає у тріаді:

1. Гени дуалістичні — вони і речовина, і поле одночасно.

2. Польові елементи хромосом помічають простір-час організму і тим самим керують розвитком біосистем.

3. Гени мають естетично-образну, регулятивну функції.

Тож можливе припущення про джерело інформації, що посилається в ДНК, за якою хромосоми знаходять образ майбутнього організму.

Підкреслимо ще, що кожна жива істота будується за заздалегідь заданою хвильовою голограмою. Це й дало змогу вченим розробити цілу теорію... Цим, можливо, й довести існування життя на Землі. Адже тоді ще не існувало ДНК з закладеною в неї інформацією. Тому хтось мусив спрямувати хвильові голограми, які примусили молекули рухатися й збиратися в білки, а ті — складатися в організми.

Отже, ми приходимо до ідеї якогось вищого, могутнього розуму польової форми, основою якого є вакуум. Саме з вакууму походять хвилі, що несуть усьому живому генетичну інформацію та енергію для розвитку.

Можна збагнути значення церковної культури як специфічного засобу організації і розвитку людського життя і діяльності за законом Божим. Православна культура, а точніше, Православний спосіб життя, у тісній співпраці з наукою характеризує вже певні особливості поведінки людини у всіх сферах як праці, так і політики, мистецтва і повсякденного побуту. Православна культура допомагає людині духовно розвиватися, духовно зростати, іншими словами — перетворюватися, заново народжуватися.

Саме тому необхідно сьогодні відроджувати церковну культуру, ведучи

духовно-просвітницьку роботу як у школі, так і у ВНЗ, ознайомлюючи студентів з Біблією, з церковними традиціями, духовною музикою та співом. Ще у школі релігієзнавство допоможе учням краще вивчити і засвоїти історію та культуру, адекватно зрозуміти прояви людського духу, визнати пріоритет релігії у формуванні уявлень про загальне, без чого не можна досягнути конкретне і часткове.

Звідси випливає, з одного боку, визнання виняткового значення релігієзнавства для започаткування світогляду як такого, а отже — розбудови підвалин початкової культури, а з другого — значущість релігієзнавчих знань для осмислення і розуміння багатьох нагальних проблем культури і сучасного життя.

Знання про релігію — це також своєрідний засіб здобуття свободи над власним духом, вони допомагають людині самовизначитися у розв'язанні складних проблем буття. Слід зазначити, що саме після запровадження християнства людина вперше на європейському континенті почала розуміти, у чому полягає її покликання як людини.

Релігія краще, глибше й аргументованіше визначає не лише відмінні, а й спільні точки у богословських і світських тлумаченнях гуманізму, розбудови загальнолюдських підвалин суспільно-політичного життя тощо.

І лише так, поступово, елементи церковної культури у тісній співпраці з наукою можуть змінити духовний рівень

суспільства, і лише тоді можна буде говорити про економічний прогрес. Лише православна культура, борючись з розвратом і насильством, утверджуючи мир і любов, допоможе зберегти сучасну цивілізацію від саморуйнування та відродити духовні цінності.

Це лише деякі проблеми, котрі засвідчують, що сьогодні як ніколи наука, техніка, філософія, освіта та релігія стикаються так близько, що виникла необхідність синтезувати набуті знання і досвід на користь майбутній людині.



Література

1. Дулуман Є. К. Релігія як соціально-історичний феномен. — К., 1974.
2. Сорокин П. Социокультурная динамика и религия. Кризисы нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992.
3. Гордиенко Н. С. Современная православная церковь. — Л., 1986.
4. Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий. Истоки, сущность, влияние на молодёжь. — М., 1983.
5. Історія релігії на Україні: Навч. посіб. / За ред. А.М. Колодного, П.Л. Яроцького. — К., 1999.
6. Харитин М. В. Історія підпорядкування Української православної церкви Московському патріархату. — К., 1995.
7. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. — М., 1989.
8. Подольська Є. А., Лихвар В. Д., Іванова К. А. . Культурологія: Навч. посібник. — К.: Центр навчальної літератури, 2003. — 288 с.
9. Українська та зарубіжна культура: Навч. посіб. / М.М. Закович, І. А. Зязюн, О.М. Семашко та ін.; За ред. М.М. Заковича. — 2-ге вид., випр. — К.: Т-во "Знання", КОО, 2001. — 550 с. — (Вища освіта XXI століття).
10. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. — К.: "Пролог", 2003. — 416 с.

О. А. АНУФРІЄНКО,

директор Краснодонської філії МАУП,
д-р філос. в галузі освіти, магістр права

ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ ЮРИСТА ЗАСОБАМИ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Політична культура юриста — це складний соціально-культурний феномен, в якому поєднується політична наука з конкретними політико-правовими діями на основі духовної, моральної, правової та інших видів культури.

Формування політичної культури юриста неможливо відокремити від філософських детермінант політичної культури юриста; на нашу думку, це політична свідомість юриста і культура політико-правової поведінки юриста.

Отже, для розв'язання вищезгаданої проблеми достатньо визначити шляхи формування цих філософсько-правових понять.

Ми вважаємо, що вирішальне значення в процесі формування політичної культури юриста належить духовній культурі.

З точки зору Н. Хамітова, духовна культура — частина культури, до складу якої входить мистецтво, релігія, філософія. В межах марксистської традиції духовна культура — надбудова і відображення матеріальної культури: вона має лише відносну самостійність.

Учений стверджує, що в сучасній українській філософії, зокрема в аспекті екзистенційної антропології, ставиться проблема духовної культури особис-

тості — культури самоактуалізації, творчого зростання та пізнання світу [1, с. 179].

На нашу думку, засобами духовної культури, які безпосередньо впливають на формування політичної свідомості юриста і культуру його політико-правової поведінки, є збагачення юристів гуманістичним світоглядом, осмислення законів духовного світу, розвиток особистої духовної сутності, поповнення позитивних законів духовним смислом, виконання юристами духовної місії; запобігання духовним потрясінням, піднесення пріоритету духовного над матеріальним.

Важливим засобом духовної культури, який відтворює політичну свідомість юриста, є збагачення особистості юриста гуманістичним світоглядом.

На думку В. Шинкарука, гуманізм (від лат. *humanus* — людський, людяний) — система світоглядних орієнтацій, центром котрих є людина, її самість, високе призначення та право на вільну самореалізацію [1, с. 134].

Гадаємо, що формування гуманістичного світогляду має починатися з сімейного та релігійного виховання в дитинстві з подальшим формуванням розуму в освітніх закладах. На формуван-

ня гуманістичного світогляду юриста впродовж усього життя впливають система освіти, церква, держава, партії, засоби масової комунікації, армія, громадянське і політичне життя, бізнес.

Під впливом гуманістичного світогляду у юриста формується політична свідомість, яка позитивно впливає на його професійну діяльність, поведінку, усвідомлення стану правопорядку в Україні. Політична культура, сформована за допомогою гуманістичного світогляду, допомагає юристу виробити власну правову позицію, удосконалити кваліфікацію, відчувати своє призначення в суспільстві при вирішенні політично-правових питань.

Тільки гуманістична політична свідомість дозволяє формувати нову особу українського юриста, для якого духовність і людяність є підґрунтям правової діяльності.

Осмислення юристом законів духовного світу дозволяє йому формувати політичну культуру, в основі якої лежать високі духовні цінності, з'ясовує смисл життя на землі.

У християнській антропології дух є виразом вищого моральнісного спрямування людського буття до Бога, а головними духовними цінностями виступають екзистенціали “віра, надія, любов”.

Існує різниця між законами духовного світу і духовним надбанням людства, причому безумовно друге є результатом першого — його осмислити легше. Осмислення законів духовного світу потребує розуміння і спеціальних знань.

Новий етап духовного відродження України сприяє осмисленню юристами власної духовної сутності, що формує гідний рівень політичної свідомості юриста і культури його політико-правової поведінки.

Х. Гуцирієв вважає, що, формуючи власну духовну сутність, юрист усвідомлює, що тільки духовні критерії визначають його як захисника народу, оскільки

ки феномен духовного життя є сутністю людини, а духовність — це якість, яка її характеризує [2, с. 76–77].

На нашу думку, ефективність діяльності юриста у сфері політичного життя зумовлюється передусім духовними чинниками, постійним пізнанням самого себе, безперервним розвитком духовних засад службової діяльності.

Юрист спроможний долати зло, яке виникає в межах його політико-правової діяльності, якщо він повсякденно дбає про власне духовне здоров'я. Можна стверджувати, що юридичні закони є частиною духовних норм, тому в них відображені духовні засади.

Отже, одним із засобів духовної культури, який впливає на формування політико-правової поведінки юриста, є наповнення позитивних законів духовним смислом.

Юридичні (позитивні) закони містять деяку матеріалізовану духовність; це духовне багатство народу, закріплене юридично, за допомогою якого відбувається виховання громадян.

В. Нестеренко вважає, що об'єктивно-духовне безпосередньо не пов'язане, а суб'єктивно-духовне пов'язане з людиною [3, с. 97]. Учений має на увазі в першому випадку абсолютно духовні, у другому — позитивні закони.

Не можна виключити можливість бездіяльності духовності, якщо вона не врегульована силовими факторами, юридичними законами.

Юрист повинен пізнати духовний смисл закону, зробити його аналіз, після чого професійно застосувати сприйняте в політико-правовій діяльності. Тільки за таких умов можливе якісне політико-правове виховання громадян.

Розглянемо наступний важливий засіб духовної культури — виконання юристом духовної місії, яка полягає передусім у формуванні духовності громадян відповідно до законів Все-світу.

Це можливо при достатньому рівні духовної культури самого юриста. Зазначимо, що можна швидко забути негативні деталі юридичної справи, пов'язаної з політичним життям, але в душі її учасників надовго залишаться факти бездуховних дій правника, його бажання помститися члену іншої партії, жорстокість, явна несправедливість.

Юрист у своїй політико-правовій діяльності має завжди пам'ятати, що провина і страждання завжди поряд, розуміння цього і є суть юридичного милосердя.

Запобігання духовним стресам є ще одним засобом духовної культури, який впливає на формування політичної культури юриста.

Позитивні духовні стреси можливі, коли юрист, здійснюючи своєрідне духовно-наукове відкриття, пізнає невідомі йому духовні закони, що можливе тільки при високому рівні духовної культури.

Розв'язуючи політично-правові питання, юрист постійно стикається зі злом, яке може завдати удару тонко збалансованій духовній культурі. Це відбувається в результаті нехтування духовними законами. У цьому випадку виникає негативний духовний стрес, який може призвести до самознищення юриста в духовному розумінні.

Ця ситуація стає можливою і внаслідок зворотного впливу дії духовних законів, на які раніше було спрямовано хибне юридичне мислення.

Х. Гуцернієв вважає, що для біологічного життя духовність людини не потрібна, вона навіть може бути шкідлива [2, с. 82].

Відомо, що протистояння духовного матеріальному існує тому, що внутрішня сутність людини полягає насамперед у духовному, а не в матеріальному.

Отже, важливим засобом духовної культури виступає пріоритет духовного перед матеріальним.

Бездуховним є життя людини, коли воно спрямоване на задоволення матеріальних, тілесних, побутових потреб, що не виявляє її дійсно духовної сутності [4, с. 362–363].

Ми вважаємо, що в політичному житті суспільства юрист має своєю діяльністю утверджувати справедливість і закон, захищати національні інтереси, спираючись насамперед на духовність і природне право, оскільки саме вони визначають смисл політико-правової практики.

Отже, формування політичної культури засобами духовної дає змогу юристу засвоїти норми природного права, оволодіти сукупністю духовних надбань людства в галузі освіти, науки, мистецтва, осмислити філософію законів Всесвіту, релігії, народних традицій, загальнолюдських цінностей у сфері права.

Усе це допоможе правнику творити добро своїми конкретними політико-правовими діями.

У процесі подальшого дослідження політичної культури юриста доцільно розглянути вплив національної культури на формування його політичної культури.



Література

1. *Філософський енциклопедичний словник* / Гл. ред.: В. І. Шинкарук; Ред. кол.: Є.К. Бистрицький, М. А. Булатов, А. Т. Муратов та інші. — К.: Абрис, 2002. — 742 с.
2. *Гуцерниев Х.С., Сальников В. П., Федоров В. П., Худяк А. И.* Правовая и духовная культура сотрудников правоохранительных органов. — СПб.: Санкт-Петербургский юридический институт МВД России, 1996. — 156 с.
3. *Нестеренко В. Г.* Вступ до філософії і онтології людини: навчальний посібник для студентів вищих учбових закладів. — К.: Абрис, 1995. — 336 с.
4. *Православие для всех* / составитель иеромонах Харитон (Просторов). — Кострома.: ООО "Авенир-Дизайн", 2001. — 392 с.

В. Ф. МАРТИНЕНКО,
канд. екон. наук, доц.,
докторант кафедри економічної
теорії та історії економіки НАДУ
при Президентіві України

ДУХОВНО-МОРАЛЬНІ ВИМІРИ СПОЖИВАННЯ ЯК ОСНОВА РУШІЙНИХ СИЛ НОВОГО СПОСОБУ ВИРОБНИЦТВА

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

В основі сучасної цивілізації, як відомо, лежить прагматично-споживацька парадигма, що найбільш повно характеризується ієрархією потреб за А. Маслоу. Людські потреби побудовані відповідно до їх значущості: фізіологічні потреби (їжа, житло, тепло); потреба в захисті (безпека, упевненість); соціальні потреби (почуття духовної спорідненості, любов); потреби у повазі (самоповага, визнання, статус); потреби у самоствердженні (саморозвиток і самореалізація). Людина насамперед намагається задовольнити найбільш важливі потреби, а задовольнивши їх, намагається задовольнити інші за ієрархією [1, с. 246].

Фредерік Герцберг характеризує потреби людини двома факторами мотивації: задоволення і незадоволення, які зумовлюють можливість купівлі певного товару. Аби купівля товару відбулася, необхідна відсутність фактора незадоволення й обов'язкова присутність задоволення, тому продавці мають уникати незадоволення покупців, а виробник має виробляти товар з якостями, які не будуть залишатися непоміченими споживачами [1, с. 246].

З. Фрейд вважав, що люди у своїй більшості не усвідомлюють мотивів, що керують їх поведінкою. Психологи встановили, що будь-який товар ініціює у споживача унікальний набір мотивів, які виокремились у так званий підхід “мотиваційного позиціонування” [1, с. 245].

Сучасні автори пишуть про те, що світова парадигма організації технологічного і суспільного розвитку “має нерозв'язувані в рамках звичайної еволюції протиріччя” [6, с. 60]:

- при розв'язуванні системних криз... відсутні структури більш високої ієрархії, придатні їх зняти (оскільки таких структур зазвичай просто немає, то потрібна альтернативна система організації технологічного й суспільного прогресу” [7, с. 73]);

- антропогенні навантаження досягли об'єктивної межі і подальший розвиток економіки ...втрачає сенс, вони вже не ведуть до розширення життєвого середовища ;

- більша частина людства перетворюється на небезпечний клас (він “втрачає все, у тому числі й свою культурну спадщину, що небезпечно тепер для всього людства,

оскільки викликає не лише його природне протистояння, а й... монізує життя, позбавляючи його розмаїття, а отже, і внутрішніх ресурсів та стимулів для розвитку [7, с. 73]);

- глобалізація підриває роль держави, за певних умов може призвести до антиглобальної революції під керівництвом держави;

- ...людина заходить у суперечність зі своєю природою (це означає, що її поведінка буде непередбачуваною для майбутнього [7, с. 73]);

- структурна криза акумуляції капіталу робить безглуздим підприємництво (сьогодні ... населення не орієнтується на розвиток підприємництва, а задовольняє свої потреби шляхом нелегальної діяльності — наркотики, протизаконна торгівля зброєю, проституція, пограбування та інші вади людства, які за своєю кількістю не знижуються, а зростають, особливо в тих країнах, які не входять до “золотого мільярда” [7, с. 73].

У цих умовах автори зауважують, що нове інформаційне суспільство з новою продуктивністю праці здатне породити й нові відносини, аналогічно промисловій революції XVIII–XIX століть, яка принесла не тільки нові технології й нові форми виробництва, а й нові економічні відносини. Однак на сучасному етапі такі зміни не спостерігаються [7, с. 74].

У науковій літературі констатується, що система відносин, насамперед економічних, які склалися і розвиваються в умовах промислової революції та її послідовної трансформації відповідно до технологічних змін, зайшла в глухий кут, оскільки антропогенне навантаження на природу збільшує ризик глобальної екологічної катастрофи, а глобалізація теж набула загрозливого характеру. Разом з тим часто вважається, що, незважаючи на глобальні загрози й суперечності, розвиток таким шляхом дозволить подолати труднощі й забезпечити поступальний рух уперед, що призведе, як попереджає фран-

цузький філософ Ж. Бодрійєр, до втрати системи цінностей [7, с. 76–77].

Одним із важливих напрямків трансформації є формування нових економічних і соціальних відносин, які з часів свого зародження в XVIII–XIX ст. залишилися відносинами нееквівалентного обміну товарами, працею, технологіями, ресурсами. Сьогодні, як і багато років тому, йде завоювання та перерозподіл його ресурсів. “Американські ковбої скачуть сьогодні в кіберпросторі. Цифрові поселенці стовплять нерозвідані ділянки безмежних можливостей” [7, с. 78]. Тобто йде боротьба за Дарвіном: виживає сильніший.

У великому переліку літературних джерел, що аналізують особливості сучасного стану цивілізаційного розвитку, необхідно назвати висловлювання В. М. Гейця: “... йдеться про відродження духу в народі до розвитку *на фоні втрати орієнтирів суспільного розвитку* (виділено нами. — В. М.), що нагадує блукання в темряві — пошук виходу з епохи середньовіччя через епоху Відродження до нового часу... У світі відбувається процес нового світовлаштування, оскільки вважається, що історичний простір Нового часу вичерпаний, або вичерпується” [7, с. 82].

Учені зробили висновок, що віра капіталістичних фундаменталістів у рятівну силу ринку є загрозливою ілюзією [8, с. 46–58]. У цих умовах вихід з цієї ситуації, магістральним напрямком якої є формування нової парадигми розвитку, вбачається українськими вченими у переході від домінування економіки споживчого суспільства до інноваційної діяльності, націленої на майбутнє [7, с. 77]. Погоджуючись з об’єктивною потребою формувати нову парадигму розвитку, ми звертаємо увагу на її шляхи, основним з яких є інноваційний. Уже сьогодні необхідно вирішити: а чи не є інноваційний розвиток черговою ілюзією? Справді, побудова економіки і суспільства інноваційного характеру є безальтернативною, але чи достатньо цього для досягнення поставленої мети?

Ринкова система господарювання за всю багатолітню історію функціонування спрямовувала продуктивні сили суспільства на задоволення індивідуальних і суспільних потреб, які забезпечувалися в умовах конкуренції. Нагородою за найкраще задоволення потреб у конкурентному середовищі є прибуток, який був і досі залишається основною рушійною силою ліберальної економіки.

Економічні теорії описували різні моделі суспільного виробництва, які мали забезпечити рівноважний стан економіки, що постійно порушувався і супроводжувався кризами перевиробництва, депресіями, світовими фінансовими кризами та ін. Значний вплив на економічну теорію ліберальної моделі господарювання мали праці А. Сміта, який писав про те, що економіка має регулюватися “невидимою рукою ринку”. Послідовники А. Сміта абсолютизували це положення і зробили його ідеологічним обґрунтуванням ліберальної моделі самоорганізації ринку, оперуючи категоріями егоїзму (теорія дарвінізму), що абсолютизує особистий інтерес.

Необхідно зазначити, що послідовники А. Сміта перекутили теорію “невидимої руки”. На це звернув увагу швейцарський учений А. Ріх, якого дуже мало знали в Україні донедавна і який зробив спробу повернути цій теорії її первісне значення.

Неокласична теорія, зазначає А. Ріх, просто ототожнює цю “загадкову руку” із законами ринку, однак, поза сумнівом, А. Сміт бачив за цим більш потужну силу. Так, у праці “Теорія моральних почуттів” він говорить про себелюбство байдужих землевласників, у яких на думці тільки задоволення власних невиситних потреб і які водночас повинні ділитися з бідними доходами, отриманими за рахунок нововведень, здатних підвищити ефективність сільськогосподарського виробництва. Керовані “невидимою рукою” ринку, вони забезпечують справедливий розподіл необхідних для життя продуктів. Так вихо-

дить не тільки тому, що до цього спричинюють закони ринку. А. Сміт, підкреслює А. Ріх, має інше бачення проблеми. “Істинна причина стабілізуючого впливу ринку у світі економічної нерівності полягає в існуванні провіденційного порядку, свого роду завбаченої гармонії інтересів” [2, с. 522]. А. Сміт, таким чином, під “невидимою рукою” ринку розумів не абсолютизовані егоїстичні матеріальні інтереси суб'єктів господарювання, а вищу сутність, зумовлену трансцендентною сутністю людського буття.

А. Ріх зазначає, що концепція А. Сміта сприяє ідеалізації ринкових відносин, але водночас А. Сміт чітко усвідомлював, що не можна просто покладатися і на “природні” духовні засади ринкових суб'єктів, як і на “природну” організацію ринку. Тому він виступав за інституціональне регулювання економічних процесів [2, с. 524].

Наслідки виробничої діяльності людини для навколишнього середовища викликають питання про можливість сучасних суспільних господарських систем об'єктивно оцінити вектор руху людства. Учені різних галузей науки у різні періоди робили спроби звернути увагу на те, що вектор руху діяльності кожної людини задається надсистемою. Так, наприклад, Ст. Бір зазначав, що “система управління не може “обговорювати саму себе”, що для обговорення поведінки будь-якої системи, що описується у термінах будь-якої мови, потребується мова більш високого порядку [3, с. 220]. На обмежену здатність моделювання самої себе наголошували також інші дослідники” [4, с. 110]. Визнаючи обмеженість у пізнанні людиною самої себе і обґрунтовуючи необхідність звертання за об'єктивною оцінкою до “вищих інстанцій”, вони, однак, зробили висновки, що таке звертання теж має певну межу, тому що соціально-економічна система не має об'єктивно заданого телеологічного імпульсу розвитку [5, с. 21], що призводить до неможливості повного визначення системи. У цих умовах “невиди-

ма рука ринку", що не зумовлена вектором руху, який задається надсистемою, нічим не краща за "інноваційну видиму руку", вектор руху якої спрямовується її самодостатністю.

Формуючи новий спосіб виробництва в Україні, необхідно враховувати зауваження А. Ріха, тим більше, що історична практика підтвердила правильність висновків А. Сміта. Абсолютизація споживацького прагматизму у його ліберальній формі вже призвела людство до стану, який загрожує самому його існуванню.

В Україні проголосили перехід до побудови ринкової економіки, що об'єктивно зумовило орієнтацію механізму господарювання на задоволення матеріальних потреб людини і суспільства. Побудова нового господарського механізму на ринкових засадах набула копіювальних ознак, які імітують ефективно існуюче виробництво передових капіталістичних країн без його кардинальної корекції. У результаті імітація споживацького прагматизму набула ознак п'єси, що ставиться у театрі абсурду, розгул якого особливо яскраво виявився у рекламі. Для залучення покупців матеріальним речам намагаються надати властивостей свідомості — "памперс знає, що малюк бажає"; ідеальних властивостей — "справжні цінності" (реклама цигарок); "сонце, любов, першак"; "душевна компанія"; "рідненька" та ін. Алкоголь рекламують офіцери українського війська й міліції, жінки; цигарки рекламують жінки; реклама алкоголю йде на телебаченні після прийняття закону, що забороняє рекламу на телебаченні у певні години. Все це ще раз нагадує, що в одну річку двічі увійти не можна.

Вихід є у звертанні до надсистеми, про яку говорив ще А. Сміт, системи провіденційного порядку, зумовленого трансцендентною сутністю людського буття. Це зумовлює необхідність введення у прагматично-споживацьку парадигму духовно-моральних критеріїв суспільного розвитку як основної ланки нового способу ви-

робництва. Причому утворювати заново надструктуру, яка має задавати параметри і характер суспільного розвитку, непотрібно, вона вже існує у досконалому вимірі і чекає тільки одного — жити за її вимогами.

Звернення до надсистеми, яка має задавати вектор руху цивілізаційного зростання, зумовлене ще й суто прагматичною метою. Відомо, що економіка будь-якої держави цілком залежить від енергетичних ресурсів. Це демонструють країни, які сьогодні мають значні запаси нафти як основної сировини в енергетичному забезпеченні. Нові види енергії (атомна, термоядерна) — це енергії не від Бога, тому що застосування їх спричиняє таке забруднення навколишнього середовища, яке не розширює, а звужує життєвий простір людини, робить його непридатним для життя. Отже, з метою отримання енергії від Бога, чистої та безмежної, яка не скорочує, а збільшує обітоване середовище, необхідно звертатися до нього за допомогою.

Першим кроком у формуванні джерел Нової енергії цивілізаційного зростання є перебудова принципу: безмежні потреби — обмежені ресурси їх задоволення. Сучасна парадигма управління спрямовується на об'єкт, який перебуває за межами людини: інша людина, підприємство, суспільство. Нова парадигма управління має бути спрямована на саму людину, що вимагає нового підходу до забезпечення потреб не через їх безмежне зростання, а через їх обмеження, міра якого встановлюється індивідуально.

Побудова нової моделі господарювання потребує формування "нової людини", яка живе "не хлібом єдиним", а й Словом Божим. Це передбачає формування принципів суспільної господарської діяльності: свободи, відповідальності, ефективності, справедливості, критерії оцінки яких мають характеризувати не тільки економіку, а насамперед Людину як творіння Боже. Людину не можна оцінювати тільки як

“людський фактор”, “людський капітал”. Формування Людини Нової потребує формування нових потреб, піраміда яких має базуватись на духовно-моральних підвалинах, що зумовлює включення у систему оцінки ефективності застосування чотирьох засад суспільного господарювання на основі критеріїв Совісті та Віри.

Господарська діяльність у формуванні системи виробництва й задоволення суспільних потреб має дотримуватися основних принципів господарювання, які стосуються всіх суб'єктів суспільного виробництва: держави, колективу, людини. Основний принцип, який має бути дотримано, — це свобода суб'єкта господарювання. Це означає, що будь-які дії суб'єктів господарювання не повинні обмежувати свободу інших.

На сучасному етапі принцип свободи ігнорується на усіх рівнях господарювання. Так, наприклад, запровадження індивідуальних ідентифікаційних кодів, електронних паспортів кожного громадянина держави порушує його право на таємницю його особистого життя. Формується “електронний концтабір”, інструменти якого можуть бути застосовані проти людини без її відома.

Нині спостерігається електронний бандізм (електронні віруси), електронні злочини (електронний грабунок банків, проникнення в електронні сайти міністерств оборони країн), поширення через Інтернет порнографії, насильства та ін. Тому економічна та інша доцільність нововведень не має права порушувати основний принцип існування людини у суспільстві — свободи.

Формування нової піраміди потреб, в основі якої лежать духовно-моральні підвалини, має включити у рушійні сили цивілізаційного зростання національну історичну пам'ять — тисячоліття християнства.

Включення національних особливостей як визначальних ресурсів розвитку сучасних держав визнається багатьма вченими світу, тому формування нового механізму господарювання має бути забезпечено національним українським, а не вашингтонським консенсусом.

Отже, формуючи рушійні сили нового способу виробництва, необхідно будувати піраміду потреб людини на духовно-моральних підвалинах, основою яких є самообмеження. Суспільство, держава, колектив, людина у суспільному співіснуванні свою свободу мають забезпечувати тільки на основі дотримання свободи іншого. Крім того, реалізація кожного принципу господарювання у процесі задоволення потреб має бути забезпечена не за рахунок звуження інших принципів — обмеження принципів можливе тільки самим суб'єктом господарювання.



Література

1. Котлер Ф. Маркетинг, менеджмент / Пер. с англ. под ред. О. А. Третьяк, Л. А. Волковой, Ю. Н. Каптуревского. — СПб.: Питер, 2000. — 896 с.
2. Рих А. Хозяйственная этика / Пер. с нем. Е. М. Довгань. — М., 1996.
3. Бир Ст. Кибернетика и управление производством. — М.: Физматгиз, 1963.
4. Фогель Л., Оуэнс А., Уолш М. Искусственный интеллект и эволюционное моделирование. — М.: Мир, 1969.
5. Петраков Н. Я. Русская рулетка: экономический эксперимент ценою 150 миллионов жизней / Ред. кол.: Д.С. Львов (пред.) и др. — М.: ОАО Изд-во “Экономика”, 1998. — 286 с.
6. Зуев А., Мясникова Л. Непредсказуемые последствия (новый мировой порядок в контексте инновационного постмодернизма) // Свободная мысль. — 2002. — № 1.
7. Економіка України: стратегія і політика довгострокового розвитку / За ред. акад. НАН України В.М. Гейця. — К.: Ін-т екон. прогноз., Фенікс, 2003. — 1008 с.
8. Бек У. Молчание слов и политическая динамика в глобальном обществе риска // International Politik. — 2001. — № 12. — С. 46–58.

А. М. КАДИКАЛО,
аспірант кафедри філософії
Національного аграрного університету

ПРАВОСЛАВНИЙ СВІТОГЛЯД ЯК ДОСВІД

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Розпочинаючи дослідження православного світогляду як досвіду, необхідно наголосити на тому, що його слід розуміти як сформований на основі сприйняття реальності згідно з православним ученням. Тобто це означає, що його необхідно розглядати через призму особливого православного світосприйняття.

Православ'я має значущість для України як країни, яка потребує розвитку нової структури цінностей. У цьому контексті актуальним є православний світогляд. Православна аксіологія здатна формувати світосприйняття сучасного українця, повернути йому впевненість, яку він утратив внаслідок “падіння” комуністичного світогляду. Хоча за статусом Україна православна країна, проте він (статус) не визначає ментальності її населення (далася взнаки антирелігійна пропаганда комуністичного режиму). Зважаючи на це, православ'я остаточно не визначає світосприйняття українця.

Православний світогляд не слід визнавати безумовно як основу досвіду всіх тих, хто називає себе православним. Православ'я є тим напрямком у християнстві, який дозволяє зберегти культурну своєрідність та диференціацію між народами. Так, католицизм, на відміну від православ'я, сприяв тому, щоб куль-

турні відмінності між народами “стерти” або звести до мінімуму. Для православного світогляду не характерне намагання раціоналізувати все, що оточує людину впродовж її життя, зокрема і природу. Життя в гармонії з природою, визнання за нею сутнісного значення (подібно до того, як це відбувалося за часів язичництва) мирно вживалося з православ'ям. Ця християнська конфесія не намагалася методом раціоналізації боротися з пережитками язичництва, на відміну від католицизму (як приклад можна згадати про полювання на відьом, яке характерне для середньовічної Західної Європи). Через це для православ'я не було необхідності перебудовувати природу під себе. У православному світогляді людина розглядається як мікрокосм у макрокосмі Всесвіту. Людина — невід'ємна частина природи, яка підпорядковується законам останньої. А тому немає необхідності їх протиставляти одне одному. Відповідно, православ'я ближче до натуралістичних поглядів язичництва. Але в цій близькості відчутна більше толерантність, ніж подібність. Її основою є духовна сфера, яка має визначальне значення у православному світогляді.

Досвід православного світогляду має значення не так пізнавальне, як спогля-

дальне. Споглядання не є спостереження, це жива участь у тому, що є об'єктом. Проте поняття останнього не є правильним, оскільки для православного богослов'я не існує такого розмежування між духовним життям особистості та самою особистістю. Православний світогляд не сформований на основі пізнавального досвіду, тобто він не є інтелектуальною теорією. Саме через це людині, яка має раціональну установку в свідомості щодо релігії, здається, що православ'я, як і релігія загалом, пережиток минулого.

Православне християнство ґрунтується на інакшому типі досвіду, ніж наука, католицизм та ін., він сформований через бачення, живий досвід. Вимога зробити релігію, зокрема православ'я, доступними для раціонального пояснення означає намагання змінити саму суть релігійного досвіду, який є суто індивідуальним і таким, що потребує відмежування від усього того захопливого, що є у матеріальному світі. Але слід зазначити, що православ'я не відкидає людську тілесну сутність, воно приймає людину в її єдності. У цьому полягає особливість православ'я. Тому присутність у православному світогляді окремих язичницьких елементів не свідчить про його примирення з ними. Це означає, що православність є спасінням не тільки духу, а й тіла.

У православній традиції мислителі вважали, що між наукою (яка вивчає матеріальні явища) та релігією немає таких розбіжностей, які могли б однозначно довести їх протилежність одна одній. Насамперед ідеться про співвідношення їх досвідів. Уже сама по собі є цікавою можливість пояснення релігійного світогляду методами наукового пізнання. Та найважливішим у цьому процесі є такий момент: наскільки наука може сягнути у сферу духовного, адже відомо, що її методи обмежені. На думку російського філософа В. Н. Лоського, теологія як система-

тизація знань є тільки засобом, деякою сукупністю знань, яка повинна допомагати тій меті, яка перевищує будь-яке знання. Отже, можна констатувати, що релігійний досвід можливий як такий, що має знання, але це знання не має тієї абсолютної значущості для релігії, яке має наукове знання для науки.

Спротив православної Церкви процесу раціоналізації богослов'я можна пояснити як намагання вберегти цілісність православного знання. На сьогодні наука настільки плюралістична, що виокремити конкретний та абсолютний її стрижень стає щораз важче. Саме цього уникла православна теологія. Тобто церковний світогляд православ'я залишився незмінним. Такий консерватизм не означає застиглість самого православ'я. Як свідчить релігієзнавець Ієн Бабур (США), основні види релігійного досвіду значною мірою схожі. Якщо порівняти чуттєвий та релігійний досвід, то стає очевидним, що чуттєвість не свідчить про існування певного, незалежного від свідомості об'єкта; але якщо деякі знання, отримані за допомогою сенсорики, суперечать певним усталеним переконанням, то вони (знання, інформація) повинні бути відкинуті як необ'єктивні. Те саме справедливе для релігійного православного досвіду.

У цьому криється вирішення проблеми постійності чи, скоріше, спрямованості православного досвіду. Слід визнати, що обставини, які сприяють релігійному православному досвіду, а саме його розвитку в особистості, виникають при відповідному вихованні в дусі православного вчення. Але зрозуміло те, що будь-чий православний досвід є суб'єктивним і його інтерпретація залежить від особи, яка, власне, його має. З релігійного досвіду неможливо зробити жодних конкретних висновків про Істину, яка є його незалежною причиною.

Тут питання в іншому. Як визначається інтерпретація пережитого досвіду,

якими є межі можливого пояснення суто православного характеру? Але все це повністю залежить від самої людини, тут мається на увазі не сама інтерпретація та її межі. Людина ніби знаходить у тій чи іншій догматиці те, що необхідне для пояснення саме її досвіду. Згідно з цим поглядом очевидним і логічним є те, що для української ментальності ідеально підходить інтерпретація православним світоглядом, тобто досвід українця в релігії наповнюється змістом відповідно до православного вчення.

Конкретизація духовного досвіду потребує того, щоб визначити, чому досвід православного характеру є індивідуальним. Зробити висновок про це можна тільки на основі того, яким є людський досвід загалом.

На сьогодні відомо, що наукове пізнання багато в чому визначається суб'єктивним фактором, тобто сприйняття того чи іншого предмета (незважаючи на всю його загальну об'єктивність) завжди залежатиме від того рівня переломлення його бачення, яке властиве конкретно певній свідомості. Для православного світогляду (як у принципі загалом для християнства) характерним є розуміння того, що називається живим досвідом, який не може означати відсутність знань.

Православний світогляд як досвід ґрунтується на розумінні того, що це не раціоналізоване, логічно вибудоване знання. Це духовний світ, який спонукає людину до всього того, що визначається як творчість, у будь-якій сфері. Можна також припустити, що релігійний досвід православного характеру є досвідом індивідуально проінтерпретованим згідно з православним вченням. У цьому контексті можна пояснити пізнання Бога чи Його виявів як пізнання Когось того, хто є не-Я. Висновок про не-Я людина робить тільки на основі того, як воно себе виражає з допомогою за-

собів мови та діяльності, які будуть проінтерпретовані Я. Для усвідомлення та інтерпретації цього вже необхідне усвідомлене відмежування Я від не-Я і сприйняття останнього як іншої, відмінної від Я особистості. Саме таке сприйняття лежить в основі православного розуміння Бога.

Бог для православного світогляду є видимим через благодать, яка не є виявом Самого Його, але це прояв Його енергії, у такий спосіб людина стає причетною до Бога. Загальновизнаним у православному досвіді є те, що людина здатна бачити Бога, долучитись до Нього. Але сам процес споглядання Бога є суб'єктивним. Досвід богобачення для людини є настільки особистим і сокровенним, що передати звичними для людського розуміння словами його неможливо. Тому не дивно, що дуже часто ті святі, які Його бачили, нічого конкретного і зрозумілого передати не можуть, мова, якою вони передають побачення, — це алегорія та асоціація.

Православний досвід завжди вищий від наукового. Якщо проаналізувати в цьому контексті поняття віри, то стає очевидним, що людині, яка не займається ані наукою, ані філософією, складними для сприйняття будуть спроби їх мовою пояснити необхідність існування Бога. Це доводить ще раз, що кожна окрема людина сама для себе визначає істинність того чи іншого релігійного вчення, проте цей вибір завжди буде опиратися на відповідність її особистому досвіду. Віра, з одного боку, сприяє виникненню релігійного досвіду, а з іншого — сама бере початок у ньому.

У православ'ї ще більшою мірою, ніж у науці, парадигми впливають на вірування, з допомогою яких здійснюється інтерпретація, а вони, у свою чергу, впливають на досвід. Але й сам релігійний православний досвід впливає на вірування та парадигми.

Отже, у православному досвіді закладена установка, яка сприяє взаємовпли-

вові самого православ'я на людину і відповідно людини на православ'я. Суть цього взаємозв'язку полягає у тому, що особистий релігійний досвід зіставляється з православним ученням. За такого підходу може виникати асоціативне пояснення власних переживань згідно з православним світоглядом. Відбувається процес долучення людини до чогось близького, того, що здатне пояснити людину саму собі, це призводить до виникнення відчуття єдності з іншими, з тими, хто зараховує себе до православних віруючих.

Православний досвід посідає своє місце поряд з обрядом і вченням православної Церкви як пунктами для формулювання доктрин і переконань. Цінність православного світогляду в тому, що він визнає окрім історичного одкровення та особистого досвіду ще й природний порядок. Православ'я у своєму світобаченні містить розуміння важливості природного як частини всього того, що створене Богом, і природне може через людину долучитись до Нього. Це доводить, що православний світогляд актуальний як у релігійному житті особистості, так і в будь-якій іншій сфері її діяльності. Підтверджує цю тезу православний мислитель, святий Лука, який доводить, що необхідне живе знання і зряча віра, тільки їх синтез та нерозривний зв'язок відкриють можливість творчого життя, бо життя творять мудрі, які окрилені вірою.

Все сказане дає право зазначити, що на сучасному етапі розвитку українсько-

го суспільства православний світогляд не тільки не залишається осторонь проблематики існування людини, а й здатен сприяти розв'язанню багатьох проблем, які постали перед українським суспільством.

Отже, православність означає особливе відчуття та сприйняття реальності, яке здатне сформувати цінності світогляду людини, не порушуючи її внутрішньої гармонії і відносин із зовнішнім світом. Православ'я дає змогу реалізувати духовні потреби особистості і вибудовує християнсько-гуманістичні відносини між людьми. Це особливо важливо в контексті сучасного українського суспільства, яке переживає перехідний етап зміни сприйняття свідомістю оточуючого світу від комуністичного до духовно-православного.



Література

1. Барбур И. Религия и наука: история и современность. — М.: Библейский-богословский институт, 2000. — 430 с.
2. Бердяев Н. Судьба России. — М.: Харьков, 2001. — 736 с.
3. Иларион иеромонах. Таинство веры: введение в православное догматическое богословие. — М.: Братство святителя Тихона, 1996. — 288 с.
4. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Из-во СЭИ, 1991. — 288 с.
5. Лука святитель. Наука и религия. — Ростов н/Д: Феникс, 2001. — 320 с.
6. Удовик С. А. Глобализация: семиотические подходы. — М.-К.: Ваклер, 2002. — 480 с.

А. Ф. ПРИМАК,

молодший науковий співробітник

Центру пам'яткознавства

Національної академії наук України

МИКОЛА БІЛЯШІВСЬКИЙ ТА ЙОГО УЧАСТЬ У ЦЕРКОВНО- АРХЕОЛОГІЧНОМУ МУЗЕЇ ПРИ КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2005

Микола Федотович Біляшівський (1867–1926) — український пам'яткознавець, краєзнавець, етнограф, мистецтвознавець і археолог, академік УАН (1919). Він походив з тієї генерації, яка відіграла велику роль у відродженні української науки і культури ХІХ — поч. ХХ ст. Нині актуальним залишається дослідження найрізноманітніших аспектів науково-організаційної діяльності академіка; опрацювання на сучасному рівні його багаторічного пошуку має наукове і практичне значення.

Микола Федотович народився в сім'ї священика, провів дитинство в одному з мальовничих українських сіл Білоцерківського повіту, де перейнявся глибокою любов'ю до народного селянського побуту та виробів місцевих умільців. Цю любов він проніс через все своє самовіддане життя, якому присвятив себе, свій талант, свою щирість. Уболівання за свою справу знайшло втілення — М. Біляшівський став одним із перших організаторів пам'яткоохоронної та музейної справи, краєзнавчого руху.

Переїхавши з родиною до Києва, він навчався у 2-й Київській гімназії. Ми-

кола Біляшівський був добрим, стараним учнем, набуті знання допомогли йому в подальшій науковій діяльності. Ще будучи учнем п'ятого класу, він долучився до збирання пам'яток з археології для Церковно-археологічного музею при Київській духовній академії, де директором на той час був майбутній академік УАН М. І. Петров (1840–1922). Ще гімназистом познайомився з відомими колекціонерами міста, які потім подарували свої колекції Церковно-археологічному музею. Завдяки їм М. Біляшівський долучався до такої важливої і цікавої справи, як колекціонування. Зокрема, про Миколу Павловича Черньова (1858–1899) він писав: “Познакомился с Ник. Павл., когда у меня только что появились стремления к изучению памятников местной старины... Многим я обязан Ник.Павл., направлявшему мои первые шаги в данной области; вспоминаются те беседы, которые велись по разным вопросам нумизматики и археологии, причем Ник. Павл., при его громадной эрудиции, с готовностью делился своими знаниями, давая указания и советы...” [1]. Ще зга-

дував свої перші кроки в цій справі: “Крім монет, почав я збирати книжки і малюнки. Щонеділі я заходив на Сінний базар, там була збита з дощок крамничка, де я й набував свої скарби за “сніданкові гроші”. Через деякий час симпатії мої перейшли до “товкучки” — там я купував монети для своєї збірки... “Товкучка” містилася на площі біля Братства. В Братстві тоді вже був закладений Церковно-Археологічний музей, який був відчинений якраз понеділі, і я обов’язково заходив туди. В моїй пам’ятній книжці... зберігся малюнок мумії — це буде 1881 рік. Тоді, мабуть, я й познайомився з професором Миколою Івановичем Петровим... він був і касиром, і наглядачем музею. Але заслуга його була не тільки у цьому: він завше з охотою давав пояснення всім, хто до нього звертався, входив у розмови, що торкалися старовини, і цим заохочував неофітів. У числі останніх був і я — з цього часу я став постійним вкладчиком музею. Пам’ятаю, як у слідуєчому, здається, році, коли ми з батьком поїхали в с. Острійки на могилу матері, що робили щороку, я з тамтешньої церкви взяв ікону Христа з виноградною лозою, що виросла з боку його, і олов’яну дарохранительницю й передав по повероті музеєві” [2].

Слід зауважити, що на той час у Києві не було спеціального археологічного товариства, натомість була маса наукових матеріалів і творів мистецтва, які потребували вивчення, каталогізації, пропагування. А гармонійна співпраця дослідників-археологів, колекціонерів та меценатів, які залишили по собі добру славу, — один з етапів пам’яткоохоронної діяльності. Одним із перших зробило вагомий внесок у вивчення та збереження історико-культурної спадщини Церковно-історичне та археологічне товариство при Київській духовній академії, історія якого малодосліджена [3]. Спочатку воно мало назву Церковно-ар-

хеологічна комісія, яка була започаткована 1872 року при Київській духовній академії, з часом перейменована на Церковно-археологічне товариство, а з 1901 р. — на Церковно-історичне та археологічне товариство. У 1919 р. припинило свою діяльність.

Київська духовна академія на той час мала велику колекцію рукописів, стародруків, інших пам’яток, і серед них археологічних. Тому і постало питання організації музею церковної археології.

Статут комісії та музею було представлено на розгляд Святійшого урядового Синоду ще в 1872 р., але тільки 10 серпня 1881 р. затверджено, при цьому змінено назву “комісія” на “товариство”, але воно набувало незалежності від академії.

За статутом Товариство створювалося “для вченої розробки церковної археології, а також у справі збереження для науки старожитностей церковних і розвитку релігійно-естетичного смаку при Київській духовній академії існувати Церковно-археологічному товариству і церковно-археологічному музею” [4]. Товариство було під патронатом київського митрополита.

До складу Товариства входили не тільки представники духовенства, а й відомі вчені. Більшість становили викладачі Київської духовної академії.

Головою Товариства, як правило, був ректор Київської духовної академії. З 1882 р. і до його ліквідації незмінним секретарем і завідувачем музею Товариства був відомий учений, заслужений ординарний професор Київської духовної академії, член-кореспондент Петроградської академії наук (з 1918 р.) М. І. Петров. Помічником секретаря Товариства працював доцент Київської духовної академії В. Д. Прилуцький, заступником завідувача музею — професор академії С. А. Пісоцький, скарбником — професор академії А. В. Розов.

Серед почесних членів Товариства були архімандрити, архієпископи, єписко-

пи, протоієреї з Києва, Харкова, Одеси, Херсона, Казані, Варшави, Відня. Почесним членом Товариства був академік, голова Товариства історії та старожитностей при Московському університеті В. О. Ключевський (з 1899 р.), академік, директор Публічної бібліотеки в Москві А. Ф. Бичков, граф І. І. Толстой (з 1889 р.), голова Московського археологічного товариства, графиня П. С. Уварова (з 1890 р.), професор Київського університету Т. Д. Флоринський та ін.

Членами Товариства були професори Київської духовної академії С. Т. Голубєв, В. З. Завітневич, В. Ф. Іваницький, Ф. І. Титов, доцент академії О. І. Булгаков, професори Київського університету В. Б. Антонович, М. П. Дашкевич, В. С. Іконников, І. О. Сікорський, Харківського університету Д. І. Багалій, І. А. Бродович, Санкт-Петербурзького університету Д. В. Анайлов, Б. А. Тураєв, О. І. Соболевський, А. В. Прахов. Членами Товариства були такі відомі археологи, нумізмати, археографи, вчені та аматори, як М. Ф. Біляшівський, Є. І. Сіцинський, В. І. Гошкевич, М. Г. Захарієвський та ін.

Вони були відомими свого часу науково-освітніми діячами, пам'яткознавцями, діяльність яких заслуговує на окремі дослідження.

Діяльність Товариства тісно пов'язана з діяльністю створеного ним музею церковних старожитностей та бібліотеки. В параграфі 14 Статуту зазначено: "Музей накопичує в себе предмети, які належать до церковних старожитностей і взагалі релігійного мистецтва, як у вигляді пам'яток старожитностей та мистецтва, так і, можливо, точних знімків із них. До складу музею входять пам'ятки мовні і писемності, мистецтва та художеств як загальної, так, особливо, російської старожитності церковної; але не відкидаються і пам'ятки нецерковні, оскільки вони складаються у зв'язку з церковними і слу-

жать для роз'яснення релігійного побуту давніх" [5].

Товариство організовувало археологічні розкопки, брало участь в організації та проведенні шести останніх археологічних з'їздів. Результатом цієї праці стали не тільки наукові розробки, а й створення унікальних колекцій пам'яток. Одна з найбільших колекцій музею називалася "Леопардівською", що отримала назву від імені дійсного статського радника М. А. Леопардова, який упродовж 1894–1895 рр. передав усе своє зібрання — 9050 предметів історії та культури [6]. Слід зауважити, основне джерело надходжень пам'яток — особисті пожертвування.

Як відомо, М. Ф. Біляшівський активно співпрацював із Церковно-археологічним музеєм. Від нього надійшла олов'яна гробниця із Васильківського повіту, мідне кадило і три дерев'яні підсвічники із Заславського повіту, двостороння залізна ікона Семіона Столипника, дві дерев'яні статуї ангелів, мідний хрестик 1854 р., велика медаль на "наложение дани на Новгород, древлян, северян и радимичей 884". Подарував також глиняну плиту із зображенням козака-бандуриста XVIII ст., портрет видатного генерала Вітчизняної війни 1812 року Олексія Орлова (зараз в колекції Національного художнього музею України). Завдячуючи М. Біляшівському і його співпраці з іншими збирачами старожитностей, зокрема з Т. Кибальчичем, поповнилася колекція українських ікон. М. Петров зазначав, що "доставлені Т. Кибальчичем ікони становлять ядро і квінтесенцію всієї колекції південно-російських ікон нашого музею. Таких колекцій ми не зустрічали ні у відомих нам музеях, ні навіть на виставках при УА з'їздах".

Товариство мало свій друкований орган — "Чтения в церковно-историческом и археологическом обществе при императорской Киевской духовной ака-

демії". Видано 14 випусків, перший вийшов 1883 року, останній — 1916. Реферати, доповіді, повідомлення, звіти, котрі зачитувалися і обговорювалися на засіданнях Товариства, публікувалися на сторінках "Чтений", або "Трудов Киевской духовной академии" (виходили у 1860–1918).

М. Біляшівський часто аналізував фонди музею, в тому числі на сторінках часопису "Киевская старина", з яким співпрацював з 1888 року, а потім був редактором рубрики "Археологическая летопись" (1899–1901), а з часом і видав за власний кошт "Археологическую летопись Южной России". Так, до 15-річчя утворення музею він описав деякі найцінніші експонати, в публікації "Два замечательных предмета Киевского церковно-археологического музея", з малюнками та їх описом. Це дві срібні монети — Св. Володимира та Переяславська "віслая" печатка, що являють собою рідкісні екземпляри та ще у доброму стані. М. Біляшівський вважав, що з допомогою нумізматичного матеріалу можна з'ясувати значні теоретичні питання з археології: встановлення вогнища давньої осілості на нашій території, визначення часу існування та етнічну належність тих чи інших племен, їх торговельно-промислові, воєнно-стратегічні та культурні зв'язки.

Дослідженню історії Церковно-археологічного музею М. Біляшівський присвятив ще одну публікацію: "Церковно-археологический музей при Киевской Духовной академии (по поводу 25-летия)" [7]. Автор проаналізував діяльність Товариства за цей період. Основну увагу Товариство спрямовувало на вивчення як загальних, так і конкретних питань церковної археології, і насамперед, місцевої; які заходи вживалися для збереження пам'яток церковної старовини. Але загалом роботу Товариства не можна назвати "енергійною". У ній мали б енергійніше

брати участь духовенство сіл, містечок, повітових міст.

Автор наводить "Звіт" Товариства за останній (1897) рік. На той час Товариство складалося з 27 почесних членів, 112 дійсних і 41 членів-кореспондентів — всього 180 осіб, і зауважує, що серед них трохи більше 10 членів із складу провінційного духовенства. А втім, через пояснення, у формі програм, Товариство, яке є найближчим до духовенства, могли б більше висвітлювати пам'ятки церковної старовини, долучаючи місцевих священиків для їх опису та вивчення, що тісно пов'язано між собою. Це зберегло б пам'ятки, адже церкви є чи не єдиним їх сховищем. Бажано, щоб пам'ятки або залишати і зберігати на місцях, або віддавати в заклади, відведені для зберігання старожитностей. На місцях все навпаки: пам'ятки не зберігаються, продаються або надходять до приватних колекцій, іноді це переступає всі межі, і духовна влада змушена втручатися у цю справу.

Дуже важливо, щоб проблема збереження пам'яток набула актуальності серед сільського духовенства і в цьому чи не головна роль належить Церковно-археологічному Товариству. Прикладів зберігання і вивчення пам'яток як старовини, так і інших сторін місцевого життя серед сільського духовенства хоч і не багато, але "почва есть, следует ее только возделывать" [8].

Головне, як зазначає автор, ознайомити з цим закладом широкий загал духовенства.

Важливим при цьому залишається той факт, що для майбутніх дослідників історії Церковно-археологічного музею М. Біляшівський залишив унікальний матеріал, хоча він і налічує кілька сторінок. Адже автор був сучасником цього закладу, виріс серед тих людей, які творили його історію. Потім ці згадки залишилися в автобіографії, численних публікаціях. У подальшому М. Біляшівсь-

кий створив інший музей у Києві: “Дякуючи енергії одної людини — проф. М. Петрова, склався при Київській Духовній Академії великий Церковно-археологічний музей, але він має мішаний характер, перевагу мають речі не українські — трудно було одному чоловікові, як би він щиро не ставився до української ідеї — а так ставився проф. Петров — зробити що-небудь більше без відповідної для роботи атмосфери. Тільки 17 років тому була покладена основа історичному музеєві, був вибудований будинок. Про напочатку невиразний напрямок його свідчили і самі його назви: попереду музей звався “Музеем древностей и искусств”, потім — “Художественно-промышленным и научным”. При дуже складних матеріальних обставинах музей почав жити”.

В публікації автор насамперед приділяє увагу завідувачу, акцентує на його якості: треба любити свою справу, тільки тоді можна розраховувати на успіх. У цьому відношенні Церковно-археологічному музеєві пощастило, адже його завідувачем, хранителем став М. І. Петров, завдяки його енергії і праці він став закладом, “равного которому, пожалуй, нет в России”.

Автор привертає увагу до “Указателя Церковно-Археологического музея при Киевской духовной академии”, складеного М. І. Петровим, друге виправлене і доповнене видання якого вийшло в 1897 р. “Указатель” містить перелік всіх предметів, які надійшли до Музею до червня місяця 1897 р., загальна кількість налічує 24893 одиниці. Слід урахувати один момент: у Києві на той час існувало два музеї — один при Київському університеті Св. Володимира (але вхід був дуже обмежений) і Церковно-археологічний при Київській духовній академії (доступ вільний). Тому і зібрання нараховувало більше одиниць, мало мішаний характер. До музею надходило все, що дарували, і тому попе-

редньо складати колекції за програмою було неможливо.

Музей розміщувався в одному з будинків Духовної академії, що теж є символьним і відповідає завданню. Споруда являла собою рідкісну пам’ятку південно-російської архітектури, оскільки була збудована ще гетьманом Іваном Мазепою; для музею було відведено нижній поверх, 6 кімнат уздовж галереї. Музей складається з 12 відділів: “1) первобытные и исторические древности, преимущественно языческого характера; 2) слепки и снимки с архитектурных зданий, строительные материалы, гравировальные доски и образчики акварелей, гравюр и литографий; 3) муравьевская коллекция древностей и святынь; 4) принадлежности христианского богослужения и обрядов; 5) иконы, образки и крестики из разных мест; 6) филаретовская (бывшая Сорокинская) коллекция икон; 7) картины и портреты; 8) памятники медальерного искусства: монеты, медали проч.; 9) статуи; 10) образчики письма и печати; 11) библиотека музея; 12) леопардовская коллекция” [9]. Як зазначає М. Біляшівський, із переліку відділів уже видно, який різноманітний зміст Музею, хоча ця різноманітність і порушує цілість, але надає Київському Церковно-археологічному музею особливого характеру: зберігаючи пам’ятки старовини, “служа целям науки”, Музей водночас є корисним загальноосвітнім закладом, і закладом по-ки що єдиним у Києві.

На основі звітів, повідомлень про надходження до музею можна було б скласти каталог експонатів музею. Це дало б змогу дослідникам хоча би знати, які унікальні цінності втратив український народ у період 1920–1922 рр. Але завдяки відданій діяльності М. І. Петрова вдалося врятувати багато пам’яток музею від катаклізмів та потрясінь громадянської війни. Як відомо, з припиненням діяльності товариства музейні зібрання

— а це акти, грамоти, рукописи, стародруки, універсали, укази та інші пам'ятки — були передані Всенародній бібліотеці України (зараз ЦНБ НАН України ім. В. Вернадського), а доля більшості фондів музею взагалі невідома. Це стало ще однією трагічною сторінкою в історико-культурній спадщині українського народу. Вболівав за долю Церковно-археологічного музею і М. Ф. Біляшівський: “З Миколою Івановичем через довгі роки, аж до самої смерті заховалися найкращі відносини, та інакше й не могло бути — бів він чоловіком, що заховав до кінця днів своїх душевну простоту дитини, незвабливість і незвичайну відданість улюбленому ділу. В недавні роки, перші роки революції, він сліпий, лежав не встаючи в ліжку, і коли перший відділ Української академії наук збирався у нього, запитував у мене — чи цілий академічний музей? Він тоді ще був цікавий, але запакований — як повернувся з евакуації. Були змагання розпорозити його, але якось вдалося відстояти. Треба було бачити, яке задоволення, який се спокій міняло обличчя Миколи Івановича, коли я доповідав, що цілий! Тільки в цьому 1923 році музей передали до Лаври і розтрошили. Це треба було зробити — музей мав мішаний збірний характер, але не тепер, коли музейна справа в Києві не має ще під собою певного ґрунту, знаходиться в непевних чужих руках...” [10].

Історія Церковно-археологічного музею мало досліджена, як і подальша доля його музейних зібрань. І дослідникам цієї цікавої і дуже актуальної теми ще належить велика, копітка праця долучення пам'яток до нашої історико-культурної спадщини, що робив музей упродовж багатьох років.



Література

1. *Археологическая летопись* // Киевская старина. — К., 1899. — Т. 67. — Ноябрь. — С. 119–120.
2. *Центральна Наукова бібліотека Національної Академії Наук України ім. В. І. Вернадського. Інститут рукопису.* — Ф. XXXI. — Спр. 8. — Арк. 8.
3. *Бродович І. А.* Тридцатилетие церковно-археологического музея при Киевской дух. акад. // Відбиток із журналу “Труды КДА”. — К., 1903. № 2. — С. 1–56. Церковно-історичні товариства // Заремба С. 3. Українське пам'яткознавство — історія, теорія, сучасність — К., 1995. — С. 102–117.
4. *Устав Церковно-археологического общества при Киевской духовной академии.* — К., 1882.
5. Там само. — С. 6.
6. *Бродович І. А.* Зазнач. праця. — С. 16.
7. *Біляшівський М. Ф.* Церковно-археологический музей при Киевской духовной Академии // Киевская старина. — К., 1898. — Т. 63. — Октябрь. — С. 62–72.
8. Там само. — С. 63.
9. Там само — С. 65.
10. *ЦНБ НАН України. Інститут рукопису.* — Ф. XXXI. — Спр. 8. — Арк. 9.

Б. В. КОЛОСОК,

учений секретар Центру пам'яткознавства

Національної академії наук України,

канд. архітектури

ПРАВОСЛАВНІ ПАМ'ЯТКИ ЛУЦЬКА ПІСЛЯ ПЕРЕДІЛІВ ПОЛЬЩІ (1795 — кінець XIX ст.)

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Волинь лежить на перетині сфер впливу європейсько-католицького та московсько-православного світів, що у різних формах позначилося на долі місцевого населення та культурної спадщини. Люблінська, Брестська унії та низка інших обставин спричинили посилення впливу католицизму на волинських землях і появу поряд з православними величких комплексів кляшторів і костьолів. Населення в основному розподілилось між греко-католицькою і римо-католицькою конфесіями. Луцьк став столицею одного з найбільших в Україні римо-католицького єпископства. Внаслідок другого (1793 р.) і третього (1795 р.) переділів Польщі Волинь було приєднано до Російської імперії і таким чином повернуто у лоно державного православ'я.

Загальну оцінку приєднання західно-українських земель до Росії дав М. С. Грушевський: «В землях, які відійшли з-під Польщі під Росію, нічим не стало легше українському народові. Навпаки, сильна рука нового російського начальства надала пануванню польського пана над українським хлопом ще більшої моці і певності, якої не мало воно за безсилої, розколиханої держави Польської» [1].

Для нас цікаво, як позначилося це приєднання на культурній спадщині.

Різко змінилися містоутворювальні чинники. Волинь стала західним кордоном Росії, набула стратегічного військового значення. Сюди були переведені численні армійські підрозділи, які розквартирувалися в найзначніших поселеннях. Під керівництвом генерала П. К. Сухтелена була розроблена система оборони кордону з низки фортець. Найбільшими з них мали бути Ковно, Вільно, Брест-Литовський, Пінськ і столиця Волині — Луцьк. Розташоване на острові серед заплави річки Стир, місто Луцьк мало природні оборонні властивості, які з розвитком військової техніки втрачали своє значення. Польові укріплення (кронверки) розташовувалися на надзаплавних терасах навколо міста. Здійснення проекту неминуче знищило б усю містобудівну та архітектурну спадщину Луцька.

На час приєднання Правобережної України до Росії населення за ознакою належності до конфесій розподілялося у такій пропорції: близько 53 % належало до римо-католиків, 46 % — до греко-католиків, невелика кількість — до вірмено-католиків [2]. На початку в

Луцьку православним було лише російське військо та адміністрація. Перед російською владою та церквою стояло завдання посилювати позиції православ'я. Для цього використовувалися різні методи. До основних належав підриг матеріальної основи неправославних конфесій. Заборонялося робити пожертви монастирям і церквам, крім грошових внесків. Нелояльні до самодержавства монастирі та села, що їм належали, конфісковували в казенне управління. За указами 1795 року в казенне відомство у Волинській губернії відібрали 8245 ревізійних душ [3]. Частина уніатських маєтків перейшла до православного кліру. Близько 1828 року Луцька уніатська єпархія була ліквідована, після чого зачинилися підпорядковані їй монастирі. 1839 року в західному краї скасували унію [4]. Близько 1845 року з Луцька забирають римо-католицьку кафедру єпископів. Місто регулярно нищили пожежі, які розпочиналися в монастирях.

Загальний курс Російської держави на підриг неправославних конфесій досить швидко привів до спустошення монастирів і церков. Вони втратили можливість підтримувати в належному стані свої будівлі.

Римо-католицькі споруди за будівельними об'ємами були більшими на порядок за будь-коли збудовані православні. Колишні православні храми духівництвом і державними службовцями оцінювалися лише негативно. Значна потреба у приміщеннях для армії, Міністерства внутрішніх справ, тюрем, судів тощо спонукала владу до використання спустілих римо-католицьких споруд. До цього схилялись навіть тоді, коли заходила мова про збереження існуючих православних храмів або необхідність спорудження нового.

Розглянемо долю окремих православних пам'яток Луцька. Кафедральна церква Іоана Богослова з початку засну-

вання була у Верхньому замку. У 1776 р., коли вона через старість і малі розміри перестала задовольняти єпископа Сильвестра Рудницького, він розібрав її й почав будувати нову, але встиг підняти її від землі лише на три лікті. Подальші політичні події, які привели до переділу Польщі, зробили цей задум неперспективним.

Про незавершене будівництво у Верхньому замку згадали лише тоді, коли постала потреба в церковних приміщеннях для православного Синоду: колишня Братська церква Чесного і Животворящого Хреста Господнього після пожежі 1803 р. стояла в руїнах, Покровська, що виконувала роль соборної, була дуже малою і старою. Замість відновлення Братської церкви єпархіальний архітектор К. Михайловський запропонував надбудувати фундаменти замкової церкви: "Основание которой, имеющей пространства в длину 18 сажень, а в ширину 11 сажень и 2 аршина, крепко и прочно, так что можно на выведенном фундаменте и стенах продолжать постройку церкви" [5]. Коштів на здійснення пропозиції архітектора не знайшли і в 1840 р. частково зведені мури розібрали. Це дало сто тисяч цегли, яку використали на спорудження фундаментів військового шпиталю.

План розібраної у 1840 р. церкви можна побачити на обмірних кресленнях Верхнього замку, зроблених архітектором Григоренком і полковником Корніловичем у 1845 р. Згідно з обмірами, це була прямокутна в плані споруда з виступаючими об'ємами ризниці, паламарні та двох прибудов при західному фасаді [6].

До найдавніших луцьких церков належала Дмитрівська, збудована на пагорбі Окольного замку. Після того, як церкву в 1795 р. забрали в православне відомство, вона довго стояла пустою, не маючи ні фундушів, ні парафіян. З 1832 р.

церкву використовувала для богослужіння гімназія, яку було відкрито на нинішній вулиці Кафедральній. Коли її перевели до Клевані, в церкві іноді служили полкові священики для розквартированих у Луцьку військ. Після пожежі 1845 р. усі її покинули, а протоієрей Метельський почав домагатись її зносу. Перший раз він це зробив у рапорті єпархіальному начальству від 20 вересня 1858 р.: “Как же древняя вышеописанная церковь св. Дмитрия в 1845 г. обгорела и наконец без покрытия значительно разрушается, от чего может последовать опасность, то всепокорнейше прошу сделать постановление о разломе сей церкви таким способом, чтобы по мере разломки кирпич был продаваем на подложение основания под назначенные в казенных селах к исправлению церкви, а деньги за кирпич вносимы были в пользу луцкой соборной церкви”. Не дочекавшись відповіді, він знову в 1865 р. наполягає на розбиранні храму з такою мотивацією: “В г. Луцке находится древняя каменная Дмитриевская церковь, маломестительная, как свидетельствуют открытые мною акты, построенная великим князем Мстиславом Владимировичем Мономаховичем. В этой церкви, во время постов, служили полковые священники, а когда она в 1845 г. обгорела, то с того времени малопомалу начала разрушаться, и уже во входе вся передняя стена выломана и кирпич расхищен, и в самую церковь скот свободно входит, но к предотвращению такового запустения святыни нет никакого способа”.

Турбуючись про історичну спадщину, О. Левицький вніс пропозицію: “Желательно, чтобы позаботился кто-либо поставить хотя бы крест на том месте, на котором в течение семи веков стояла православная святыня; в противном случае, пройдет еще десять-двадцать лет, и никто не будет в состоянии точно указать ее место, так как и теперь уже

указания местных жителей довольно сбивчивы. Всего естественнее было бы позаботиться об этом луцкому православному братству” [7].

Ця пропозиція була почута, і на місці церкви було споруджено “невеликий кам'яний хрест у дерев'яній огорожі”.

Покровська церква, що збереглася до нашого часу, є вже третьою під цією назвою. Вона була збудована в середині XVII ст. До 1880 р. їй довелося бути кафедральною, незважаючи на негативну оцінку як з боку православного духовництва, так і державних службовців. У складеному в 1960-х рр. паспорті пам'ятки архітектури “Покровська церква” без посилання на джерела стверджувалось, що коли в 1875 р. почали прибудову до церкви дзвіниці, то для неї цеглу брали з мурів Димитрівської церкви. За іншими джерелами, ці роботи виконувалися у 1873–1876 рр.

До найдавніших святинь православного Луцька слід також віднести колишню Братську церкву Воздвиження Чесного і Животворящого Хреста Господнього, споруджену в 30-х роках XVII ст. 1803 року вона постраждала від пожежі. Втрати, яких зазнала споруда, оцінювалися по-різному. За даними ювілейного видання “Девятисотлетие православия на Волыни”, від неї залишилися лише руїни, за Т. Стецьким — згорів лише дах, за Л. Ордою — лише дерев'яні конструкції [8]. З подання Волинського цивільного губернатора Комбурлея про руйнівний стан луцьких греко-російських церков доповідали царю, який повелів скласти відповідну документацію на їх “исправление”. Відповідальність за виконання царської волі наказом міністра внутрішніх справ князя Олексія Б. Куракіна від 30 квітня 1808 р. поклали на Комбурлея.

Проект з кошторисом на ремонт церкви був складений волинським губернським архітектором фон Вейцлером. 1809

року плани, фасади, описи та кошториси були надіслані на розгляд міністру внутрішніх справ, звідки їх передали до Будівельного комітету. Комітет визнав документи задовільними.

Здавалося б, православна святиня скоро буде врятована. Але для цього треба було ще виділити кошти. Можливо, для того, щоб цього не робити, новий міністр внутрішніх справ Осип П. Козодавлев 12 липня 1812 р. наказав повернути проект для повторного розгляду. У зв'язку з цим його переробили.

Одночасно з багаторічною паперовою відбудовою храму йшло його фізичне руйнування. Про реальні наміри щодо залишків церкви свідчить передача в 1813 р. її урядження разом з цінним іконостасом до Острозького монастиря, де воно проіснувало до 1821 р. [9] Все ж комусь вдалося зрушити справу з місця, і в 1815 р. перерахували кошторис з цін у сріблі на асигнації та врахували підвищення цін на будівельні матеріали [10] Після схвалення кошторису і креслень про них забули на 16 років [11].

Після польського повстання 1830–1831 рр. та зміни оцінки ролі православ'я в Західному краї з'явилася можливість нагадати столиці про плачевний стан місцевих церков. Луцький протоієрей і благочинний Григорій Корнаковський склав довідку про історію і стан луцької Соборної Чеснохресної та міської Покровської церков. З допомогою головнокомандуючого Першою армією генерала-фельдмаршала графа Сакона він домагається повторного розгляду справи царем [12]. Так з 1831 р. починається нова хвиля листування щодо луцьких православних церков.

Після 28 років обговорення стану Чеснохресної та Покровської церков, що постраждали від пожежі 1803 р., обер-прокурор Святійшого Синоду князь Петро Мещерський у листі до міністра внутрішніх справ намагався переконати, що вже “оныя не имеют ника-

ких способов к своему восстановлению”, а тому на місці зруйнованої Чеснохресної церкви мусить бути влаштована нова соборна кам'яна церква за рахунок казни. Тут же пояснювалося, що Синод не має наміру витратити кошти з казни, а тому, радив обер-прокурор, для цієї мети треба використати один з семи луцьких римо-католицьких монастирів (у Луцьку тоді їх було лише п'ять. — Б. К.). Найбільш придатним він назвав колишній костюл єзуїтів, в якому діяла римо-католицька кафедра, та монастир тринітарців, який на той час приваблював найбільше [13].

У січні 1834 р. з департаменту Міністерства внутрішніх справ, що видав духовними справами іноземного сповідання, прийшла відмова, в якій було вказано на неможливість передачі колишньої єзуїтської споруди та Тринітарського монастиря православному духовенству [14]. Священний Синод змушений був повернутися до вивчення можливостей відновлення собору в церкві Чесного Хреста або в інших приміщеннях комплексу і 29 березня 1834 р. видав відповідний указ. Волинська духовна консисторія за наказом Волинського архієпископа Інокентія доручає 24 травня 1834 р. єпархіальному архітекторові Михайловському “учинить рассмотрение о Луцкой Соборной церкви” і подати “заключение с планом, фасадом, разрезом и сметой”.

К. Михайловський затримав виконання доручення і, мабуть, не дочекавшись проекту, Синод видає наказ № 8470 від 23.07.1835 р. про складання плану, фасаду й кошторису на побудову в місті Луцьку нової соборної церкви [15], а єпархіальний архітектор 23 серпня 1835 р. отримує відповідне завдання. Через хворобу й зайнятість іншими проектами Михайлівський не зміг приступити до виконання завдання негайно [16], 30 вересня йому нагадують про доручення.

Восени 1835 р. Михайловський, досліджуючи місце для будівництва нової

Луцької соборної церкви, дійшов висновку, що “на том месте, где находится ветхая Крестовоздвиженская церковь, невозможно строить новую церковь, по той причине, что сие место болотистое, и находится в очень близком расстоянии от реки Стыря, которая осенью и весною разливается так, что и церковный погост наводняется” [17]. Ця обставина сприяла тому, що залишки братської церкви разом з братськими ґрунтами не були тоді втрачені для нащадків.

Пошуком місця для нової церкви займалася комісія. Підсумком роботи стало два акти. В першому, який підписали усі, визнавалось зручним місце в замку, в другому, який не підписав лише єпархіальний архітектор, підтримувалася пропозиція губернського архітектора направити старий луцький собор, тобто Воздвиженську церкву. Михайловський наполягав на тому, що неможливо “починить каменное здание старой Луцкой соборной церкви, ибо если и починить таковое, то оно не может существовать долгое время”. Згодом більш обережними стали й інші члени комісії.

Архієпископ Інокентій пропонував доручити губернському архітекторові скласти проектну документацію на відновлення спаленої церкви, зобов'язати його вести нагляд за будівельними роботами й покласти на нього відповідальність за міцність споруди [18]. Як видно з листування губернського керівництва, воно не дуже поважно ставилося до свого архітектора. Це сприяло тому, що перемогла більш виважена позиція Михайловського. Синод схвалив надіслані йому висновки про неможливість відновлення старої церкви і необхідність будівництва нової.

Єпархіального архітектора зобов'язали до 25 квітня 1836 р. у складі комісії вибрати нове пристойне й зручне місце під будову нової церкви, а після цього скласти її проект. У березні 1837 р. завдання було виконане [19].

Проте, як видно з документів, Синоду дуже не хотілося розлучатися з грішми, і він видає новий указ № 2008 від 17 лютого 1837 р. “Покупка и потом снесение трех обывательских домов для приготовления под постройку в городе Луцке Соборной церкви места, — сказано в указі, — может потребовать от казны значительного расхода, а с тем и сама постройка церкви может подвергнуться еще новому промедлению”. Яка турбота про швидкі терміни будівництва! Згадаймо, що вона триває вже 34 роки. Може є нові серйозні пропозиції? Читаємо далі: “То немедленно войти в рассмотрение о постройке церкви на том самом месте, где существует старая обветшавшая Соборная Крестовоздвиженская церковь, которая в сем случае должна быть разобрана и, составя на то надлежащий проект, представить оный на рассмотрение Святейшему Синоду”. Знайоме бюрократичне коло. Чергова імітація турботи, рішучості й діловитості. Спостерігаємо продовження старої бюрократичної гри.

Згідно з указом Синоду № 10420 від 31 серпня 1837 р., у 1838 р. склали проект церкви з використанням будівельних матеріалів братського храму [20]. Як завше, в ньому знайшли недоліки, а потім переробляли. Після чого К. Михайловський у 1839 р. розробив ще один проект [21]. Отже, проекти продовжували виготовлятися, а кошти, як і раніше, не виділялися.

Синод не полишив своїх давніх намірів зекономити на будівництві церкви в Луцьку й домагався від Волинського генерал-губернатора Д. Г. Вібікова сприяння в передачі під собор якогось пристойного і зручного костюлу. При цьому наводилась ціла низка аргументів: через руйнацію православні церкви ніяк не можна відремонтувати, на будівництво нової церкви потрібні значні кошти з казни, а в Луцьку так багато католицькі споруд, в яких можна “прилично и удобно” розміститись і т. ін.

По черзі розглядалась можливість використання костьолів Тринітарського [22], Домініканського [23], Бернардинського [24].

Протоіерею Ісидору Метельському вдалося повернути половину фундушів, що належали братській церкві [25]. Проте ніхто не збирався використати їх на відновлення храму або хоча б на збереження пам'ятних руїн [26]. Навпаки, відчуття можливості отримати без затрат просторі католицькі споруди прискорило рішення розібрати братський храм, щоб позбутися клопоту з його відновленням, а заодно — позбутися предмета сорому і свідка неспроможності православної церкви й держави зберегти святиню. В 1852 р. ініціатива зносу церкви Чесного Хреста ще не була підтримана єпархіальним управлінням [27], але через рік згода вже була. 20 серпня 1853 р. Волинське губернське управління надіслало у Волинську духовну консисторію акт, складений луцьким городничим, повітовим стряпчим, начальником Інвалідної команди і архітектурним помічником Будівельної І Шляхової комісії Іодка, про стан “здання луцької побазилианської упраздненої Крестовоздвиженської церкви, состоящей вблизи здання, в котором помещается Луцкий соборный причт и тюрьма” (тобто колишній братський шпиталь). Комісія відзначила руйнування фундаментів, тріщини в стінах та в банях, а також небезпеку для сусідніх будинків і зокрема причту від можливого падіння церкви. У відповідь Волинська духовна консисторія порадила обговорити, яким чином і за чий рахунок слід почати розбирання обгорілої в 1803 р. церкви і як краще використати цеглу [28].

Соборний причт 1855 р. повторно склав рапорт про загрозливий стан стін і бань церкви та про необхідність її розбирання з тим, щоб використати цеглу на будинок, де розміщалась тюрма і причт. За словами Ісидора Метельського, лише

західна стіна храму й головна баня загрожували падінням, решта споруди ще могла довго стояти [29]. Єпархіальне керівництво в жовтні 1855 р. дозволило Луцькому будівельному комітету, який був утворений для ремонту причту, використати цеглу з західної частини церкви і бані.

У 1856 р. Аврум Сорока взявся розібрати церкву і очистити територію на 40 сажнів навколо церкви від сміття. У 1857 р. Священний Синод дозволив розібрати храм, але силами комітету [30].

В ніч з 27 на 28 квітня 1858 р. головна баня завалилася, і 30 квітня консисторія видала указ про термінове розбирання церкви господарським способом, щоб не дати можливості зробити це іновірцям [31]. Одночасно передбачалось розібрати стару дзвіницю, що стояла перед церквою вздовж вулиці [32]. Однак 1860 р. консисторія своєю постановою дозволила продати церкву для розбирання з торгів [33]. Виправдовуючи розбирання церкви, волинський архієпископ Антоній заявив, що вона “представляла постоянный укор православия в глазах иноверцев, тогда как ломка здання, хотя неблагоприятная, по крайней мере одновременно прекращает этот позор” [34].

Перші торги виграв у 1862 р. Гершко Ерліх. Їх не затвердили, сподіваючись на виграш православним підприємцем [35]. У травні 1863 р. на повторних торгах виграв Аврум Сорока [36]. Розбирання мало тривати два роки.

У вересні 1864 р. від церкви залишалась лише вівтарна частина, коли Луцьк відвідав київський, подільський і волинський генерал-губернатор Микола Анненков [37]. Розгніваний, він негайно зупинив дальше руйнування святині й звернувся до зацікавлених інстанцій. Міністерство внутрішніх справ 23 грудня наказало прийняти руїни у відомство генерал-губернатора, а одержану цеглу використати для влаштування каплиці

на місці давнього храму, для чого розробити проект [38].

У 1867 р. на розгляд волинської губернської церковно-будівельної канцелярії були подані два проекти каплиці [39]. Архітектор Бетюцький передбачав остаточне розбирання церкви, а інженер-поручик Пархоменко — збереження її вівтарної частини. Канцелярія схвалила перший проект, а генерал-губернатор О.М. Дондуков-Корсаков — другий, що вплинуло на рішення комісії. 1870 року Пархоменку запропонували переробити кошторис за новими правилами. Листування з ним велось до 1880 р., після чого про влаштування каплиці забули [40].

Історик священик А. Сендульський вважав, що церкву довели до руїни “вороги православ'я” [41]. Якщо це так, то ворогами православ'я слід вважати Священний Синод, губернські цивільні та духовні власті, в чиїх руках понад 80 років була доля колишньої братської церкви. Вони не змогли звести над церквою дах після її пожежі, чим призвели її до руйнації, не були зацікавлені в її збереженні як пам'ятки православ'я, не змогли збудувати нову церкву. Держава виявила байдужість до духовних потреб населення. Не можна повірити в те, що за вісім десятиріч могутня російська імперія не могла знайти коштів на церкву для свого повітового міста.

Завдяки створеному в 1871 р. новому Луцькому братству Чесного Хреста, в 1885–1887 рр. упорядкували територію навколо церкви й звели огорожу навколо залишків її вівтарної частини, з 1887 р. приступили до влаштування в ній каплиці, яка була освячена 14 вересня 1888 р. У 1889 р. були зведені стіни на місці колишнього пресвітерію, а з заходу прибудували вузький, витягнутий уздовж осі споруди притвор з півкровою західною стіною. Цеглу на це будівництво використали з Доміні-

канського монастиря [42]. В київській майстерні Мурашка замовили дубовий різьблений іконостас. Довжина нового храму дорівнювала 24 м, ширина контрфорсів з боків апсиди — 8,38. Внутрішній її простір був досить складним завдяки наявності купола, хорів і розчленованості стін нішами. На хорах містилось зображення попередньої церкви. Нова церква була освячена 26 серпня 1890 р. під старою назвою.

В контексті цієї теми цікавою є історія пристосування і перебудови Бернардинського костюлу під православний собор святої Трійці. Йому передувало тривале листування.

В листах іноді згадувалось про згорілу в 1803 р. Братську церкву, яку залишили напризволяще і не змогли відремонтувати, хоча й велось інтенсивне листування на цю тему з 1831 р. Тепер же в листах скаржились на поганий стан соборної Покровської церкви. Листування між Київським генерал-губернатором і міністром внутрішніх справ повне сліз: “Покровская церковь, до того бедная и маловместительная, ... когда в каком угодно из восьми упраздненных костелов можно было бы без особенного труда и расхода устроить собор ... но пока делались разные проекты и предположения, все монастырские здания пришли в совершенную негодность, за исключением одного упраздненного Бернардинского костела” [43]. А трохи далі читаємо про той же костюл: “Действительно, здание Бернардинского костела, как по местности, им занимаемой, так и по объему своему, вполне соответствует предполагаемому назначению; но оставаясь долгое время без всякой поддержки, крыша в нем испортилась и своды во многих местах от постоянной сырости почернели и ослабели так, что вместе с зданием, которому угрожает скорая участь других разрушившихся костелов, рушатся, кажется, а навсегда и наши надежды —

иметь когда-нибудь в г. Луцке церковь” [44]. Вражаюча ілюстрація наслідків діяльності тодішнього російського чиновництва.

Замість того, щоб закрити дірки в даху, в 1870 р. костюл знову обстежують, на цей раз це робить архітектор Володимир Григорович Шаламов (1836–1886). В 1871 р. те саме повторює цивільний інженер Скуратов [45].

На вимогу Міністерства внутрішніх справ у 1870 р. Володимир Шаламов склав проект перебудови костюлу на соборну церкву. При цьому замовник заборгував йому 75 рублів за “наем чертежников и рабочих для производства изысканий и съемки с натуры здания” [46].

Проект Шаламова весною 1871 р. був затверджений МВС “с изменением лишь высоты купола собора и фасада колокольни” і направлений Волинському губернатору для подальших розпоряджень [47]. Коштрис у травні церковно-будівельне присутствіє доручило скласти Скуратову [48]. Однак, як видно з листа Волинського архієпископа Агафангела від 31 липня 1871 р., справа далі проекту не рухалася через відсутність коштів [49]. Не вдалося отримати кредит в 15000 рублів. А в той же час, як писав архієпископ, “отвалившийся кирпич ... однажды во время божественной службы чуть не убил причетника, что и заставило священника помещавшейся там полковой церкви убрать все церковные вещи и сложить в полковой цейхгауз” [50].

У серпні 1871 р. Київський, Подільський і Волинський генерал-губернатор схвалив пропозицію архієпископа Агафангела перетворити монастир на казарми повітової команди [51].

У 1872 р. луцьке повітове тюремне відділення скаржилося, що “здание это для дальнейшего помещения в нем тюрьмы не удобно: 1) опасно в отношении побега арестантов; 2) от сырости имеет вредное влияние на здоровье за-

ключенных и 3) тесно, неопратно и даже не имеет пола, почему необходимо ныне принять меры к удобному и безопасному помещению арестантов” [52]. Отже, кудись поділась підлога, а весь будинок довели до такого стану, що саме тюремне керівництво визнавало його непридатним навіть для в'язнів. Переводити арештантів мали до Домініканського кляштору, який також потребував негайного ремонту.

Нарешті в 1872 р. Міністерство внутрішніх справ дозволило зі статті кредиту, що мала 25 тисяч рублів, використати кошти на перебудову луцького костюлу, але в “Ведомость” церковних споруд, що будуються, вона не попала через відсутність затвердженого кошторису навіть у 1873 р. [53].

Церковно-будівельне присутствіє 17 лютого 1874 р. нарешті затвердило кошторис Скуратова на проект собору Шаламова [54].

Для керування будівництвом 19 вересня 1874 р. було створено Тимчасовий господарсько-будівельний комітет. Йому було відпущено 6000 рублів на заготівлю матеріалів і початок робіт. Було оголошено про пошук охочих взяти на себе виконання робіт і постачання матеріалів. Виставлений на торги проект і кошторис на суму 29064 рублі 10 копійок не спокусив нікого. Передбачалось, що виконання робіт візьме не себе купець Чикік або архітектор Раструханов. Пропозиції першого були визнані комітетом неприйнятними, а другий на засідання комітету не з'явився. Пошуки інших охочих взяти на себе будівництво не увінчались успіхом і Тимчасовий комітет склав з себе повноваження, переконавшись у неможливості виконання робіт господарським способом згідно з проектом [55].

10 березня 1875 р. Волинське губернське церковно-будівельне присутствіє знову затверджує кошторис з корективами на нові ціни (“заменительную смету”), виконаними архітектором Васи-

лем Петровичем Дейнекою, і бере на себе виконання підряду [56].

Після нових розрахунків архітектора Костянтина Раструханова за літніми цінами 1874 р. вартість будівництва становила 37448 рублів 32,5 копійок, тобто стала більшою, ніж на 8 тисяч рублів. Технічно-будівельний комітет МВС визнав у цілому підрахунки такими, що відповідають “урочному положению”, але знайшов у кошторисі незначні огріхи в обчисленні. Погоджена сума становила 37312 рублі 55 копійок. В ній враховувалось 2165 руб. 65,5 копійок на влаштування огорожі [57]. Роботи передбачалось виконати за два роки, відповідно з витратами першого року 24125 руб. 7 коп., другого — 12587 руб. 48 коп. Нові торги і переторги призначили відповідно на 17 і 21 жовтня 1875 р. [58], але знову ніхто на них не з'явився, бо наявних грошей було лише 14022 рублі 99 і 3/4 коп. [59].

7 листопада 1875 р. довелось повернутись до господарського способу ведення будівництва і створення нового Тимчасового господарсько-будівельного комітету. Його головою обрали виконувача обов'язків предводителя дворянства Пусторослова, а членами мирових посередників — князя Волконського і Оржицького, луцького повітового справника Лебедева, протоієрея Теодоровича і міського голову Пашкевича, а також як члена техніка — цивільного інженера Скуратова, якому доручили бути виконавцем роботи [60].

Перебудову Бернардинського костіолу на православний собор було розпочато в квітні 1876 р. [61].

Були сподівання закінчити роботи на початку 1877 р., і тому церковно-будівельне присутствіє почало просити в МВС додаткових коштів на церковне начиння і дзвони на суму 4524 рублі 22 копійки [62]. МВС листом від 2 березня 1877 р. в грошах їм відмовило і запропонувало перекласти ці турботи на парафіян і місцеве духовенство [63]. Таке

рішення викликало низку звернень від місцевого духовенства до міністерства з роз'ясненням жахливого становища православної церкви в Луцьку. В одному з них священик А. Бродович розповів про зубожіння місцевого населення: “Покровская церковь, в которой временно замещена и Соборная, до того бедна и скудна всеми церковными принадлежностями, что из нея решительно нечего взять в новый собор... Ни в одном городе даже Волынской губернии нет такого бедного православного населения, как в городе Луцке. За исключением государственных чиновников, православное население города Луцка составляют отставные солдаты и их семейства, причисленные к мещанскому сословию, и семейства воинов, подвигающихся на поле брани за освобождение славян от мусульманского ига. Эти отставные солдаты и их семейства не пользуются ни торговлею, ни промышленностью и живут только одними черными работами. Каких же пожертвований можно ожидать в пользу храма от таких прихожан, которые едва в состоянии кое-как прокормить свои семейства? О семействах же солдат, состоящих на службе, и говорить нечего; они и сами крайне нуждаются в пособиях и ведут полуголодную жизнь. Что касается православного духовенства, то и его участь весьма незавидна. Она не имеет в своем пользовании ни пахотных земель, ни других угодий, обеспечивающих содержание духовенства в других городах и даже селах, а пожертвования со стороны прихожан так ничтожны, что и упоминать об них не стоит, и православное духовенство должно ограничиться исключительно одним жалованием от казны, о скудности которого можно судить по тому, что сумма, отпускаемая на 6 человек причта не поправляется жалованию одного даже гражданского чиновника. При таком положении православных прихожан го-

рода Луцка и их пастырей величественное здание вновь отстроенного православного собора из римско-католического костела, оставаясь без необходимых принадлежностей, не скоро может быть освящено для совершения в нем Божественных служб; православное население города все-таки не будет иметь храма для молитвы и принуждено будет выслушивать укоры со стороны римско-католиков... Православию следовало бы снабдить Луцкую церковь такими колоколами, которые бы, если не заглушали колоколов римско-католического костела, то по крайней мере равнялись бы им” [64].

У документах 1878 р. підрядчиком виступає вже відомий купець Чикін. Його звинувачували в повільних темпах будівництва церкви і в невиконанні деяких умов підписаного ним контракту [65]. Наступного року склали “Ведомость о ходе работ по постройке церквей, производящейся в Волынской губернии с пособием от правительства за 1878 год”, з якої довідуємося про деякі подробиці за минулі роки. У графі “Когда и кто принял на себя работы, по какому обязательству и на какой срок” знаходимо неповну відповідь: “Перестройку поручено выполнить учрежденному в Луцке временному строительному комитету хозяйственным способом, комитет же отдал эту перестройку с подряда архитектору Раструханову”. І далі — у відповідь на питання “Кто из техников наблюдает за работами” — читаємо: “То же”. Тобто нагляд вів Костянтин Раструханов [66]. Отже, виконробом після Чикіна став Раструханов, який досі в літературі вважається автором здійсненого проекту перебудови костьолу в собор і до того ж єдиним.

Автори “Ведомости ... за 1878 год” явно видавали бажане за дійсне, коли звітували: “перестройка приведена к концу весною 1878 г.”, тому що далі йде

реверанс, який пояснює і уточнює ситуацію: “Работы по перестройке собора выполнены весною 1878 г., но не приняты архитектором Дейнека, вследствие допущенных непр[ав]ильностей в устройстве кронштейнов и карнизов на куполе”. На той час усі кошти в сумі 37312 р. 55 коп. були використані підрядчиком Раструхановим. За будівництвом, крім архітектора Дейнеки, вів нагляд інженер Скуратов [67]. Недоліки в роботі мали виправити навесні 1879 р. з тим, щоб влітку 1879 р. передати об'єкт Духовному відомству.

Кошторисом не передбачалось ремонтувати приміщення, що сполучало костьол з монастирем. Київський, Подільський і Волинський генерал-губернатор 26 травня 1879 р. в листі до Міністерства внутрішніх справ запропонував розібрати його, щоб не витратити кошти, а отримані від продажу цегли та інших матеріалів гроші використати на спорудження огорожі. Пропозиція була прийнята, але частково. 31 грудня 1879 р. було наказано гроші з торгів за матеріали перерахувати в Міністерство фінансів, а не в церковно-будівельне присутствіє [68].

Будівельники відрапортували про закінчення перебудови костьолу 30 жовтня 1879 р., але 2 листопада 1879 р. перебудовану з Бернардинського костьолу споруду було передано Духовному відомству [69].

Лише 24 вересня 1880 р. собор був освячений [70]. Доводиться погодитися з відомим істориком і культурним діячем Орестом Левицьким, який так писав про луцькі пам'ятки: “Ні, не пожежі і не військові неспокої, а головним чином непростима байдужість і попередніх, і частково нинішніх поколінь були причиною того загального нищення предметів і пам'яток старовини, яке з сумом доводиться констатувати ... Винуватцями його найчастіше були представники російського духовенства” [71].



Література

1. Грушевський М. Ілюстрована історія України. — К.: Наукова думка, 1992. — С. 476.
2. Зінченко А. Л. Церковне землеволодіння в політиці царизму на Правобережній Україні наприкінці XVIII — першій половині XIX століття. — К., 1994. — С. 42.
3. Зінченко А. Л. Зазнач. праця. — С. 26.
4. Малый энциклопедический словарь. - Санкт-Петербург: Ф.А. Брокгауз и И.И. Ефрон, 1907–1909. — Т. 3. — С. 731.
5. Російський державний історичний архів у Санкт-Петербурзі. — Ф. 797. — Оп. 4. — Спр. 15956. — Арк. 50 зв. — 51 зв. — 1835 р.
6. Методфонд НДІПІАМ, негатив І-9786.
7. Левицкий О. Луцкая старина // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. — К., 1891. — С. 84–86.
8. Девятисотлетие православия на Волыни. — С. 149; Stecki T.J. buck staroityny i dzisiejszy. — Krakow, 1876. — S. 215; Орда Л. Крестовоздвиженская братская церковь в г. Луцке: Опыт исторического очерка. — Луцк: Типография Бонка, 1902. — С. 20.
9. Дублянський А. Опис іконостасу Братської церкви в Луцьку в 1814 р. // Шлях. — Луцьк, 1939. — С. 11–12; Сендульский А. Исторические сведения о православных церквях и монастырях в Луцке, ныне несуществующих // Волынские Епархиальные ведомости. — Почаев, 1872. — № 11. — С. 508;
10. Російський державний історичний архів у Санкт-Петербурзі (Далі — РДІА). — Ф. 797. — Оп. 4. — Спр. 15956. — Арк. 11–12 зв.
11. РДІА. — Ф. 797. — Оп. 4. — Спр. 15956. — Арк. 19–19 зв.
12. Там само. — Арк. 2–3.
13. Лист обер-прокурора Святійшого Синоду Петра Сергійовича Мещерського до міністра внутрішніх справ. РДІА. — Ф. 797. — Оп. 4. — Спр. 15956. — Арк. 26–27.
14. РДІА. — Ф. 797. — Оп. 4. — Спр. 15956. — Арк. 38–39.
15. РДІА. — Ф. 797. — Оп. 4. — Спр. 15956. — Арк. 50.
16. Там само. — Арк. 49–49 зв.
17. Там само. — Арк. 50–50 зв.
18. Там само. — Арк. 55–58.
19. Там само. — Арк. 65 зв.
20. Там само. — Арк. 65–67, 72–72 зв.
21. Там само. — Арк. 76–76 зв., 84–85.
22. Там само. — Арк. 152.
23. Там само. — Арк. 148 зв.
24. Там само. — Арк. 168–168 зв.
25. Левицкий О. Луцкая старина // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. — К., 1891. — Кн. 5. — С. 80.
26. Орда Л. Крестовоздвиженская братская церковь... — С. 20.
27. Левицкий О. Луцкая старина. — С. 80.
28. Орда Л. Крестовоздвиженская... — С. 24–25.
29. Левицкий О. Луцкая старина. — С. 80.
30. Орда Л. Крестовоздвиженская... — С. 26.
31. Левицкий О. Луцкая старина. — С. 81; Орда Л. Крестовоздвиженская... — С. 28.
32. Орда Л. Крестовоздвиженская... — С. 30, 31, 34.
33. Левицкий О. И. История одного древнего Волынского храма // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. — Кн. 17. — Вып. 2. — К., 1903. — С. 75.
34. Левицкий О. Луцкая старина. — С. 81.
35. Левицкий О. Луцкая старина. — С. 81–82.
36. Левицкий О. Луцкая старина. — С. 81–82; Петров Н.И., Малышевский И.И. Волынь. Исторические судьбы Юго-Западного края. — Спб., 1888. — С. 83.
37. Левицкий О. Луцкая старина. — С. 82; Орда Л. Крестовоздвиженская ... — С. 34; Левицкий О. И. История одного древнего Волынского храма. — С. 75. Орест Левицкий помилково називає генерал-губернатора І.І. Васильчикова, який помер 1862 р. і не міг спостерігати розбирання церкви, яке почалося 1864 р.
38. Орда Л. Крестовоздвиженская... — С. 24–25; Левицкий О. Луцкая старина. — С. 83.
39. Орда Л. Крестовоздвиженская... — С. 36.
40. Левицкий О. Луцкая старина. — С. 83.
41. Сендульский А. Исторические сведения ... — С. 509.
42. Девятисотлетие православия на Волыни. — Житомир, 1892. — С. 151.
43. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 34–35. Виділив В. Колосок.
44. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 35–35 зв. Виділив Б. Колосок.
45. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 563. — Спр. 13. — Арк. 97 зв.
46. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 40, 41 зв.
47. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 57–57 зв.
48. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 77.
49. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 70.
50. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 71 зв.
51. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 75.
52. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 88–88 зв.
53. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 92 зв.
54. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 100; ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 563. — Спр. 13. — Арк. 97 зв.

55. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 101-102.
56. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 100.
57. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 107 зв.
58. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 115.
59. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 118.
60. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 119-119 зв.
61. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 133-134.
62. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 123.
63. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 127-133.

64. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 133-134 зв.
65. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 140-140 зв. Вересень 1878 р.
66. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 563. — Спр. 13. — Арк. 97 зв.
67. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 563. — Спр. 13. — Арк. 97 зв. — 98.
68. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 146-147, 151.
69. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 150.
70. ЦДІА в Києві. — Ф. 442. — Оп. 102. — Спр. 185. — Арк. 152.
71. Левицкий О. Луцкая старина // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. — К., 1891. — Кн. 5. — С. 67-68.

А. ЗАЛУЖНА,
канд. філос. наук,
доц. кафедри філософії УДУВГП
(Український Державний університет
водного господарства)

ЗАПЕРЕЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ТА МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ СТ.

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Процеси духовного відродження в Україні актуалізують необхідність дослідження проблеми самоусвідомлення етносу та самоствердження нації на тлі її історичних витоків, святинь, релігійних і моральних традицій. Адже недооцінка надбань минулого, багатого історичного досвіду веде до втрати гуманістичних цінностей, нищення не лише елементарної людяності та співстраждання, а й нівелювання морально-суб'єктивного чинника загалом. Відтак, відтворення адекватного змісту філософського досвіду української культури, відродження морально-етичних, релігійних традицій та залучення гуманістичних надбань історико-філософської спадщини до потреб сьогодення набувають великого значення.

Соціум створює нагальну потребу існування вищих цінностей, які протягом усього історичного розвитку культура зафіксувала у своїх моральних і релігійних кодексах, окреслюючи ту межу, перехід якої загрожує деградацією як суспільного, так і індивідуального буття. Завжди, за будь-яких історичних

умов, людина відчувала потребу в абсолютних ціннісних орієнтирах, необхідності співвідношення вчинків із універсальними критеріями справедливості, істини і добра, що збагачували сенсом і визначали спрямованість її життя. І тому релігійно-моральна проблематика спонукає до перегляду антропоцентричної парадигми як однобічної орієнтації на людину та її потреби і ставить завдання моральної спрямованості людської діяльності та її існування взагалі. А християнські цінності добра, любові, людяності, співстраждання, набираючи виразу загальнозначущих параметрів буття людини у світі, не повинні втрачати своєї актуальності в будь-якому суспільстві та за будь-яких обставин і обирати їх повинна кожна людина як вільна істота. Вільно і осмислено робити свій моральний вибір як здійснення свого неповторного призначення, що стане відповіддю на дозвіл бути і постійного усвідомлення свободи як існування у стані відповідальності.

Протягом останнього десятиліття в Україні значно посилюється інтерес до

релігійної проблематики з особливою акцентацією значущості абсолютних цінностей у житті людини та визначенням місця релігії як у духовно-моральній сфері, так і розгляду її як невід'ємного чинника культурно-антропологічного буття загалом. Сучасні наукові дослідження констатують ту позитивну роль, яку релігійний чинник відіграв в історичному контексті для людства, зокрема української нації, а також те, яке значне місце посідає релігія на сучасному етапі у справі відродження духовності, оновлення суспільства, утвердження моралі та цілісної особистості. Релігія, підносячи людину до Абсолютного, є рушійною силою для подолання відносних аспектів її буття, оскільки укорінює людину у сфері трансцендентного, детермінуючи вихід за межі емпіричного існування та часової тлінності.

У релігійних, моральних і естетичних вимогах констатувався істинний прояв української душі. Православна традиція на теренах української нації проявилася не стільки в раціоналістичному сприйнятті релігійних догматів віри, скільки у прагненні пережити, відчувати духовний зв'язок із Богом, з яскраво вираженою аскетично-містичною домінантою. Досить чітко простежується тенденція в намаганні довіритися більш могутній сутності, ніж власна, благоговіння й прохання заступництва, загалом і власним життям, утвердження цінностей релігійно-морального змісту. І тому навіть в атеїстичні періоди революційних звершень людина не може в собі заглушити прагнення релігії й намагається винайти нову релігію, шукаючи божество навколо себе й заповнюючи порожнечу вірою в нових богів. Тобто відбувається зміщення від абсолютних цінностей до відносних, з обожнення людини, розуму, матеріальних благ. Зокрема, М. Бердяєв революцію характеризує як феномен

релігійний, а не політичний, коли впроваджується нова релігія — соціалістична, яка нехтує окремими особистостями і абсолютизує людство загалом. Здійснюється парадокс реалізації в реальному бутті божественної правди на землі.

Однак суспільство зі знищенням вищих ідеальних цінностей стає ареною нестримного егоїзму та морального хаосу. Зосередженість лише на одному виді зла, а саме експлуатації та акцентації на матеріальних аспектах, інтерферує примітивну односторонність, коли на місці старого зла виростає інакше, не менш жорстоке, з'являється феномен державної експлуатації. Релігійність стає суттєвою рисою революції радянських часів, базованої на насильстві, руйнації. І тому “соціалізм, — вважає М. Бердяєв, — відразу ж заявив претензію стати релігією для нового людства, і внутрішній зв'язок її з релігією не підлягає ніякому сумніву” [1, 509]. Релігія людинобожжя, ідеї задоволення матеріальних благ підпорядковує все життя, культуру, саму людину. Людство та його благо є найвищою цінністю для нової релігії, й людина стає засобом для майбутнього суспільства, а в остаточному підсумку — до земної надлюдини, “...до страхітливо-го земного бога, що виростає на купі людських трупів, на руїнах вічних цінностей, заперечення абсолютного значення особистості” [1, 517]. Релігія служіння земним потребам витісняє релігію служіння ідеальним цінностям. Це релігія безрелігійних суспільств. Зокрема, в 1793 році в Парижі відбулося вперше святкування свята розуму, проголошеного найбільшим культом, з вимогами знищення церков, знесення церковних дзвіниць та віддання священнослужителів під поліцейський нагляд. І жовтнева революція мала для себе яacobинський переворот прикладом для наслідування, легітимуючи власний тероризм великою ідеєю всезагальної

рівності й свободи. Та якщо яacobінський переворот, на думку І. Лисяка-Рудницького, був “...вибухом колективної істерії... залишившись в історії французької революції кошмарним, але скороминущим епізодом...”, то більшовицький терор “...своєю довготривалістю, майже механічною систематизованістю, багатомільйонною кількістю жертв та свідомим використанням його як засобу соціальної перебудови ... явище зовсім іншого історичного виміру” [2, 34].

Історичний експеримент держави без релігії, який розгортався й на теренах України, завершився крахом, замінивши віру в Бога вірою у вождів та в нездійсненні ідеї. Більшовики прагнули досягти людського добробуту, але керувалися ідеалами, протилежними сакральній релігії, і, відкинувши Бога та абсолютні цінності, абсолютизувавши відносні цінності земного буття, служили їм з такою ревністю, з якою релігійна людина ставиться до Бога. Таке служіння ідеалу комунізму було певною мірою формою світської релігії. Розіп'ятому Христу протиставлялась доктрина розіп'ятої людини, а на місце Бога ставився пролетаріат.

Усі повстання проти абсолютів завжди супроводжувалися бажанням встановлення земного царства й закону задоволення матеріальних потреб. Однак уявлення про залежність щастя людини від потреб матеріального характеру є тією химерною теорією, що детермінує нижчі форми життя. Ідеально досконале суспільство влаштовується фанатичними послідовниками утопічних теорій, згідно з людським розумом і волею, адже “...перехід від утопії-ідеалу до утопії-проекту перетворює утопістів із мрійників на перебудовників, революціонерів, які здатні реалізувати ідеал у реальному житті” [3, 73]. Утопічні ідеали настільки пригнічують свідомість людей, що дійсність втрачає відчуття реальності, що підсилює впев-

неність у безмежних можливостях людини та її всесильності. Визнання за цінність далекого майбутнього й прагнення до щасливого буття людства загалом знецінює життя конкретного індивіда і готовність пожертвувати ним задля досягнення великої мети характеризується нелюбов'ю до самої людини. Жовтнева революція вимагала не любові до ближнього, а насильства, жорстокості й ненависті. Людина утверджувала себе настільки, наскільки підкоряла і володарювала. Усе, що не пов'язувалося з володарюванням — вдячність, дружба, співчуття і любов, — відходить на другий план й позбавляється соціального та культурного престижу. Одержимість ідеями рівності, братерства та свободи породжує романтиків з жорстокими серцями, які не в добрі та любові, а в насильстві та ненависті вбачали шлях до утвердження нових цінностей. Виховання безбожної людини, нищення її традиційних духовних орієнтирів, понівечення її святинь, руйнація церков і монастирів, наруга над історичною пам'яттю — розкривали драму нації українського народу, його “...примусового перетворення з релігійного в атеїстичний...” [4, 35]. Адже суттєвою ознакою нової влади ставала негативна руйнівна сила ненависті, культивування гордині, самообожнення, байдужості та доносів, які, набираючи рис морального обов'язку, ставали детермінантою деградації суспільства. Одностороння і негативна оцінка ролі релігії в духовному житті народу вимагала не лише негативного ставлення до віри в Бога, а й активної бойовничої боротьби з нею. Поряд з тим акцентувалася значна увага на критиці релігійної моралі з метою розкриття її “реакційної” ролі в суспільстві та утвердження у всіх сферах людського буття принципів комуністичної моралі.

З огляду на те, що на сучасному етапі постає завдання об'єктивного пізнання

спадщини української культури, виникає потреба у відновленні й осмисленні вилучених у період тоталітаризму з її творчого поля літературно-філософських праць митців “розстріляного відродження”. В їхніх творах розкривається особливий стан беззмістовності людського існування, “розходження” людини зі світом і суспільством як наслідок руйнації накопичених у віках ціннісних ідеалів релігійно-моральної спадщини.

Твори митців “розстріляного відродження” розкрили страхітливую картину нищення релігії, спробу витіснення новою “комуністичною мораллю” релігійних цінностей. На авансцену виходить “нова людина”, вільна від умовностей, релігійних та інших “пережитків минулого”, з власним розумінням своєї ролі в побудові нового суспільства та непримирненна до класових ворогів. Це людина з новими життєвими цінностями: активізму, практицизму, ефективності. Тобто “надлюдина” ніцшеанського типу з сильною волею, яка відкрито утверджує себе з цілковитою впевненістю, що тим самим утверджує нове життя у його найкращих проявах.

Вічні проблеми суб'єкта з притаманними національними екзистенційно-антропологічними домінантами, що проходять через весь духовний поступ українського народу, а в умовах революційного періоду набирають виразу драматизму, відповідного душевного стану особистості, що страждає від невідстороненого в цих умовах морального конфлікту. Внутрішньо-душевне споглядання деградації революційних завоювань, переживання невідповідності між ідеалом та його реальним втіленням, дисгармонія стосунків між людьми набирають форми тотального трагізму в житті конкретної нації та людини загалом.

Традиційне розуміння серця як осередку духовного життя та центру душевних переживань і моральних орієнтирів, започаткованого ще за часів Київської

Русі, спонукає до визначення істотної сутності людської особистості, виразу добра чи зла в її вчинках. “Серце чисте створює життя веселе” [5, 206], — читаємо у Г. Сковороди, й людина володіє істинним щастям, якщо вона любить, а в П. Юркевича — “здійснення добра можливе як акт щирої душі й щирого серця”. Людська тематика, яку Ю. Шерех розглядає в модусі розкриття письменниками “розстріляного відродження” українського буття як способу психологічного переживання особистісним “Я” бруду і жорстокості навколишньої дійсності та самого суб'єкта, констатувала не веселість серця та щастя людини, а всеохоплюючий життєвий трагізм і найвищий його вияв — матеревбивство, дитиновбивство та братовбивство.

У працях М. Хвильового, В. Підмогильного, Б. Антоненка-Давидовича релігійна тематика не є стрижневою проблемою, однак досить чітко простежується душевний стан спустошеності та абсурдності, що виникає в результаті заперечення релігійно-моральних цінностей.

Самовіддані бійці перебувають у стані психічно хворих людей, зібраних у “Санаторійній зоні” М. Хвильового. Для них усвідомлення злочинних засобів перемоги розкривають душу і затьмарюють розум, адже світ у реальності обертається на абсурд, вихід з якого вони вбачають у самогубстві. Голод, руїна, безнадія — ось романтика самої дійсності, не героїка революційних звернень, а складність суперечливої дійсності, проблема роздвоєності особистості між суто людським, що становить її основу, й утопічними вимогами безглузлого терору. Така подвійність натури, при переважанні виконання обов'язку над особистісними почуттями любові та співчуття спонукає до неминучого порушення моральних норм і дегенерації людини. Революційну боротьбу виправдовували благими намірами та

принципами, і більшість революційних фанатиків по-справжньому вірили у свої месіанські дії, однак їхні реальні вчинки відштовхують своїм аморалізмом. Прикладами таких нелюдських дій стають: вбивство матері у творі “Я (Романтика)”, намагання батька застрелити свого сина в “Злочині” та нацьковування брата на брата (“Мати”) у М. Хвильового, в яких розкрита трагедія нації, закинута у вир революції, що розкидає людський матеріал по різних ворожих таборах, неспроможність розв'язати порушену суворою дійсністю проблему взаємозв'язку революційних вимог та етичної традиції народу, не вирішеної до кінця дилеми: “Я — чекіст, але я і людина” [6, 100], на совісті якого “...шість сотень, шість тисяч, шість мільйонів — тьма...” [6, 103]. Однак не лише жертви дискредитують революцію, коли досягають величезних масштабів, але навіть, як вважав Ф. Достоевський, необхідно відмовитися від загального щастя, коли за нього заплачено хоча б однією сльозою дитини.

Заперечення християнських цінностей, коріння якого сягають західної цивілізації спочатку у формі вольтеріанства та французького матеріалізму, а пізніше марксизму, зумовлюють виникнення релігії людинобожжя. “Толовний доміант її, — зауважує С. Булгаков, — є віра в природне вдосконалення людини (причому в щонайбільш спрощеній формі)... у нескінченний прогрес, здійснений силами людини. Тоді як усе зло пояснюється лише зовнішнім невлаштуванням людського суспільного життя і тому не має ні особистісної вини, ні особистісної відповідальності, а все завдання суспільного влаштування полягає в подоланні цих зовнішніх невлаштувань” [7, 79]. Нігілістично налаштований революційний романтик стає героєм, який при ліквідації перешкод для досягнення месіанської мети спасіння людства здатний на самопоже-

рству, мучеництво, але поряд з тим звільнений від вимог суспільної моралі. Традиційним християнським істинам блаженства, а саме “милостивим”, “чистим серцем”, “миротворцям” та “лагідним” у цій системі немає місця, позаяк вони розглядаються як релігія безсилля, тим самим заперечуючи істинні цінності життя. Світогляд пролетаріату, впевненого щодо свого становища, своєї історичної місії, закликає до відмови від віри в Бога, заміни її вірою в себе, в здатність власними силами створити життя, гідне високих людських прагнень. Атеїстична мораль мала стати реальною силою, що визначає світогляд людини та її ставлення до інших людей. Хоча в реаліях суспільство без чітких уявлень абсолютних цінностей та ідеалів стає ареною егоїстичної гордині та морального хаосу, що веде до взаємного непорозуміння і жорстокості, цілковитого нерозуміння тієї простої істини, що “...героїзм смиренного християнського подвижника потребує набагато більше сили духу, ніж мужність властолюбного честолюбця” [8, 165].

Революційні перетворення суспільного устрою, супроводжуючись нехтуванням вільного розвитку особистості як вторинного і цінного стосовно задоволення матеріальних потреб, керуються вірою в утопічний ідеал, але, як небезпідставно зауважує С. Франк, вони є лише мотивами суб'єктивного характеру і “...створюючи відповідну собі мораль, тобто накладає відповідні обов'язки і визначає, що в житті і діяльності й інтересах та намірах повинно вважатись добром, а що злом” [9, 159]. При цьому констатується той факт, що основу нового світогляду революційних фанатиків утворює нігілістичний моралізм, ставлячи вимогу жертвування власним “я” задля суб'єктивних інтересів “ти”, чи знищення “ти” задля майбутнього інших. Служіння суб'єктивним матеріальним інтересам більшості викли-

кає тотальну ненависть не лише до всіх тих, хто гальмує ці завдання, а й навіть до тих, хто не є активним учасником побудови нового суспільного співбуття. Ненависть до класового ворога набирає виразу вагової складової в ієрархічній структурі цінностей, ставши в житті "...глибинним пристрасним етичним імпульсом..." [9, 171], абсолютизуючи руйнацію старих соціальних форм, вбивство, розруху. Руйнівні сили, набираючи форми всезагальних обов'язкових імперативів, знищують моральнісну сутність буття, а боротьба, як притаманна форма фаустівського культурного типу, неминуче супроводжується приматом сили над духовною свободою особистості. Вольова та діяльнісна домінанта, що знаменувала зміст нової епохи і виражена Гете словами "Спочатку було діло", замість євангельських "Спочатку було слово", й була підхоплена М. Хвильовим, і саме в цьому сенсі Європа "...з'являється... у всій своїй історично-географічно-культурній конкретності як орієнтир, як дороговказ..." [10, 177], і соціалізм, як фаустівський прототип практичності нового століття, виключає всі інші ідеали і заперечує все внутрішньо-душевне. Тому домінуючими підвалинами соціалізму стає цивілізація, раціоналізм і ненависть як рушійна сила, необхідна для впровадження нових цінностей.

Невидиме майбутнє — щастя людства, як кровожерливе божество, що проливає кров через ненависть до ближніх, під виглядом любові до дальніх, і катує живу людину в ім'я своє, стає метою нового буття, заради якого потрібно жертвувати всім. Бог соціалізму — людство, створює нову доктрину, в якій особистість — матеріал, засіб для існування благоустрою всіх, і правовірний соціаліст повинен відрізнитися від свого внутрішнього "Я" і своїх потреб, адже особистість — Ніщо, "...й головною особливістю революціонерів ХХ століття, котрі цінували

революцію понад самих себе, стала готовність до самозречення" [11, 353], — вважає А. Камю. Революція, ставши єдиною цінністю, позбавляє всіх учасників прав, залишаючи одні обов'язки і ідеологічний пафос самозречення. Нечаєв у "Катехізисі революціонера" одним із перших проголосив принципи, якими жодна революція не обґрунтовувала свої теорії, а саме: трансформації людини в сліпу зброю із закликами самопожертви і мужності. І молоді люди, виховані в системі заперечення та руйнації, йшли на смерть в ім'я абстрактної ідеї, заради якої ставали вбивцями і самовбивцями.

Руйнуючи святі реліквії поклоніння, традиційних цінностей національної культури, маси вважають себе вільними від історичної пам'яті, духовного коріння, що сягає багатьох віків і становить ядро українського менталітету. Незалежність від апеляції до вищого церковного суду виявляється в нехтуванні християнських вимог, що виявляється у свавільних і досить часто злочинних діях, а саме в порушенні заповіді "Не вбий". Безумство натовпу стимулює відчуття байдужості і ототожнюваності добра і зла. І психологічний Захід, який для М. Хвильового в особах Вольтера, Дарвіна, Маркса та Гете мав слугувати орієнтиром розвитку української культури, для Ф. Достоєвського вже давно відмовився від моральнісної ідеї, що насичувала його віками. В "Братах Карамазових" констатується: "Я хочу в Європу з'їздити, та знаю, що поїду лише на кладовище" [12, 150]. Людина, відмовляючись від трансцендентного, ліквідує царство Благодаті й за власними законами, що опираються на силу та бажання, намагається збудувати царство Справедливості.

Жовтнева революція підтвердила, наскільки важливим для її активістів є знищення принципів трансцендентного, і не стільки самих вимог, скільки тієї ідеальної сфери, де вони утворю-

ються, місце якої займає світська релігія нерелігійного суспільства, творити яку здатні обрані. Саме вони мають право розпоряджатися життям і смертю інших людей, заради яких, переповнені всеохоплюючою гординою, борються. Саме для багатьох з них, з метою утвердження себе в ідеальному призначенні спасителів людства, необхідне порушення Божественних принципів і доведення своєї геніальності на практиці. У цьому сенсі твір Б. Антоненка-Давидовича “Смерть” на тлі внутрішньої боротьби Костя Горобенка стає репрезентом жахливого стану особистості, коли вбивство набирає рис самоцільності, руйнації принципів Абсолюту, після яких можна чинити все, звільнившись, нарешті, від докорів совісті, болю душі, а для головного героя, який за більшовицькою теорією вважається ренегатом — дрібнобуржуазним інтелігентом, можливість стати істинним революціонером. Він обов’язково мусить вбити, і тоді, “...коли перед очима з’явиться їхня кров, коли це кров розстріляних повстанців, куркулів, спекулянтів, заручників без усяких категорій, що зведені до одного знаменника — контрреволюція... Хоч раз єдиний тільки раз впаде... на голову, закапає руки, тоді — всьому цьому кінець. Тоді Рубікон буде перейдено. То він буде цілком вільний. Тоді сміливо, одверто, без жодних вагань ... можна буде сказати самому собі: “Я — більшовик” [13, 243]. Ці слова з твору досить чітко характеризують революційних романтиків як послідовників ніцшеанської установки “надлюдини”, що набирає виразу благодійника людства. Адже за цією теорією, щоб стати справжнім більшовиком, необхідно освятити себе у кривавому причасті, звільнити себе від будь-яких докорів сумління, жалю, співчуття. Вищі ідеали не рахуються із засобами їх досягнення, моральні збочення й самі люди стають

тим дріб’язком, з яким не варто рахуватися загалом. Та це можливо для людини, яка стоїть над простою масою з її споконвічною совіслівістю й переживаннями, це можливо лише для натур, що перебувають “над” установленими нормами та правилами, які для доведення свого права на геніальність повинні знехтувати божественний принцип “Не вбий”, встановивши нові принципи дикого свавілля. Румунська україністка Ласло-Куцок, досліджуючи низку творів В. Підмогильного та М. Хвильового, акцентувала увагу на впливі на них творів Ф. Достоєвського, лейтмотивом яких стає ідея неможливості виправдання найблагороднішої мети, коли задля цього необхідно позбавити життя інших.

Раскольников Ф. Достоєвського через вбивство намагався довести самому собі свою вищість над звичайними людьми, які керуються загальноприйнятими моральними імперативами, однак для надлюдини вони підлягають абстрагуванню як відносні цінності. Абсолютно вільним може зробити відсутність стримуючих чинників, руйнація субстанції, зрозумілої як абсолютні цінності та ідеали, а заодно — вільне розпорядження своїм життям та життям інших. Незалежність від сакрального можна довести, переступивши заповіді Божі і проголосивши божеством самого себе. Кирилов у “Бісах” закінчує життя самогубством, і для Камю такий вчинок символізує любов до людства і здатність постраждати за нього з метою звільнення від абсолютних цінностей.

Кость Горобенко Б. Антоненка-Давидовича для здобуття свободи, якою має володіти справжній більшовик, також повинен скоїти кривавий злочин і, переступивши всі закони благодаті, змушує себе вбивати; адже в суспільстві, що санкціонує вбивство задля абстрактних ідей, вищі натури мають право на зни-

щення традиційної пам'яті народу, конкретних людей. "Герой "Смерті", — зауважує Д. Донцов, — хоче повернути гармонію, силоміць забити в собі голос крові, порвати "струни", причаститися в крові рідних осель... стати Каїном, братовбивцею... його совість не буде спокійнішою, аж поки він фізично не вимордує або не зневажить старих богів" [14, 84], звідси в нього "... одна тенденція — заткнути очі, заткнути вуха, зціпити зуби і з перехиленим багнетом — в атаку", оскільки лише "...штучно, величезним зусиллям волі, хочуть вони поставити себе в ситуацію, яка мусить зродити бракуючу їм непевність" [14, 85]. Вбиваючи собі подібних, Горобенко бореться з Абсолютом, який розкриває достотну сутність людини лише в одному ракурсі — любові як первинної цінності та почуття взаєморозуміння її істинної природи, — не в руйнації й насильстві, а в комунікації з буттям, світом, з іншими суб'єктами. Але в Костя Горобенка є одна риса, яка в деяких моментах ріднить його з Раскольниковим Ф. Достоевського, яку не змогли вгамувати ні доноси, ні влаштовані за власною ініціативою ревізії, ні навіть розстріл беззахисних селян. Це глибинний голос душі, її біль за все вдіяне, совість, яку Ф. Достоевський ототожнює з натурою, з її характерною альтернативою щодо будь-яких раціоналістичних доведень, переступу встановлених законів дозволеного і недозволеного. Спроба знищення абсолютного принципу, на думку Ю. Давидова, "...відкриває не відсутність "вищої правди", а абсолютність відмінності добра і зла" [15, 204].

Питання, яке порушили герої Ф. Достоевського і Б. Антоненка-Давидовича, та, власне, персонажі М. Хвильового з творів "Я (Романтика)", "Вальдшнепи", "Санаторійна зона" та В. Підмогильного "Гайдамаки", "Іван Босий" і багато інших, а саме виправдання пролиття крові заради великої ідеї, і не ли-

ше дозволеність переступити через кров, а й усвідомлення її необхідності, на що не здатні звичайні люди, в контексті національної традиції так і залишилось не вирішеним. Докори совісті з інтимних глибин душі, яке не в силі знищити бунт проти Бога, заперечення Божественної благості, Божественного сенсу, а генерує дику самотність, приступи істерії й хворобливої тривоги, неспроможність оволодіння своїми думками, волею, почуттями, тобто тотальне почуття абсурду, вихід з якого — істинне каяття, до якого зміг піднятися з усіх героїв один Раскольников Ф. Достоевського.

Отже, релігійно-моральна спадщина, втрачаючи своєї аксіологічної основи для людини і заперечуючи її вищу духовну сутність, утверджує біль, страждання, розщепленість. І саме при наявності такої онтологічної та свідомісної роздвоєності виникає потреба інтерпретації історії крізь спектр внутрішніх людських можливостей, "...протиставляючи два моменти: цілісного перебування в історичному моменті та розщеплення з ним" [16, 6]. Така інтроспекція є важливим імпульсом усвідомлення залежності духовної міцності кожного індивіда та суспільства загалом від глибини сприйняття релігійно-моральних цінностей. У запереченні духовної спадщини, в розриві з національними традиціями, з притаманною їм апеляцією до загальнолюдських моральних цінностей людина втрачає вагоме підґрунтя буття в світі та співбуття з іншими людьми. Практичне втілення революційних ідей на початку ХХ століття підготувало підґрунтя для жахливих духовно-моральних суперечностей, що й зумовило існування "загубленої" людини, "розщепленої" людини, "людини кризи". Тема щирого серця, любові та співчуття, яка становить ядро української ментальності і сягає своїм корінням глибини слов'янської історії загалом,

витісняється головним механізмом революційних перетворень — нігілістичним “вседозволено”. Але саме релігійна віра є репрезентом вагомої підтримки моралі, оскільки надає етичним нормам сакралізованого санкціонування, вбачаючи в ідеалі любові сутнісний зміст етичних вимог та основу людського існування загалом. І тому силою, здатною здійснити духовне відродження суспільства, має стати саме релігія, побудована на християнських цінностях любові й співчуття, святості й добра, якими керувався український народ протягом своєї багатовікової історії.



Література

1. Бердяев Н. Социализм как религия // Вопросы философии и психологии. — 1906. — Ноябрь — декабрь. — С. 508–545.
2. Лисяк-Рудницький І. Французька і совєтська революції (порівняння) // Історичні есе в 2-х томах. — Т. 2. — С. 29–37.
3. Черткова В. Утопия как тип сознания // Общественные науки и современность. — 1993. — № 4. — С. 71–81.
4. Сверстюк Є. Блудні сини України. — К.: Знання, 1993. — 244 с.
5. Сковорода Г. Толкование из Плутарха о тишине сердца // Повне зібрання творів у 2 томах. — Т. 1. — К.: Наукова думка, 1973. — С. 203.
6. Хвильовий М. Я (Романтика) // Синій листопад. — К.: Молодь, 1993. — С. 99–115.
7. Булгаков С. Героизм и подвижничество // Вехи интеллигенции в России 1909–1910. Сборник статей. — М.: Правда, 1991. — С. 31–72.
8. Лосский Н. Условия абсолютного добра. Основы этики. — М.: Политиздат, 1991. — 368 с.
9. Франк С. Этика нигилизма // Вехи интеллигенции в России 1909–1910. — Сборник статей. — М.: Правда, 1991. — С. 167–199.
10. Шерех Ю. Третя сторожа: література, мистецтво, ідеологія. — К.: Дніпро, 1993. — 590 с.
11. Камю А. Бунтарь // Миф о Сизифе. Бунтарь.: Пер. с фран. — Мн.: ООО Попурри, 1998. — С. 145–537.
12. Достоевский Ф. Братья Карамазовы. — М.: Художественная литература, 1985. — 512 с.
13. Антоненко-Давидович Б. Смерть // Твори у двох томах. — Т. 1. — К.: Дніпро, 1991. — С. 220–338.
14. Донцов Д. Дві літератури нашої доби. — Торонто.: Гомін України, 1958. — 295 с.
15. Давыдов Ю. Поминки по экзистенциализму // Вопросы литературы. — 1980. — № 4. — С. 190–230.
16. Бердяев Н. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — 174 с.

В. М. СИНИЦЫН,
канд. искусствоведения,
доц. кафедры теории, истории музыки
Винницкого государственного педуниверситета
им. М. Коцюбинского

СЛУЖЕНИЕ ОБРАЗУ БОЖИЮ В ЧЕЛОВЕКЕ (О сущности и ценностях православной культуры)

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Образ и образование

31 января 2004 года в Свято-Троице-Сергиевой Лавре благодарственным молебном у раки преподобного Сергия Радонежского завершили свою работу XII Московские Международные Рождественские образовательные чтения. Ежегодно до двенадцати тысяч участников со всего православного мира собирает этот форум, чтобы обсудить важнейшие концептуальные проблемы современного образования в области духовной культуры. Исторические корни возникновения самого понятия образования восходят к библейскому источнику, повествующему об уникальной природе создания совершенного человеческого первообраза. Именно изначальные образ и подобие человека своему Создателю во все времена определяли содержательную направленность и конечную цель формирования его личности в православной культуре. Со времен Киевской Руси, когда грамоте обучали по Псалтыри, Часослову и Житиям Святых, образование и воспитание в православной традиции всегда были не-

раздельными. Насильственная секуляризация образовательной среды, как следствие 70-летнего Вавилонского пленения нашего народа, лежит в основе глубочайшего духовного кризиса всей системы нынешнего образования, которое, по сути, сведено к прагматической функции обслуживания потребностей цивилизации. Последствия этого вынужденного разрыва человека с Богом привели к утрате способности постижения важнейших реалий бытия. Поражению подверглись самые насущные для адекватного восприятия связи между такими сторонами познавательной деятельности, как смотреть и видеть, слушать и слышать, сказать и сделать. Вспомним евангельское изречение: глазами смотреть будете и не увидите. Или постоянный призыв Спасителя: Имеющий уши да слышит! Хорошо иллюминированная нынешняя кротовая цивилизация, утратив подлинный образ человека, стала безобразной, обезличенной. Бесконечное одиночество современного индивидуума, который, не будучи в состоянии найти замену со-

борному радованию православной культуры, вынужден спасаться бегством в виртуальную реальность искусственного света, разума, пищи, одежды, человеческих отношений без Бога. Образование вырождается в знание ради знания. Сегодня никто не станет отрицать неполноту знаний (ведь наука все время развивается) или их предметную разрозненность в школьном или вузовском курсе. Непомерно гипертрофированная опухоль дискретной информации, обрушивающейся сегодня на человека, лишает его элементарной возможности составить для себя целостную картину мира. Вместо этого ему предлагается свободный выбор среди модных научных гипотез или полезных моделей познания. В первые века христианства слову выбор соответствовал более точный греческий аналог ересь. Эта рыночная психология в образовательной среде существенно ограничена прилавком, на котором отсутствует самое главное — смысл человеческого бытия. Срабатывает золотое правило рекламы: «Говорите правду, говорите много правды, но никогда не говорите всей правды до конца!» Итак, всякое секуляризованное образование, утрачивая ориентацию на первообраз человека, теряет свой подлинный смысл.

Култ и культура

Экологическую катастрофу в духовном пространстве человечества конца второго тысячелетия можно сравнить с периодом рубежа первого и второго тысячелетий от Рождества Христова и серединой второго тысячелетия, суть которого может быть выражена словами Шекспира: «Порвалась связь времен!» Эти периоды, как и тот период, в который мы живем, когда старое уже разрушено, а новое не создано, справедливо называют безвременьем. Здесь уместно говорить о периодическом воплощении древнего пророчества в истории хрис-

тианской культуры о продолжении времени, времен и полвремени.

Понятию времени соответствует рубеж первого и второго тысячелетий от Рождества Христова, когда длительный и мучительный процесс борьбы за чистоту веры, закрепленный в решениях семи Вселенских Соборов, завершился политическим размежеванием единой церкви по географическому принципу на Западную и Восточную. Именно в это время на смену отпавшему от соборного единства церкви Западу приходит огромный мир славянских народов, оказавшихся на границе между Римом и Византией. Осуществляется исторический момент рождения мощнейшего европейского государства и полнокровной христианской культуры — Киевской Руси.

К полвремени относится указание на середину второго тысячелетия. Именно такой период в 500 лет потребовался на формирование автономной Священной Римской империи (первое официальное упоминание в 1486 г.), которая предприняла безуспешную попытку заключить Флорентийскую унию с православными. Эгоцентризм индивидуалистического мышления в эпоху западноевропейского Возрождения не только высвободил разрушительную энергию человеческого бунта против Бога, не только стимулировал великие открытия Колумба, Коперника, Гутенберга, но и породил мощнейший кризис религии — Реформацию, которая привела к необратимым последствиям цепной реакции дальнейшего распада церковного единства и повсеместного духовного обнищания. Айсберг европейской культуры переворачивается, в результате чего происходит подмена божественной д у х о в н о с т и человеческой д у ш е в н о с т ь ю.

Множественность понятия времен соответствует рубежу второго и третьего тысячелетий и может рассматриваться как последние времена. Этому периоду

соответствует утрата целостности человеческой личности как основного ориентира в культурном переживании времени, превращение ее в функциональный винтик искусственной социальной системы, которая в состоянии нивелировать культурное своеобразие народа и трансформировать его в безликую массу средне статистической категории населения. Эта эпоха глубочайшего кризиса культуры есть неизбежное следствие духовного одичания человека, нарушившего культурную связь времен, который разложился настолько, что говорит одно, думает другое, а делает третье. Еще никогда в истории человечества не приносились такие безмерные людские жертвы молоху социальных утопий цивилизованного язычества. Потеря истинной цели бытия приводит к потере реальности во времени. Признаки исчезновения ощущения человеком времени, его психологического сжатия в пространстве в связи с постоянным увеличением скорости передвижения человека (в никуда) и непомерным наращиванием информационных объемов электронной передачи его мысли (обо всем и ни о чем) свидетельствуют о гипотетической реальности евангельского изречения о том, что наступит период, когда времени уже не будет. Таким образом, постепенно осуществляется подготовительный этап реализации библейской концепции исторического завершения земного бытия. Такова и основная жизненная направленность всей православной культуры на достижение вечного царства не от мира сего. Вспомним древнерусских князей, вроде Николы Святоши, предпочитавших тишину монастырской кельи мирской суете. Это умение останавливать время, растворять его в молитве отразилось на всех уровнях знаковой символики православия.

История отечественной культуры предстает перед нами как непрерывная

эволюция выразительных возможностей языка от синкретической цельности пиктограммы до дискретного восприятия отдельных звуков и букв в современном алфавите. Вспомним, что центральным понятием в церковно-славянском алфавите было понятие Аз, то есть понятие бессмертной человеческой личности. С возникновением же гражданского алфавита понятие сущности человеческого “я” девальвируется и перемещается на последнее место. Отсюда уже рукой подать до представления о человеке как о лагерной пыли.

Особой значимостью обладает использование иероглифической символики в передаче исторического движения ключевых понятий культуры. Так, иероглифический символ восьмиугольной Рождественской звезды предвозвещает восьмиконечность голгофского креста в культурной традиции православия. Кроме того, эта символическая информация несет в себе направленность из эпицентра важнейшего события мировой культуры на периферию человеческого бытия. Речь идет о Боговоплощении, о возвращении первоначальной сущности ветхому Адаму, о пути исцеления человека от первородного греха. Орудие самой позорной в истории человечества смертной казни преобразуется в оружие спасения к вечной жизни. Отныне Крест, который нес Спаситель, становится жизненным крестом каждого, ищущего спасения. На интонационном уровне музыкального языка православного богослужения эта пространственная восьмичастность креста нашла свое отражение во времени в звуковысотной мелодической символике системы церковного осмогласия.

Пути наиболее глубокого невербального постижения истины в культуре является собой феномен православной иконографии. На смену первобытному магизму примитивной пиктограммы при-

ходит откровение высочайшей духовной силы — богословие в красках. Изумленному созерцанию человека предстанет доселе невиданная красота веры, которая учит его смотреть и видеть. Это отверстие в Божий мир окно дает возможность нашему зрению как бы поститься, воспринимать жизнь очищенными от земных страстей глазами.

Идея обожествления человека изначально определила и суть стратегической направленности всей православной культуры. Историческое понимание путей ее тактической реализации восходит к греческому понятию метанойи — перемены мысли или, иными словами, внутреннего преображения человека через причастие неизреченной простоты и мудрости божественной красоты. Об этом напоминает нам прокимен ежевечернего богослужения. Икос (пославянски “лик”) или в церковном обиходе хор, торжественно и многократно возглашает: Господь воцарися, в лепоту облечеса! В неопикуемой красоте являється человеку Господь. Поражает его сердце красотой небесной. Эта красота во многовековой культурной традиции православия есть олицетворение и носитель повсеместно зримой и слышимой в каждом нашем храме божественной благодати. Она, как мы знаем из исторических источников, стала виновницей и самого выбора нашими предками православной веры. Телесное и духовное прозрение князя Владимира происходит непостижимым для рационального понимания путем. “Как уверовал ты? — вопрошает князя митрополит

Илларион в своем “Слове о законе и благодати”. — Как воспламенился любовью ко Христу? Как вселилось в тебя разумение, превосходящее разумение земной мудрости, чтобы возлюбить Невидимого и устремиться к небесному?” — И сам же отвечает: “Почило на тебе блаженство, силой Божией тебе вменилось”. Итак, князь Владимир становится равноапостольным и выходит на служение Богу не по человеческому произволению, а по благодати Божией. Эта личностная встреча с Богом, обретение духовной свободы через благодать определяет сущность православного отношения к миру, в котором культ как служение Богу и культура как служение человеку нераздельны. Отсюда и основополагающий смысл, и ценность православной культуры, ведущей к Богопознанию через раскрытие Образа Божия в человеке.



Литература

1. Евангелие от Марка. 4, 9–12.
2. Заев В. Современное православие и образование. В сб.: Православн. духовн. цінност. і сучасність. Матер. Міжнар. наук.-практ. конф. — К.: МАУП, 2003. — 90 с.
3. Игумен Иоанн. Православие как первооснова и оправдание русской культуры. Доклад на VI Рождественских чтениях. — М., 1998. — 9 с.
4. Илларион, митрополит Киевский. О законе, данном через Моисея, и о благодати... Перевод диакона Андрея Юрченко. Международная церковно-историческая конференция. — К., 1986. — 32 с.
5. Откровение святого Иоанна Богослова. 12. 14.
6. Повесть временных лет. БВЛ, Изборник. — М., 1969. — 69 с.

А. О. БІЛОУС,

канд. іст. наук, доц.

О. В. РУБЛЮК,

канд. політ. наук, доц.,

докторант Інституту політичних

і етнонаціональних досліджень НАН України

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В ПЕРІОД СОЦІАЛЬНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЯК ПРОБЛЕМА ПОЛІТИЧНОЇ СТАБІЛЬНОСТІ ДЕРЖАВИ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Справжній суспільний поступ — у дедалі більшому єднанні людей. Світ навколо нас динамічно змінюється і питання стоїть так: або наша країна дасть на решті адекватну відповідь на виклики часу, або остаточно перетвориться на третьорозрядну державу.

Для того щоб зайняти в майбутньому гідне місце у світовій спільноті, українському суспільству треба здійснити радикальну інтелектуальну і соціальну трансформацію, необхідною умовою яких є його консолідація.

Ці умови продиктовані жорсткими законами виживання націй у сучасному і майбутньому світі. Виконання цих умов дає змогу націям забезпечувати свій сталий і безпечний розвиток, незважаючи на будь-які прояви зовнішнього тиску, обертаючи навіть негативні чинники собі на користь. Поєднання максимального розумового і фізичного розвитку громадян, свободи творчої самореалізації і соціальної рівності є необхідними складовими виживання нації і гідного життя у ХХІ столітті. Консолідуюча

національна ідея виконує функції того чинника, який узгоджує всі інтереси і перетворює зусилля мільйонів людей у на реальні досягнення.

Роль державної влади — втілювати в життя національну ідею і забезпечувати всі складові розвитку, швидко і ефективно здійснювати необхідні перетворення.

Нинішнє тривале міжконфесійне протистояння, яке окремі зарубіжні засоби масової інформації назвали “війною дзвіниць”, безперечно, негативно впливає на розбудову і утвердження незалежної української держави. У зв'язку з цим постає питання про зв'язок релігій та політики. І якщо в епоху масового атеїзму таке питання здебільшого мало негативну відповідь, то нині взаємозв'язок релігії і політики очевидний.

Можна, звичайно, послатися на історичні факти, засвоївши уроки минулого щодо важливості і релігійного питання у державотворчому процесі. Немає, очевидно, потреби детально зупинятися на проблемах національно-церковного

життя України 1917–1920 рр. Але потрібно зауважити чіткість і обґрунтованість позицій таких національних церковних діячів, як О. Лотоцький, М. Міхновський, В. Чехівський, які послідовно наголошували перед урядом Центральної Ради на важливості церковного питання для утвердження української державності. Історичні факти також свідчать про те, що Центральна Рада не зовсім серйозно сприймала пропозиції відомих діячів національного духовенства, вважаючи церковні і міжцерковні взаємини і, ширше — взагалі релігійне питання — приватною справою духовних осіб, що трагічно позначилося на державотворчому процесі того часного періоду.

Не зупиняючись детально на проблемах національно-церковного життя 1917–1920 рр., взаємозв'язку релігії і політики у період становлення української держави початку ХХ ст., слід все ж таки наголосити, що втрати для молодій держави багато у чому залежали від розв'язання церковних проблем органами державної влади. Немає сумніву в тому, що ця тема є важливою для сьогодення.

Слід зауважити, що й нині чимало говорять про взаємозв'язок релігії і політики, ролі церкви у державотворчому процесі, але коли мова заходить, приміром, про врегулювання міжцерковних, міжконфесійних суперечок, то, звичайно, розв'язання цих питань віддається на розсуд релігійних організацій, виходячи з того, що церква в Україні відокремлена від держави. Міркування такі: це, мовляв, не державні проблеми. Не дивлячись на те, що таке відокремлення дійсно має місце, все ж слід наголосити: Україна повинна мати свою власну державну церковну політику. Наприклад, є Закон про свободу совісті та релігійні організації, але як він виконується на місцях, всім відомо. У той же час єпископи мають одержувати відповідні

орієнтири владних структур щодо дотримання чинного законодавства, врегулювання міжконфесійних суперечок, майнового розподілу, підтримки церквою тих чи інших громадських заходів тощо, що сприятиме державотворчому процесові як на регіональному, так і загальнодержавному рівнях.

Безумовно, і на цьому потрібно наголосити, тут не йдеться про пряме втручання держави у церковне життя, але країна, що утверджує свою незалежність у складних для неї умовах, повинна використати релігійний фактор для прискорення розбудови держави, бо значну частину цієї держави становлять віруючі, від миру і злагоди між якими залежить багато в чому стабільність суспільного розвитку. Принагідно слід зауважити, що поза межами нашої держави релігійний фактор намагаються активно використати як дестабілізуючий фактор, що видно, приміром, на спробах зробити якнайдовшим православне роз'єднання.

Можна навести інший приклад спроб певних сил поза межами нашої країни дестабілізувати суспільну обстановку з допомогою релігійного фактора. Не говорячи про горезвісне “Біле братство”, мормонів, мунівців тощо, слід звернути увагу на активну проповідницьку діяльність на теренах суверенної України зарубіжних протестантських проповідників, яким надають радіо та телеэфір, найкращі кіноконцертні зали, актові зали навчальних закладів, стадіони тощо. Вони навчають українських християн, як їм молитися, які молитовні зібрання відвідувати, яку вивчати релігійну літературу тощо. Все це спрямоване в остаточному підсумку на те, щоб таким методом змінити духовний етнофонд України, спосіб життя і менталітет українського віруючого, впровадити у релігійну практику зовнішнє християнське життя, що не відповідає традиціям народу.

Дбаючи про майбутнє нашого покоління, його всебічний духовний роз-

квіт, органи влади повинні звернути на це серйозну увагу, але для цього Україна повинна мати свою власну церковну політику.

Говорячи про українське державотворення сьогодні, маємо на увазі саме українську національну державу. Однак постановка питання про українську національну церкву розуміється як добрий намір формування міжконфесійної єдності, яка сприяла би властивими їм функціями і методами процесам консолідації українського народу і його держави.

Державний принцип свободи совісті гарантує рівноправну повагу і захист кожного свого громадянина, незалежно від того, яку релігію він сповідує чи не сповідує жодної.

Звідси випливає діалектична єдність поліваріантності цих релігій в Україні як національних, оскільки носіями їх є рівноправні громадяни держави. При цьому важливо врахувати той факт, що абсолютна більшість громадян України є християнами грецького обряду. Завдання держави — максимально сприяти їх екуменічним прагненням.

Саме така українсько-християнська злагода сприятиме державотворчому процесові в Україні. Можливо, шлях до великої мети побудови української держави приведе і самі конфесії до своєрідної Української Християнської Асамблеї, а через неї і до канонічної патріаршої єдності в Українській Християнській Церкві, національній за формою і вселенській за суттю.

Побудова незалежної демократичної держави України потребує відродження та розвитку національної духовної культури. Серед процесів, що визначають нову якість духовного життя суспільства, значне місце посідають зміни у стосунках між державою та релігійними організаціями, здійснення реалістичної політики щодо всіх конфесій, налагодження з ними тісного співробітництва у

розв'язанні питань державно-церковних відносин у період системної трансформації українського суспільства.

Проблеми взаємозв'язку держави і церкви завжди хвилювали людство. Важливість історичних досліджень витоків конфліктних тенденцій у сьогоднішньому православ'ї на сучасному етапі не викликає сумніву, оскільки з історії розвитку суспільств відомо, що вірний аналіз і правильність вибраних пріоритетів у розв'язанні складних суспільних протиріч, які виникали на ґрунті релігійних непорозумінь, допомагали уникнути значних соціальних збурень. Усі революції і навіть війни так чи інакше були наслідком соціоструктурних процесів, апогеєм безперервної боротьби з нерівністю, релігійними розходженнями чи відмови від церкви як такої.

На зламі епох і тисячоліть Україна опинилась в епіцентрі великої суспільної трансформації. Тому останнім часом так посилився інтерес до досліджень історичної спадщини. Цей інтерес викликаний як складною соціально-економічною ситуацією, так і суперечливою релігійною спадщиною щодо центрів тяжіння основних православних конфесій.

Разом із яскравим спалахом національного життя — відродженням української мови, літератури, мистецтва, культури, проголошенням давно виплеканої ідеї державності почало оживати, набувати все нових і нових проявів релігійно-духовне життя.

Відродження храмів, збільшення кількості релігійних громад різних конфесій, створення церковних і церковно-громадських організацій просвітницького і благодійного спрямування — це все результат безперечної демократизації суспільного життя України, у тому числі у сфері релігії.

Варіантів співпраці держави з церковними інституціями може бути багато.

Саморозвиток та самовирішення релігійних питань дозволяє закордонним державам втручатись через посередництво церков у внутрішні справи України, впливати на її внутрішню та зовнішню політику. Зрештою, таке втручання сприяє формуванню в Україні державно-регіональних церков, які можуть стати, за умови активних дій зацікавлених чинників, загрозою цілісності України.

Слід зважати на те, що в сучасній Україні консолідувати народ на релігійному ґрунті неможливо. Більше того, намагання згуртувати його в такий спосіб призводить до подальших розколів, ворожнечі в уже далеко не монолітному суспільстві. Для країни нині характерна не релігійна інтеграція, а конфесійне розшарування, множення конфесій. З цим не можна не рахуватись. У зв'язку з цим слід виражено ставитися до ідеї єдиної національної церкви. Відомо, що в нашої незалежній державі проживає багато православних росіян, які, за традицією, підтримують Московську патріархію. Цілком імовірно, що певна частина православних молдаван орієнтується на Румунську патріархію, а болгар — на болгарську. І це слід враховувати. Вихід в єдиному — в толерантності, взаємній повазі, співжитті і співпраці різних церков. Світовий досвід переконує, що досягнення згуртованості принципово неможливе на шляхах формування ідентичності — політичної, національної, конфесійної. Цей процес надто складний і потребує, щонайперше, суспільної згоди всіх, у тому числі наявних в Україні церков.

Слід домагатися деполітизації церковного життя, невтручання політичних і державних чинників у внутрішні справи церкви. Якщо події розвиватимуться всупереч цьому, то можна прогнозувати подальше загострення боротьби між церквами і конфесіями, яка може набирати крайніх форм, із застосуванням церковними і світськими сила-

ми будь-яких засобів, і прибирати більш завуальованих форм.

Існування Церкви в суворих рамках тоталітарного суспільства призвело як до штучного зменшення церковно-релігійної мережі, дискримінації віруючих, так і до певної бюрократизації церковного життя, церковного керівництва.

Одним із важливих питань для Церкви у посттоталітарному суспільстві є взаємини з державою. Для православних церков це питання завжди було актуальним. На відміну від католицької церкви, яка була здебільшого зайнята суто внутрішніми проблемами (целібат, соціальне служіння, дискусія про розлучення, дозвіл або заборона штучного припинення вагітності), православ'я постійно мусило зосереджуватися на відносинах із владою. В тоталітарних і посттоталітарних суспільствах ця проблема є актуальною і для католиків, і для протестантів, і для мусульман, і для нетрадиційних культів.

24 квітня 1991 року Верховна Рада України ухвалила Закон “Про свободу совісті та релігійні організації”, а через рік, 24 квітня 1992 року, зміни і доповнення до цього Закону та до Цивільно-процесуального кодексу щодо його реалізації у спірних ситуаціях. Ця законодавча база стала основою для духовно-релігійного відродження, відкрила свободу релігійного волевиявлення громадян, повернення їм храмів, церковного майна, розв'язання міжконфесійних суперечок.

В історії України практично вперше з'явилася можливість релігійного розкріпачення Церкви через відокремлення її від держави, хоча з суспільством вона завжди утворювала органічну єдність. Радянське “відокремлення” було пригніченим і одночасно мало за мету витіснити конкурента.

Однією із проблем релігійно-церковного життя в Україні є міжцерковні та міжконфесійні конфлікти та суперечки.

Вони віддзеркалюють загальний стан політичних процесів в Україні, які характеризуються їх складністю, зумовленою специфікою перехідного періоду від тоталітаризму до демократичного суспільства.

Ціннісні виміри сучасних державно-церковних відносин в Україні мають передусім стосуватися головного — людського життя. Адже незалежно від різних трактувань його природи і витоків, у сучасному цивілізованому світі воно визнається найбільшою цінністю. Життя людини захищають міжнародне право та національне законодавство всіх країн світового співтовариства. Обов'язок збереження життя бере на себе також Церква. Релігійні організації, міжнародні та національні громадські рухи ведуть різносторонню діяльність, спрямовану на подолання будь-яких загроз життю людини: від голоду та бідності до забруднення довкілля і збройних конфліктів, від застосування смертної кари до епідемій небезпечних хвороб. Захист життя людини від загроз, забезпечення безпеки людини — основна мета і функція сучасної держави, і велику допомогу в ній може надати Церква.

Україна ратифікувала міжнародно-правові документи, що декларують право на життя як безумовне, основоположне право людини, і закріпила це право в Конституції України. В преамбулі проголошується, що “держава дбає про забезпечення прав і свобод людини та гідних умов її життя”, в статті 3 — що “людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпека визнаються в Україні найвищою соціальною цінністю”. Водночас у Концепції (основах державної політики) національної безпеки України одним із пріоритетних національних інтересів держави визначено “зміцнення генофонду українського народу, його фізичного і морального здоров'я та інтелектуального потенціалу”.

Наявний економічний, науковий, культурний потенціал, ті зрушення на краще, що останнім часом стали помітними на макроекономічному рівні, вселяють надію на те, що через деякий час Україна досягне поставленої мети.

Водночас на мікрорівні, на рівні життя окремої людини тривала криза перехідного періоду залишила болючі сліди, зумовила негативні тенденції, поглиблення яких істотно загрожує безпеці абсолютної більшості громадян України, їх праву на життя та його гідний рівень. Тому, визнаючи здобутки України на шляху реформування, доцільно зосередити увагу на “больових місцях” суспільного життя — з метою пошуку шляхів і засобів їх уникнення надалі.

Перебіг демографічних процесів в Україні засвідчує, що найбільш гострими проблемами, які безпосередньо торкаються права людини на життя і його гідний рівень, є проблеми економічного забезпечення переважної більшості громадян, а також стану психічного і фізичного здоров'я населення, доступності медичної допомоги, стану соціального захисту материнства і дитинства.

Дослідження динаміки демографічних показників в Україні, рівня життя та стану здоров'я населення, аналіз тенденцій якості життя дають підстави запропонувати заходи, здійснення яких допомогло б об'єднати зусилля держави, Церкви та громадських організацій в їх подоланні.

Аналіз демографічної ситуації, показників рівня життя та здоров'я населення свідчить, що в Україні не повною мірою дотримується право людини на життя та його гідний рівень, внаслідок чого демографічна криза може набути незворотного характеру, а соціально-стресовий стан суспільства — зумовити закріплення тенденцій до знецінення життя людини. Набули поширення явища в Україні, що безпосередньо вплива-

ють на рівень захисту життя людини (самогубства, переривання вагітності), явища, що є предметом громадських дискусій як такі, що, можливо, визначатимуть у ближчій перспективі ставлення держави, Церкви, суспільства і самої людини до життя — проблеми евтаназії та клонування.

Держава і Церква могли б здійснити заходи, метою яких було б подолання тенденцій до знецінення життя людини в сучасному суспільстві. Можливості держави в поліпшенні якості життя людини можна звести до нагальної потреби реформування системи оплати праці, впровадження в життя Стратегії подолання бідності, збільшення легальних джерел доходів громадян, впровадження практики підготовки щорічних Державних доповідей з найважливіших питань життєзабезпечення населення. З метою посилення правового захисту громадян та правової освіти населення доцільно: прискорити проведення судової реформи, забезпечивши її справжню незалежність від законодавчої та виконавчої гілок влади; прискорити прийняття Закону України “Про охорону дитинства” та введення у дію Сімейного кодексу України; з метою недопущення поширення в інформаційному просторі України кіно-, відео- та аудіопродукції, що пропагує насильство, порнографію, аморальність, ухвалити Закон України “Про обмеження поширення засобами інформації порнографії, жахів, насильства”. Гострою медичною та соціальною проблемою є проблема трансплантації органів людини; потребують уваги суспільні групи з особливими потребами (інваліди); з метою подолання тенденцій до поширення сирітства та соціального сирітства прискорити розробку та впровадження в практику Положення про прийомну сім'ю та інших нормативних актів, якими визначити нормативно-правове регулювання створення прийомних сімей.

У соціальному захисті суспільних груп, що потребують особливої уваги, в організації їм допомоги значну роль може відігравати Церква.

Дослідження громадської думки стосовно можливостей Церкви в подоланні тенденцій до зниження та знецінення життя людини, показує, що суспільна потреба в Церкві виходить за межі суто релігійного поля та зміщується до соціальної сфери. Привертає увагу та обставина, що очікування соціальної активності Церкви серед віруючих є вищими. Значна частина громадян, які визнають себе віруючими, в дійсності не керуються релігійним розумінням природи життя. Переважна більшість віруючих схильні вважати, що дії, які Церква трактує як гріх, мають також і соціальні передумови: майже 80 % віруючих упевнені, що до переривання вагітності жінок змушують несприятливі умови життя, відсутність матеріальних можливостей утримувати дитину, дати їй належне виховання та освіту; 76,3 % переконані, що головні причини зростання кількості самогубств в Україні полягають у зниженні рівня життя.

Водночас віруючі демонструють помітно вищий рівень поваги до життя порівняно з невіруючими. Суттєвою є регіональна відмінність у ставленні населення до питань життя, евтаназії, переривання вагітності. Населення Західного регіону демонструє вищий, порівняно з жителями інших регіонів, ступінь довіри до Церкви. Відмінності в ставленні населення західних областей України до Церкви зумовлені не лише історичними особливостями, а й активною соціальною діяльністю Церкви в цьому регіоні. Негативні тенденції, що поглиблюватимуться найближчим часом (збільшення кількості неповних сімей, поширення сирітства та соціального сирітства, поглиблення бідності) зумовлюватимуть потребу

суспільства й держави в допомозі Церкви.

Водночас значні резерви Церква має й у здійсненні соціально значущих проектів. Користуючись суспільною підтримкою, Церква могла б багато зробити в організації громадської допомоги найбільш вразливим соціальним групам населення, створюючи відповідні служби та залучаючи до праці в них добровольців з числа не лише віруючих, а й невіруючих. В організації мережі хоспісів та різноманітних соціальних служб перспективною могла б бути співпраця Церкви з державними службами зайнятості. Це дало б змогу залучати безробітних до роботи в цих закладах на громадських засадах.

Виховання дітей, підлітків і молоді на засадах релігійної моралі сприятиме попередженню негативних явищ у їх майбутньому сімейному житті.

Об'єднання зусиль держави, суспільства та релігійних інституцій у розв'язанні соціальних проблем сприяло б міжцерковному порозумінню, гармоні-

зації державно-церковних відносин та зміцненню авторитету Церкви в суспільстві.



Література

1. Андрущенко В. П., Самчук З. В. "Українська людина" у суперечностях історії: соціокультурний вимір // Національна культура в сучасній Україні. — К., 1995.

2. Кодош Е. Ю. Державотворчий процес в Україні та релігія // Кримські татари: історія і сучасність (до 50-річчя депортації кримсько-татарського народу). Матеріали міжнародної наукової конференції. — К., 1995.

3. Курас І. Федерація чи унітарна держава? Загальнонаціональні та релігійні державотворчі інтереси в сучасній Україні // Політика і час. — 1993. — № 6.

4. Ребкало В. Стереотипи традиційності в політичній культурі українського суспільства // ООН і майбутні покоління. Матеріали міжнародного симпозіуму, присвяченого 50-річчю ООН. — К., 1996.

5. Рибачук М. Ф. Релігійні організації в процесі державотворення в Україні // ООН і майбутні покоління. Матеріали міжнародного симпозіуму, присвяченого 50-річчю ООН. — К., 1996.

6. Ручка А. К вопросу о политической элите современной Украины // ООН і майбутні покоління. Матеріали міжнародного симпозіуму, присвяченого 50-річчю ООН. — К., 1996.

Л. І. БАСИШИНА,
здобувач кафедри культурології
(КНПУ ім. М. П. Драгоманова)

САМОБУТНІ РИСИ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Православна церква в Україні зберегла сутнісні конфесійні ознаки, властиві всьому православ'ю. Це стосується віровчення, культу, організаційної структури. Разом з тим своєрідна, духовно багата стихія українського життя вирізьблювала церковну самобутність, формувала її характерні етнічні риси, загалом неповторність, власне обличчя церкви. У ньому відбиваються культура, мораль, звичаї, ментальні особливості українців. Світова релігія в іпостасі православ'я збагатилася в українському середовищі високою духовністю народу, могутніми надбаннями його культури. Загальнолюдська, світова субстанція православ'я пластично поєдналася із специфічно національним її буттям.

В Україні закорінився принцип соборності, спільного розв'язання проблем церковного життя усією релігійною громадою, де парафіяни і клір є рівноправними сторонами. Соборноправність охоплювала всі ланки церковної організації від найвищих її щаблів до парафії, низової структури. Набула поширення виборність священників і церковнослужителів на рівні парафії та єпархії. Ця традиція збереглась подекуди і після втрати Українською церквою своєї незалежності. Про виборність священників та інших членів кліру навіть у другій поло-

вині XIX ст. розповідають у своїх художніх творах і мемуарах, зокрема, І. Нечуй-Левицький та О. Кошиць.

В Українській церкві склалися й певні особливості поставлення у клір. Оригінальність обрання та поставлення єпископа в Українській церкві було зафіксовано в Архієратиконі. Перед висвяченням у церковно-ієрархічні ступені практикувалося постриження у клірики. Далі йшло висвячення на перший ступінь черговості — вратаря чи отаря. У XVII ст. існувало кілька чинів хіротесів, тобто обрядового посвячення у нижчі ступені церковного кліру. Були також своєрідні чини хіротоній — обряду введення у священницький сан диякона, пресвітера і єпископа. Поступово формувався специфічний парафіяльно-єпархіальний устрій Української церкви, який істотно впливав на взаємини людей у церковній громаді, на найнижче українське буття.

Храмова діяльність значною мірою визначала ритм життя громади віруючих. Довкола ритуального життя парафіяльної громади зосереджується звичаєво-обрядова сфера народної культури, складається феномен української народної релігійності. Саме тоді, вважає М. С. Грушевський, “церковні круги наблизились до народу, прийнявши народні

форми та вдаривши в деякі соціальні та національні струни їх психології”.

Істотним фактором національної церкви є пантеон її святих. Українська церква XVII ст. дбає про його утворення. Канонізовано, піднесено до чину святих Української церкви митрополита Київського Макарія, патріарха Константинопольського Афанасія Лубенського, ігумена Берестейського Афанасія, ігумена Почаївської лаври Іова, архімандрита Овруцького й Канівського Макарія, Юліанію, княгиню Гольшанську. Впливові й шановані людьми подвижники на ниві церковного життя увійшли актом канонізації до сонму святих. Цим досягалася канонічна повнота церкви, підносився її моральний і сакральний авторитет в очах релігійної громади, усієї православної людності.

Українська церква XVII ст. завершила складання корпусу богослужбових книг, розпочате ще XI ст. Провідне місце належить тут Служебнику. Найбільш відомими були Стрядинський і Київський Служебники єпископа Гедеона Балабана та митрополита Петра Могили. Книга єпископа Гедеона подає виклад Василя Великого про те, „яко достоит священнику со дияконом служити”, роз’яснює ієрархію служб церковних.

У “Літургаріоні” — Служебнику П. Могили — даються загальні відомості про літургію, аналізуються її складові частини, історія виникнення і творення. Докладно пояснюється порядок відправ, їх послідовність, розглядаються різні ситуативні нюанси, які можуть виникати під час служіння. Служебник митрополита П. Могили був одноголосно ухвалений церковним Собором 1629 р.

Важливою богослужбовою книгою у православ’ї є Требник. У ньому викладено порядок здійснення церковних требчинів літургії, таїнств, поховань, служб на різні життєві ситуації, зібрано молитви до кожної з них. Перші друковані Требники з’явилися в Україні в 1606 р.,

виготовлені у друкарнях Острога й Стрядина. У Требнику єпископа Гедеона, видрукуваному в Стрядині, зустрічаються обряди та молитви, яких немає у грецьких Требниках — молитви Феодосія Печерського та митрополита Іларіона, наприклад.

Самобутнім твором став Требник митрополита П. Могили. У ньому 37 позицій, яких немає у грецьких Требниках, вводяться також невідомі раніше церковні звичаї. Так, в основі нового храму був хрестоподібний камінь; молодого й молоду запитували при вінчанні про їх добру волю на шлюб; грецька традиція помазання маслом замінюється крпленням водою. Існуючі Требники послужили для генія української церковної думки лише своєрідним будівельним матеріалом.

Творчі запозичення П. Могили сягали й Требників католицької церкви. Це статті про таїни хрещення, миропомазання, покути, про навідування недужих, а також чини освячення хреста, образів, церковних шат і посудин. Усі запозичення з католицьких джерел перероблено в дусі провідних засад православ’я. П. Могила додав до свого Требника трактати-пояснення церковних служб та поради-рекомендації для літургійної й канонічної церковної практики. Требник митрополита ухвалено на Київському Соборі 1640 р. Як найбільш систематизований і повний, він став основою видання православних Требників в Україні, а також Росії і витримав шість видань ще за життя автора.

Серед богослужбової літератури чільне місце посідають так звані символічні книги, де фіксуються та системно викладаються основи православної віри. Перший православний Катехізис в Україні побачив світ у 1595 р. Його автор — проповідник Віленського Братства Стефан Зизаній. Книга мала нещасливу долю: проти неї ополчилися і православні, і католицькі богослови. Православний Со-

бор у Новогрудку відразу визнав її єретичною. Жодного авторського примірника Катехізису Стефана Зизанія не виявлено. Його зміст стисло переказує єзуїт Щасни Жебровський у своїй праці “Кукіль, який сіє Стефан Зизаній в руських церквах у Вільні”, виданій польською мовою.

Власний Катехізис склав брат Стефана Зизанія Лаврентій, намагаючись видати його у Москві. Він прибув до російської столиці, подав рукопис патріархові. Філарет доручив ігумену Іллі та книжникові Григор'єву перекласти Катехізис. Доручення було виконане, але у фаховому відношенні далеко не бездоганно. Між Лаврентієм і перекладачами відбулися три “собеседования”, які збереглися під спільною назвою “Прения Лаврентия Зизания с игуменом Илеею”. Виявились значні розбіжності у поглядах опонентів. Це два зовсім відмінні світогляди, виплекані різними культурами, і примирити їх було неможливо. Врешті Москва визнала неприйнятним послуговуватися Катехізисом Лаврентія, оскільки він “єретичний”. Але й після такого присуду праця Зизанія витримала кілька перевидань у Гродно та Пскові.

У друкарні Кутейнського монастиря побачив світ катехітичний трактат Могилівського єпископа Сильвестра Косіва “Дидакалія або наука... о седми сакраментях”. Католицькі богослови звинуватили “Дидакалію” у гріховному схиланні до протестантизму. На розгляд Київського церковного Собору 1640 р. подав власний Катехізис митрополит П. Могила. Склалися різні думки щодо авторства цієї книги. Переважає думка, що митрополит доручив укладання Катехізису ігумену Ісайї Трохимовичу-Козловському. Після тривалих дебатів, які зайняли шість днів з десяти соборних засідань, рукопис П. Могили було ухвалено. З огляду на виняткову важливість Катехізису для Української церкви, його було направлено Констан-

тинопольському патріархові Парфенію для прийняття остаточного рішення. Православний Собор 1643 р. у Яссах за поданням патріарха висловив своє судження: Катехізис П. Могили схвалити й рекомендувати його для використання у всіх церквах православного Сходу.

Катехізис Петра Могили 1649 р. видається у Москві під заголовком “Собрания кроткія науки о артикулах веры”. Загалом переклад наближений до оригіналу, але не тотожний йому. Внесені зміни відбивають наявні відмінності у поглядах Московської Русі на церковну обрядовість, певним чином і світоглядні розбіжності. Так, український Катехізис, ведучи мову про таїнство хрещення, розкриває його сакральний зміст: “Тые бо Вам слово с трояким образ погруженіем, або поливаніем, съвершают крещение”. У московському виданні це звучить вже інакше: “Тая бословеса съ тремя погружении съвершают крещение”. Російська церква відкидає хрещення поливанням як не згідне з духом православ'я і його канонами, єретичне. Катехізис Петра Могили з внесеними у Москві видозмінами українського оригіналу понад два століття залишався символічною книгою російського православ'я.

У 1620 р. в Києві видруковано “Новоканон, или Законное правило” з передмовою видатного лексикографа і видавця, ієромонаха Памви Беринди. Це видання започаткувало друкування у країнах Західної Європи збірників візантійського церковного права, що включали імператорські постанови стосовно церкви та власне церковні правила. “Новоканон” містив у собі нормативну базу священницької праці. Деякі церковні правила були творчо розвинуті з урахуванням тогочасної практики церковного життя. Київський “Новоканон”, наприклад, дозволяв творити маслосвяття тільки над недужими і забороняв вдаватися до нього при покуті. Іншим правилом

збірника встановлено, що маслосвяття може здійснюватися виключно над живими, а практика грецької церкви про творення цієї таїни і над небіжчиками відхилялась.

У першій половині XVII ст. “Новоканон” мав кілька перевидань — два у Києві й одне у Львові. Друге київське видання було за редакцією архімандрита Києво-Печерської лаври Захарія Копистенського, передмову до третього видання написав Петро Могила. Автором передмови до “Новоканону”, що побачив світ у Львові, був єпископ Арсеній Желиборський. “Новоканон” за редакцією З. Копистенського у 1639 р. виходить у Москві. Він стає там нормативною книгою для духовництва і вищої церковної влади.

Московське видання вилучає ряд позицій оригіналу. Так, чин сповіді у київському збірнику завершується вимогою зважати на всі обставини гріха, внутрішній стан і добру волю сповідника. Від духовника беззастережно вимагається оберігати таємницю сповіді. Не дозволялось випитувати імен співучасників гріховного вчинку, називати також ім'я сповідника, коли виникає потреба консультацій щодо призначення покути. Обов'язком духовника було роз'яснити сповіднику, що той не повинен називати нікого з причетних до скоєння гріха. Ця гуманна формула Київського “Новоканону” була, як і ряд інших, свідомо вилучена з московських видань.

З кінця XVI ст. в Україні починає розвиватися самобутня богословська думка. Зовнішнім поштовхом до цього була польська експансія з її намаганнями покатоличити й полонізувати український народ. Виникає гострий ідейний конфлікт між православними й католиками, який викликав до життя потужний пласт полемічної літератури. Найбільш яскравими, змістовно багатими творами цього жанру стали: “Апокрисис” Христо-

фора Філарета, “Палінодія” Захарія Копистенського, “Тренос” Теофіла Ортолога, під псевдонімом якого виступав Мелетій Смотрицький.

Провідна думка “Апокрисиса”, автором якого, вірогідно, був Мартин Бронєвський, спрямована на підтримку соборного устрою церкви, знецінення католицької тези про єдиновладдя Папи Римського у християнському світі як наступника Бога на землі. “Тренос” Мелетія Смотрицького заперечує ідею верховенства римського понтифіка, а також догмат про сходження Духа Святого і від Бога-Сина, правомірність вживання чаш при євхаристії тощо.

Полеміст аргументовано доводить, що основою католицьких претензій на першість і панування у світі є тенденційне тлумачення біблійних текстів та штучне створення апологетичної джерелознавчої бази. „Палінодія” обстоює рівність ієрархічних прав єпископів католицької і православної релігій, духовну єдність і спільність основ української і грецької православних церков, детально викладає історію Київської митрополії.

Значною подією духовного життя Української церкви став вихід 1618 р. у Почаєві “Зерцала богословії” Кирила Транквіліона-Ставровецького. Це перша оригінальна догматична система в Україні. “Зерцало” структурно поділяється на чотири розділи. Перший з них містить вчення про Бога, про Сина Божого й Святу Трійцю. Другий розділ подає вчення про світи: невидимий світ — ангелів; видимий світ — людину; злослівний світ. Наступний розділ присвячений оповідам про темний Вавилон і світлий Сон. Книга завершується вченням “О блаженной жизни будущего века, о воздаянии праведных”. Православна ієрархія визнала “Зерцало” єретичним і заборонила до церковного вжитку, але книга ще видавалась в Уневі та Почаєві, поширювалась у рукописах. У першій половині XVII ст. “Зерцало” слугувало під-

ручником для братських шкіл, посібником для викладачів Києво-Могилянського колегіуму.

Новий етап розвитку полемічної літератури пов'язаний з Києво-Могилянською академією. Проникливий розум П. Могили усвідомлював, що ідеологія католицизму на Заході удосконалювалась упродовж багатьох століть. Папський Рим підпорядкував цій меті всі гуманітарні науки, філософію, історію, літературу й мистецтво, мовознавство. Такий шлях мусило пройти і православ'я. Полемічні праці розглядалися як важливий фрагмент цього всеосяжного завдання.

Поряд з працями з таким внутрішнім цільовим призначенням слід назвати “Патерикон” Сильвестра Косіва. Полемізуючи з католицькими істориками церкви, автор прагне довести святість лаврських подвижників. Творчо опрацювавши широко відомий і авторитетний у православних колах “Києво-Печерський патерик”, С. Косів доповнює його новелами про ігуменів Никона, Стефана й Варлама, пресвітера Даміана, ченців Матвія і Єремію. Під талановитим пером митрополита “Патерикон” набув жанрових ознак, суголосних бароковій добі, став первістком барокової агіографії.

Своєрідним продовженням і завершенням “Патерикона” став твір Афанасія Кальнофойського “Тератургима”, або “Чудотворення”, складений за безпосереднім завданням П. Могили. Автор “Тератургими” — лаврський чернець, який входив до Києво-Могилянського атенею, культурного осередку, що гуртувався довкола могутньої творчої особистості Петра Могили. Твір спростовував твердження католицьких авторів про те, що в православній церкві більше не відбувається чудес. Полемізуючи з тезами опонентів, Афанасій Кальнофойський подає опис 64 раніше невідомих чудес, які, на його переконання, мали місце у монастирі на Печерських

пагорбах. “Тератургима” поклала початок низці збірок, що з'явилися в Україні другої половини XVII ст. про чуда, творені Богородицею.

У лаврській друкарні 1661 р. з'являється перше україно-слов'янське видання “Києво-Печерського патерика” під назвою “Патерик, или отечник печерский, содержащий житія святых преподобных і богоносных отец наших, просіявших в пещерах”. Передмова до нього теж полемічно спрямована проти католиків і протестантів. Книга мала ще три перевидання.

У 40-х роках XVII ст. Краків друкує польською мовою книгу “Перспектива о блуждениях, ересях, самоумышлениях Церкви Руской”, гостро спрямовану проти православної релігії і церкви, усього в них, що суперечить католицькому віровченню. Її написав письменник, чиє ім'я добре відоме в Україні: Касіян Сакович, колишній викладач і ректор Київської братської школи. Його вірш „На погреб П. Сагайдачного” студенти декламували біля узголів'я загиблого гетьмана. К. Саковичу належить філософський трактат “Аристотелеві проблеми” і досить типова на той час метаморфоза — перехід спершу до унії, а потім у католицизм.

Краківська “Перспектива...” К. Саковича не пройшла поза увагою Києва. З лаврської друкарні виходить книга “Літос албо Камень с працы истины Церкве святыя, православная” Євсевія Пимена. Під псевдонімом “благочестивого пастиря” приховав, вважають, своє авторство П. Могила. “Літос” складається з трьох частин. Перша з них подає авторські роздуми про таїнства і обряди, друга — про церковні статuti. Заклучна частина зосереджується на двох важливих відмінностях православної й католицької догматики про сходження Святого Духа і про верховенство Папи Римського.

Привертає увагу авторський погляд на церковну обрядовість. Догмати і обряди,

стверджується у “Літосі”, мають різну природу. Для догматів головною рисою є їх незмінність, тривке існування в часі, тоді як обряди рухливі, вони змінюються і доповнюються. Обряди, на погляд автора, є образним висловленням церковної думки. Вони обумовлені характером історичних обставин і поступово набувають національних прикмет. У “Літосі” простежується спроба автора виявити генетичний зв'язок обрядів церкви з народними звичаями і обрядовістю.

Традиції української полемічної літератури продовжили у другій половині XVII ст. видатні письменники, церковні діячі. Серед них — Інокентій Гізель, архімандрит Києво-Печерської лаври; Лазар Баранович, архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський; Іоанн Галатовський, ректор Києво-Могилянського колегіуму, згодом архімандрит. Вони, зокрема, вели активну полеміку з єзуїтами Боймою та Ціховським.

Павло Бойма, українець за походженням, доводив у книзі “Стара віра” істинність католицького догмату про сходження Святого Духа не лише від Отця, а й од Сина Божого, звинувачуючи православних богословів у невігластві. Микола Ціховський з аналогічних позицій докоряв православним за те, що нібито з їх вини стався розбрат між православною і католицькими церквами.

Першим проти войовничо налаштованих єзуїтів виступив І. Гізель з твором “О истинной вѣрѣ”, але він так і не був надрукований за життя автора. Л. Баранович протиставляє поглядам опонентів своє бачення у книзі “Нова міра старої віри”, написаній віршами і прозою. Полеміст майстерно оперує фактами, влучними висловами, віршованою мовою, піддаючи критичним сумнівам доведення Боймою догмату про верховенство Папи. Так само винахідливо критикує він католицьке вчення про “філіокве” й джерела Святого Духа. Він переконливо

розкриває згубні наслідки ворожнечі між слов'янськими народами, пропонує об'єднати їхні сили для спільної відсічі агресивним посяганням Оттоманської імперії.

Полеміку з єзуїтами продовжив І. Галатовський ґрунтовною працею “Старий костел”. Він виробив власну манеру ведення полеміки: брав ту чи іншу тезу Бойми або Ціховського в авторському викладі й аргументовано спростовував її. Широка ерудиція І. Галатовського, аналітичний склад його розуму, обсяг порушених тем, їх злободенність зробили “Старий костел” помітним літературним явищем. Книга українського полеміста, його критика дошкулила єзуїтам, вони змушені були відповісти на неї кількома друкованими працями.

І. Галатовський ґартований багатьма трибунами, досвідчений полеміст, автор низки антикатолицьких трактатів. Ще замолоду йому довелося вести публічну дискусію з вправними опонентами, єзуїтами Пражмовським та Пекарським. На ній був присутній король Ян Казимир, польська знать, діячі православної і католицької церков. Зміст тієї пам'ятної полеміки І. Галатовський виклав пізніше у трактаті “Розмова білоцерківська”.

Основним і тут було найбільш дражливе питання православно-католицьких сперечань — про верховенство римського першосвященника. Аргументи українського полеміста влучні, лаконічні й гостро-іронічні. Пекарський стверджує, наприклад: Римська церква вища за православною, оскільки має дві голови — Ісуса Христа та Папу Римського. На це І. Галатовський одказує: “Одне тіло, коли має дві голови — потвора, відтак церква, коли б мала дві голови — Христа і Папи, була б потворною”. Сучасники високо цінували полемічний хист І. Галатовського. Пошанував його й Самійло Величко, вмістивши один з текстів полеміста до свого козацького літопису.

У відповідь на випаді єзуїта М. Ціховського український полеміст видає книгу “Основи”. Він подає тут докладну історію зносин Русі-України із Західною Європою, спростовує тезу про тривалий союз з католицьким Римом. Автор наводить численні приклади недружнього ставлення католиків до православних. Свої ілюстрації І. Галятовський не запозичує з літературних джерел, а бере з реального життя. Йому не раз доводилося бути свідком глумлення над православними, збиткування над священниками, переманювання студентів Києво-Могилянського колегіуму до єзуїтських закладів, нищення православних храмів, перетворення їх на мечеті, шинки і навіть темниці.

Обширним був діапазон полемічних виступів І. Галятовського. Він захищав духовні цінності православної віри не тільки перед католиками, а й перед ідеологами інших релігій. Два його трактати — “Лебідь” і “Алькоран” спрямовані проти магометанства. “Лебідь” видано у Новгород-Сіверському. Іслам і християнство подані тут в образі двох птахів — хижого яструба і лагідного лебедя, якому через сумирний характер завжди загрожує небезпека. Твір має п'ять частин, або п'ять “лебединих пер”.

Перша з них розкриває причини, які пояснюють, на думку І. Галятовського, тривале існування ісламу. У другій частині автор розмірковує над спонукami, які схиляли частку православних віруючих до мечеті. Третя частина містить роздуми про переможні турецькі війни і потребу всенародного єднання проти нападника, на захист незалежності. Четверте й п'яте „пера” порушують чисто світські теми. В них розповіді про стійкість християн на війні, їх “фортел” — винахідливість і кмітливість у бою, авторські міркування про стратегію й тактику бойових дій, які свідчать про неабиякі фахові пізнання І. Галятовського, його беззастережний патріотизм. Дру-

гий трактат полеміста — “Алькоран” — є суто теологічним твором, богословським запереченням основних догматів ісламу.

І. Галятовський є також автором трактату “Алфавіт різних єретиків невірних”, виданого у Чернігові. Список єретичних імен, названих за алфавітом, тут безмежно великий і вкрай суб'єктивний. До єретиків заподадливий полеміст зараховує Демокрита, Піфагора, Сенеку, Лютера, Кальвіна і навіть Магомета. Розбираючи погляди “єретиків”, І. Галятовський подає розгорнутий виклад православного віровчення і його апологію. Наступний його твір — “Софія-мудрість” містить 51 легенду про те, як Богородиця карала аріан за відступництво від ортодоксального християнства. Легендарні оповіді автор використовує для захисту православ'я від католицьких звинувачень в аріанстві. У Чернігові побачила світ і книга полеміста “Боги паганські” з богословською критикою язичницьких вірувань та їх побутування у народних звичаях та обрядах.

Розвитку теологічної думки в Україні сприяло й читання відповідного системного курсу в Києво-Могилянському колегіумі. На нього відводилось чотири роки, тоді як курс філософії, наприклад, читався два роки, поетики й риторики — рік. Польські власті неодноразово забороняли виклад православного богослов'я, намагаючись запобігти підготовці майбутніх православних теологів, здатних вести фахову полеміку з католицизмом, державною релігією Речі Посполитої.

Пізніші курси теології професорів Києво-Могилянської академії мали не тільки академічний характер, а й полемічне спрямування. Об'єктом критики ставали не лише католицькі догмати, але й філософські вчення та концепції, на які спирались теократичні й експансіоністські постулати Ватикану, єзуїтів, польської шляхти і влади. Православні богослови, академічна профе-

сура, захищаючи істини православної релігії, обстоювали й українську релігійну та культурну самобутність, національну мову й традиції, право народу на незалежну державу та повноцінне існування православної церкви без омофору іншої церковної влади.

Орбіта церковної полеміки XVII ст. охоплювала й ідеологічні постулати богословів Московської церкви. Їхній основний зміст — намагання довести, що відмінності у віровченні, культі, обрядах та організації Української церкви не істотні і дають підставу для висновку про тотожність церков. Коли ж і виявляються ті чи інші неспівпадіння між обома церквами, то це наслідок відхилення українських церковних діячів і богословів від православної ортодоксії, впадання у ересь відступництва.

Це “відступництво” тавроване на сторінках багатьох документів церкви й світських володарів, наказах і розпорядженнях про заборону книг, виданих в українських друкарнях. На майданах Москви та інших міст держави палали вогнища, на яких спалювалися “єретичні” книги з України. Не пошук істини був спонукальним мотивом теологів і політиків російського царства. “Третій Рим” мав прагматичну мету — поглинути Українську церкву, перетворити її на вотчину Московського патріархату.

В Україні поступово складається національний колорит церковної музики. Наприкінці XVI ст. витворюється багатоголосий спів, який отримав назву партесного — від латинського слова, що в перекладі означає частину, галузь або відділ. Він стає панівним в українській церковній музиці. Велика заслуга у становленні й поширенні партесного співу належить церковно-музичній творчості чернечого хору Києво-Печерської лаври. Про його виняткову майстерність і враження, яке він справляв на слухачів, захоплено розповідають знаний арабський письменник П. Алеппський та сак-

сонський пастор Гербіній. Пастор віддає лаврським співакам пальму першості, порівнюючи їх музичну та вокальну культуру з церковними хорами на Заході.

Православ'я, на відміну від католицизму, трималося, як відомо, на переконанні про неприпустимість підносити хвалу Господу засобами інструментальної музики. Православні богослови пов'язували її зі світськими гріховними забавами. Художньо-естетичні засади барокової доби дещо похитнули надмірну однобічність суджень, даючи місце новим поглядам. Історичні джерела містять згадку про “мусикийские азбуковники” — посібники, але вони ще не привернули належної уваги сучасних дослідників. З середини XVII ст. найвідомішою є “Грамматика пения музикайскаго”, автором якої був Микола Дилецький, український композитор і музикознавець.

Спеціалісти у галузі музичної культури висловлюють думку, що “Грамматика” Дилецького не поступається своїм рівнем музичним посібникам тогочасної Європи. Творчість видатного митця пов'язана з обґрунтуванням нових музично-естетичних ідей, які втілювались у процесі розвитку гармонійного багатоголосся. “Грамматика” подає нові правила нотного запису, відомості про ключі, ритмічні розміри тощо.

Та головний зміст посібника — вироблення нового стилю хорового церковного співу. Система партесного співу М. Дилецького спиралась і на традиції церковного знаменного співу, і народно-го пісенного багатоголосся. Давній церковний спів композитор гармонійно поєднав з українськими народними піснями та інструментальними мелодіями. Партесний спів церковного хорового багатоголосся з його акордним складом, поділом хору на групи голосів, але без музичного супроводу, вражає уяву незвичайною урочистістю, величавою монументальністю. Партесний спів по-

мітно вплинув на становлення, стиль і композицію духовного концерту, псалмів і кантів.

Мистецьки виразної самобутності набуває український іконопис. Світські мотиви, які під впливами Ренесансу проникають у малярське мистецтво, охоплюють і церковні образи. Це зближення до реалізму поступово долає аскетизм середньовічної ікони, насичує її життєрадісними барвами, розмиває суворі тіні. Зображення в українській іконографії часом мало нагадують святих небожителів, у них легко пізнаються шляхетні риси українських облич.

Доба бароко посилила рух церковного малярства до реалій українського життя. Так, традиційно ліричний образ Діви Марії поступово втрачає звичну тендітність, ажурність покріву і набуває округлості виду, міцної жіночої постави у щільному вбранні з важкими складками. У легендарному образі Божої Матері мистець втілює ідеал української жінки, що сприяє глибокому сприйняттю ментальності українця цього релігійного сюжету і безлічі його варіацій.

Чимало українських ікон схожі з жанровою картиною. Пізніше навіть у поземному ряду іконостасів можна було зустріти образи-портрети конкретних людей — ктиторів церкви, меценатів, старшин і козаків. Синод РПЦ розсилав спеціальні експедиції, які обстежували українські іконостаси й вилучали ікони, поставлені там не по чину. Одна з наглядових комісій виявила фреску, де зображена дружина Пілата, яка на колінах благає його помилувати Ісуса Христа. Подиву синодальних чиновників не було меж: Пілатова дружина одягнена в українську вишиванку з щедрим кольоровим оздобленням і вигадливим орнаментом.

Властивими для української іконографії є оригінальні мотиви: євхаристії в образі Виноградаря, або Джерела Життєдайного, наприклад; Христа Розп'ято-

го Літургсаючого, Божественної Трійці, Христа — Садівничого, Недремного Ока і Богородиці — покровительки України й українського козацтва, де покров Божої Матері зображений не конкретно історично, а ідеально, як феномен і символ вічності і незнищенності. Церковний живопис в Україні став яскравим мистецьким явищем. Він справив приголомшуюче враження й на сина Антиохійського патріарха. Павло Алеппський залишив у своїх подорожніх нотатках спогади про благоліпні ікони, божественні іконостаси та хоругви, велич і красу храмових споруд.

Бароковий мистецький стиль дав життя пишним і ошатним українським іконостасам — рядам ікон, що утворюють тематичну композицію й відокремлюють вівтарний простір від центральної нави. Вони стали багаторядними, сягаючи у багатьох церквах до висоти склепіння. Власне, це були вишукані архітектурні споруди в інтер'єрі храму. Їх прикрашали колонки, архітрави, золоте тло, різьблення, рельєфні візерунки переважно рослинного орнаменту. Художньо вибаглива рама стіни, яка мала вмістити понад 50 ікон здебільшого мистецької роботи, багате оздоблення Царських воріт стали характерною прикметою українських храмових споруд, важливою складовою їх сакрального й художнього значення.

Велична сторінка національної культури — барокова архітектура України. Козацька доба, яка повернула незалежність Наддніпрянській Україні, була історичним тлом, дала натхнення розквіту будівельного мистецтва. Меценатами й замовниками храмового зодчества виступили українські гетьмани, козацькі старшини, церковні достойники. В почесному ряду славетних імен особливе місце належить гетьману І. Мазепі й митрополиту П. Могилі. Велика ідея лежить в основі добродійних акцій видатних українських діячів: виховати

нові покоління українців у святинях національної культури, серед її вагомих надбань, у постійному оточенні краси, в душевному піднесенні.

Українську архітектуру козацького бароко формують традиції мурованого будівництва, започатковані ще княжою добою, і народний досвід зведення дерев'яних споруд. Будівлі з каменю й цегли за типом архітектури близькі до українсько-візантійської базилики. У цих будовах виразно відбилися західні впливи, але багато форм і деталей є оригінальним винаходом українських майстрів. Самобутні також оздоблення храмових інтер'єрів, що насажувались народним мистецтвом. Виняткової краси й досконалості набувають форми верхів. Ці риси характерні і для нових будов, і для відновлених давніх храмів.

Традиції українського дерев'яного будівництва відновлюються у тридільних і хрещатих у плані спорудах з трьома й п'ятьма верхами. Це самобутній, незнаний у Європі тип архітектурних будівель, породжений спадкоємною культурою українського будівництва. В ньому досягнуто такої будівельної досконалості, коли кожна зі споруд є архітектурним шедевром. Серед досягнень народних майстрів і архітекторів — створення ефекту більшої висоти споруди, конструкція залому, вироблення власної архітектурної мови й виразності, закладення основ регіональних шкіл будівельного мистецтва. Барокова архітектура України є вагомим внеском у скарбницю європейської й світової культури.

Важлива національна ознака церкви — мова богослужіння. Кожна православна церква промовляє свої молитви рідною мовою. У XVII ст. церковнослов'янська мова в українських храмах стає вже анахронізмом, втрачає колишній вплив

на літературну й живу народну мову. Храмний простір поступово заповнює українська розмовна мова, насамперед у проповіді. Українська церква мала цілі томи церковних проповідей, написаних тодішньою літературною мовою.

У XVI–XVII ст. з'являється низка українських перекладів Нового Заповіту: Пересопницька та Волинсько-Житомирська Євангелії, Крехівський Апостол, а також чимало перекладів зі Старого Заповіту. Києво-Печерська друкарня видала Тріод Пісню, у якій почальні розлогі статті про релігійні свята, так звані Синаксарі, подано українською мовою у перекладі ігумена Тарасія Земки. Багато розділів церковних треб українською мовою містять старі друковані Требники, починаючи з Требника П. Могили. Всі оголошення в церкві, з якими священник звертався до парафіян, промовлялися тільки живою українською мовою. Рідна мова заповнила й частку богослужінь, але богослужбовою мовою у повному обсязі не стала. Природний мовний процес входження у храмну службу був порушований новим поневоленням народу і його церкви.

Православна церква в Україні XVII ст. пережила цілу епоху. В усіх головних аспектах діяльності — організаційному, догматичному, богослужбовому, мовному — вона практично стала самобутньою церквою, відмінною і від східних православних, і від Московської патріархії. В Україні потужно розвивалось національно-самобутнє церковне мистецтво, архітектура, книгодрукування, власна школа підготовки священнослужителів тощо. Ці благотворні процеси у житті Української церкви були насильно перервані деструктивними діями “третього Риму”.

О. М. СТЕБЛИНА,
здобувач кафедри
суспільних наук НМАУ ім. П.І. Чайковського

ЦЕРКОВНА МОНОДІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Дату охрещення можна вважати часом появи офіційного церковного співу. Після 988 року зустрічаються два типи співу: витворений народом — так званий “обичний”, що передавався з голосу, і спів офіційний, візантійський, і про це є згадка в літописах. У Київську Русь прибувають греко-болгарські церковні представники, співаки, і звідси починається їхній вплив на подальший розвиток староукраїнської церковної музики. Відбувається запозичення готових зразків або ж їх основ, і церковний спів починає розвиватися, перетворюючи запозичені елементи у свої. В результаті певного синтезу постала власна співоча культура нашого народу. Вже у XII столітті формуються самостійні риси церковного співу Київської Русі, маючи в основі невіддільні елементи народно-го співу.

Церковна монодія — одноголосний церковний спів — найдавніша група українських церковних співів. Тісний зв'язок богослужбової музики з народною піснею донедавна залишався поза увагою науковців і був практично невивченим. Перші кроки у цьому напрямку знаходимо у працях А. Преображенського, І. Вознесенського, С. Скребкова, О. Кошиця, М. Антоновича, П. Матценка та інших дослідників. Вони пря-

мо вказують на спільність між церковними піснеспівами та українськими народними піснями, наприклад, у структурі догматів і козацьких дум.

Хоча мелодичний виклад дуже відмінний, спільні риси виявляються у принципі побудови, що зауважує С. Скребков: “Киевские мелодии шестого гласа, где господствует минор, очень похожи на народные украинские песни, именуемые думами, что является свидетельством глубокой связи знаменного роспева и его украинского варианта с народной песенной культурой” [10, с. 176–177]. “Не дурно ж ними (старими козацькими думами. — О. С.) зацікавилась навіть церква і спів старих дум перенесла й до свого співу”, — І. Огієнко [8, с. 9]. Про взаємопроникнення елементів знаменного співу і народних мелодій свідчить Лаврський спів, де розпізнаються мотиви народних пісень і старих козацьких дум.

О. Кошиць зазначає, що у співах української церкви є багато мелодій веснянкового циклу, наприклад, мелодія веснянки “Іванчику, Білоданчику” вжита у різних виглядах у догматі 7-го гласу “Мати убо позналася еси”, або й цілі веснянки. Народні пісні були інколи основою церковних мелозворотів. На зразки народних пісень у церковних

співах вказує і М. Антонович, зокрема характерні для веснянок каденції, зразки величальних пісень, колядок. Два однакових мотиви відомого “Щедрика” Антонович знайшов у псалмі Львівського Ірмолюю 1700 р. Мелодія народної пісні “Ой ти, дячку, вчений” звучить у церковних ектеніях та інших співах річного кола церковного співу. Можна зробити висновок, що народ співав, особливо у Києво-Печерському монастирі, свою народну пісню, пристосовуючи її до церковних обрядів і текстів.

Аналізуючи будову стихирі “Слава во вишніх Богу” 50-го псалму 2-го гласу, П. Маценко констатує пісенну тричастинну форму, притаманну народним пісням. Про цю стихирю О. Кошиць писав так: “Мене ще давно вражала ця архітектонічна стрункість і в тексті і в музиці. Але коли текст робили майстри за класичними зразками красного письменства, то треба подивляти не менше й майстрів музик, що підігнали оті “тропи” під текст так, наче вони утворились разом, одночасно. Можна після собі уявити, які то фахівці музичні та таланти сиділи у свій час в Києві! Це ж цілковіто пісенна форма сучасної музики!” [6, с. 108].

Вплив народної пісні можна визначити за типовими мелодичними зворотами та музичними фразами, яких є багато в українській церковній музиці. П. Маценко, як приклад, наводить один із зворотів 3-го гласу “Бог Господь і явися нам...” з 1904 року. Він складається з чотирьох низхідних нот дорійського тетра хорду. Цей зворот часто вживається в різних церковних співах і, разом з тим, в українських народних піснях. Лише в ірмосах 1-го гласу львівського Осмогласника знайшлося 56 тотожних мелозворотів, а ритміка змінюється залежно від наголосу тексту. Цей же низхідний тетра хорд зустрічається у народних піснях “Чом дуб не зелений”, “Ой там на моріжку”, “Та й узявся во-

дою, гей!”, “Та коло броду”, “Ой летять галочки”, “Не виспалася Маланочка”, “Ой пішла, пішла” та ін. Вірогідно, що ця музична формула вживалася народом з дохристиянських часів і стала однією з характерних ознак українського церковного співу.

Антифонний спів, коли один соліст співає віршований псалом, а завершення кожного вірша виконується всіма співаками коротким приспівом, у нашій народній музиці був також відомий здавна. Мається на увазі виконання обрядових пісень групами. Припускають, що така форма співу з'явилася і розвинулася біля кордонів Персії і в IV ст. через Сирію потрапила до Візантії. Л. Архимович зауважує, що “діалоги весільних пісень часом перетворюються на хоровий дует (своєрідний приклад антифонного співу), бо виконуються двома групами” [2, с. 36].

Слід згадати й речитатив, що бере свій початок, вірогідно, із співочої декламації. Він був унісонним, з акцентами на словах та мелодичними фігурами наприкінці періоду. Як відомо, К. Квітка, шукаючи корені речитативу, дійшов до речитацій індійських Вед, єврейського читання пророків, літургійного читання Св. Книг тощо [5].

О. Кошиць присвятив чимало часу вивченню впливу народної стихії на церковну музику. “...Біля мелодій знаменного напіву можна написати мелодії навіть деяких сучасних пісень... кровна подібність їх просто вражає” [6, с. 16]. Гарним прикладом цього може бути “Блажен муж, алилуя” із “Всенощного бдіння” Києво-Печерської лаври. Порівнюючи його мелодично-ритмічну побудову з народною піснею “Ой, у лузі та й при березі”, знаходимо багато спільних рис. “...Спів з нотних книг був у багатьох випадках комбінацією книжного запису й усного передання. З нот брали співаки в основному тільки загальний рисунок мелодії..., а ритмічний контур

мелодії визначався індивідуальною інтерпретацією ритміки слова й спирався на місцеві традиції усного передання” [1, с. 8].

М. Антонович наводить цитату з опублікованого в Канаді листування Олександра Кошиця до Павла Маценка: “Я засумував за минулим і позичив Обиход знаменного розспіву... З сторінок Обиходу на мене глянула українська пісня княжих часів, із знайомими мелодіями та зворотами наших обрядових праісторичних пісень і з домішкою чогось такого старого, чого ми не знаємо, що для нас зникло в сутінках історії, але ще дихає на нас пахощами, так як ото пахощі тисяч-тисячної давнини і могили Тут-ан-Гамена... Отож для того, хто нашу пісню знає — з того Обиходу дивляться не мертві ноти давньої давнини, а живі українські душі, зо всіма поетичними якостями, здібностями, лагідністю, красою, близькі, любі й рідні” [1, с. 85].

Староукраїнський церковний одногolosний спів (монодія) — з'явився разом з християнством. До татаро-монгольської навали церковний спів на Русі так вдосконалився, що його було затверджено церквою та записано. Цей спів дійшов до наших часів у найдавніших рукописних церковних книжках. Однією з найдавніших пам'яток руської семіографії знаменного співу є “Студійський Устав” 1096 року.

Дійшла до нас також історія його створення. До Св. Феодосія потрапив грецький “Студійський Устав” у короткому спискові. Тоді він доручив ченцеві Києво-Печерської лаври Єфрему зробити повний список під час подорожі святими місцями Афону та Греції. Чернець списав тоді весь “Устав” афонського Студійського монастиря. В “Уставі” містяться вказівки про докладність регулювання монастирського церковного співу: хто, що, коли і як, в які дні і на яких службах виконує; впо-

рядковано систему церковного осьмиголосся.

У “Студійському Уставі” містяться позначки: виконувати тільки впорядковане восьмиголосся. Це може означати, що у богослужбовій практиці паралельно існував ще один спів. Вірогідно, це і був згаданий вище, значно давніший — обичний спів. П. Маценко наголошує, що у домонгольських рукописних пам'ятках немає записів таких співів: “... Бог Господь з тропарями, ...Блажен муж, Світе тихий, Нині відпускаєш; тропарів: Благословен еси, Господи, ... Прийдіть поклонімося і всієї Літургії” [6, с. 77]. Очевидно, всі ці співы виконувалися за традицією, на слух, “обичним розспівом”.

Слід зазначити, що ці піснеспіви, яких немає в старих безлінійних книгах, з'являються у церковних нотописах після XVII століття. Деякі українські збірники, що містили записані усно передані літургійні мелодії, були опубліковані вже в нашому столітті. М. Антонович наголошує, що саме вони і є той пласт богослужбових співів усного передання: “Усно передані церковні співы мають різні назви: обичний напів, самоїлка, простопініє, дяківські мелодії, а також назви, виведені від місцевості, в якій ці мелодії зродилися, зглядно, звідки вони поширилися, як ось острозький напів, києво-печерський напів, харківський напів і т. д. За усним переданням співаються переважно незмінні частини богослужень, що виконуються всією церквою. ...Зустрічаємо як досить розвинуті мелодії, так і прості речитації тексту. Досить значне місце — принаймі кількісно — займає... галицька самоїлка чи самойлівка. ...Структура самоїлкових мелодій відрізняється від більшості мелодій українських Ірмологіонів. В самоїлкових співах мелодії можна поділити на ряд... заокруглених речень чи фраз, нераз з повтореннями і виразною тенденцією до симетричного укладу...” [1, с. 6–7]. Заокруглення речень і фраз,

повторення, тенденція до симетричності — все це є традиційними ознаками народної пісні.

Іншою найдавнішою рукописною пам'яткою знаменного церковного співу є “Стихирарь” 1152 року, також впорядкований за системою осьмиголосся.

Загалом, у добу Київської Русі нотна пісенна книга отримала назву “ірмолой” або “ірмологіон” — збірник різних гімнографічних жанрів: ірмосів та різних розспівів Октоїха, Мінея і Тріоді на повний церковний рік. Така назва узвичаїлася, очевидно, завдяки чисельно більшій кількості ірмосів. Характерно, що “...основні жанри — ірмоси та стихирі, а також приєднані до них піснеспіви з Тріоді складали єдиний великий розділ за календарним порядком” [11, с. 10].

Назву таким збірникам, як правило, давали або від місця його виявлення, або від місця, де його було переписано, інколи з мовними особливостями переписувача зі староукраїнського оригіналу. Усі слов'янсько-руські нотовані богослужбові книжки домонгольської доби можна вважати варіантами одного й того ж джерела, “...без огляду на те, звідки вони походять, чи з України, чи з Новгороду, чи з Суздальщини, чи з Білорусі. Ми маємо право це робити не тільки тому, що книжки, які з'явилися за цієї доби в інших, крім України, місцевостях, це тільки копії з київських книжок. Тих пам'яток ми маємо не мало” [6, с. 17].

Залежно від того, звідки походить ірмологіон, він відбиває особливості української, білоруської мови або їх діалектів. Великий обсяг співів, зафіксованих у рукописах, за своїм походженням належать до старослов'янських, отже спільних не лише для українців, а й для білорусів і росіян. Близькість співів прямо свідчить про єдині джерела східнослов'янського монодичного мистецтва,

про те, що витоки його — у давній сеньовічній культурі.

Спів пройшов певну музичну еволюцію, до нього долучалися нові мелодії та мелодичні варіанти, і десь наприкінці XVI ст. церковні одноголосні співи були переписані зі старого безлінійного кулізм'яного письма на українське п'ятилінійне. У цей час до ірмологіонів потрапляють різні жанри церковних співів — ірмоси, стихирі, степенні-антифони та ін., тоді як первісний містив у собі тільки загалом ірмоси. До нових ірмологіонів потрапляють і церковні мелодії, яких у старих кулізм'яних книгах ще не було.

Найдавнішими пам'ятками київської системи письма є нотні ірмолої кінця XVI — початку XVII ст., зокрема Львівський. Він не має вихідних даних, але за мовними ознаками локалізується південною Волиною, ймовірно, Луцьком [12]. Деякий час у XVII ст. рукопис належав львівському міщанину Івану Третецькому, активному членові місцевого братства, ім'я якого часто згадується у львівських документах. У 1649 році він заповів Львівського Ірмолая церкві Івана Богослова на львівському Підзамчі. Цей збірник містить вибраний та найбільш поширений у місцевій практиці пісенний репертуар. Тут зафіксовано найдавніші зразки болгарських наспівів у нотолінійному записі, а також піснеспіви з грецькою підтекстовкою. Збірник має типову для найдавніших українських ірмолоїв календарно-мінейну структуру [11].

У результаті 25-річної пошукової та археологічної праці дослідника Ю. Ясиновського 1996 року було видано каталог українських та білоруських нотолінійних ірмолоїв XVI–XVIII ст. Величезна праця дала змогу створити опис 1111 рукописних богослужбових книжок, що збереглися в Україні та за кордоном, включаючи відомості про втрачені (згадувані в літературі, але

місцезнаходження яких невідоме) і майже недоступні для вивчення (в архівах Білорусі, Словаччини, Чехії, Угорщини, Румунії, Болгарії, Сербії, Німеччини, Ватикану, США, Канади). Це збірники основного репертуару церковної монодії. Особливо цінним у каталозі є те, що переважна більшість цих рукописів була практично невідомою. Це видання свідчить про вагоме історичне значення і мистецьку вартість вітчизняної гімнографії [13].

Серед українських рукописних списків першої половини XVII ст., що входять до цього каталогу, слід згадати Бучацький Ірмолой 1603 р., який зберігається у Львівському Національному музеї. Привертають увагу й інші точно датовані Ірмолой: Волинський 1632 р. [7]; Ірмолой 1639 р. з бібліотеки Перемишльської капітули; 1645 р., створений Ісакієм Золочовським; унікальний Ірмолой приблизно 1647–1649 рр., переписаний на пергаменті великого формату, мабуть, у Києво-Софійському соборі (Києво-Печерський культурний заповідник); 1651 р., який майстерно оздобив орнаментальними прикрасами та мініатюрами Іоан Стефанович; 1652 р. (ЦНБ АН України); 1651–1653 рр., художнє оформлення якого здійснив Матфей Зпалатинський [7]; два Ірмолой середини XVII ст., що вирізняються повнотою змісту, мелодичним багатством піснеспівів, різноманітністю наспівів — місцевих (межигірський, печерський, руський), литовського і московського (щоправда, останній дописано пізніше), а також болгарського, сербського, грецького. “Це свідчить про інтенсивну місцеву гімнотворчість та її тісні зв'язки зі східнослов'янською спільністю та грековізантійським і балкано-слов'янським ареалом” [11, с. 14].

Всі ці книги були рукописними. Лише на початку XVIII ст. (1700 і 1709 роки) українці вперше у Східній Європі надрукували у Львові Ірмологіон —

збірку найбільш уживаних літургійних співів, упорядкованих за осьмиголоссям, основою для якого послужили рукописні ірмологіони. З нього, у свою чергу, були здійснені передруки в Почаївській лаврі у 1760, 1775, 1794, 1904 рр. Тож найуживанішими в усій Україні вважаються ірмолой львівського зразка.

Лише через 70 років після першого друкованого Львівського Ірмологіона в Москві було надруковано великий збірник літургійних мелодій — Обиход, Октоїх, Ірмологіон, Празники і Тріодь, що ввібрав найпоширеніші в Росії українські, російські, болгарські, сербські та грецькі літургійні співи. Всі вони використовують київську систему нотного письма.

Під час воєн, повстань і чужинських загарбань Східна Європа і Україна втратили багато літургійних книг. Чимало з тих, які вціліли, опинилися в Росії, стали її “надбанням” і тривалий час для переважної кількості дослідників були недоступними.

У XI–XIII ст. формуються основні риси давньоруської гімнографії. Найдавніші ірмологіони мали безлінійне музичне письмо, яке дістало назви “кулизм'яне” (від знака “кулизма”, що найчастіше вживався у цьому письмі), “знаменне” (від знаків-знамен) або “крюкове” (від знака, що називався “крюк”). Тоді ж були й книги, де крім інших співів містилося багато кондаків — коротких хвалебних співів про окремих святих, — названих пізніше “Кондакарі”.

Їхнє музичне письмо, також безлінійне, вельми суттєво відрізнялося від письма ірмологіонів, стихирарів та іншою складнішою мелодикою, тому дістало назву “кондакарне”, або “кондакарна нотація”. Церковні співи, записані в Кондакарях, вийшли з ужитку десь у XIV–XV ст. і ключ до розуміння кондакарної нотації загубився, забулося й значення знаків. З домонгольської доби лишилося тільки п'ять пам'яток нотопису — п'ять рукописних кондакарів.

Український історик музики Ф. Стешко багато років досліджував кондакарний нотопис. Повідомлялося про успішне завершення праці, але під час Другої світової війни він помер у Празі від виснаження (1944 р.), а його цінна музикологічна бібліотека з рукописним відділом потрапила до російських архівів, матеріали “были похищены советской полицией в 1945 году” [6].

Кондакарна нотація найяскравіше свідчить про прадавню історію слов'янської нотації, адже про неї немає жодних відомостей у найдавніших рукописах. Дослідники продовжують вивчати цей феномен давньоруського мистецтва і мають кілька версій щодо його походження.

Одна з них твердить, що це сплав різних семіографій (нотописів) — здебільшого візантійської, греко-сирійської, вірменської і залишків старих демотичних єгипетських знаків (староєгипетського народного письма, що еволюціонувало з ієрогліфів). “Приявність у кондакарному знамені часток різних симіографій привело дослідників до думки, що це знам'я дійсно могло постати на Афоні, бо там сходились творчі сили Візантії, Сирії, Вірменії, Єгипту, а почасти також з латинських та слов'янських земель. З цього осередку, думають, кондакарне знам'я було принесене і в Україну” [6, с. 75].

В. Беляєв у праці, присвячій музичній писемності, стверджує, що кондакарний нотопис був витвором Київської Русі, бо не мав спільних рис із грецьким: “...кондакарная нотація является оригинальным русским видом нотного письма, не сходным с греческою нотописью” [4, с. 506]. Його творці орієнтувалися на грецьку нотну систему, але створили свій самостійний нотопис.

Походження знаменного нотопису також невідоме. До нас дійшла цінна праця О. Мезенця про крюкову нотацію “Извъщение о согласньйших помътах”, де він пояснює різні знаки. У цій праці

1668 року, яку він присвятив “требующим учиться пъния”, пишеться: “Первіе же убо бѣша в началѣ сего знамени творцы и церковнии пѣснорачители, во... богоспасаемом градѣ Кіевѣ. По нѣколиких же лѣтъх от Кіева сіе пѣніе и знамя нѣкими люборачители принесеса до великого Нова Града. От великого же Нова Града распростресея и умножися толиким долговременством сего пѣнія ученіе, во вся град и монастыри великороссійскія епархіи и во вся предѣлы их...” [3, с. 74].

О. Мезенець стверджує, що походження церковних співів, музичного письма є суто українським. Пізніше спів і нотація поширилися через Новгород на всю територію Росії. П. Маценко зазначає, що “в ній знаходяться елементи від слов'ян, зокрема від болгар, і від греків, перероблені на свій лад хейрономічні значки, бо можна зовсім сподіватись, що укладачі користувались для зразка готовою грецькою, чи якоюсь іншою, семіографією. З готових і відомих тоді для укладачів семіографій могли бути запозичені деякі значки, а решту значків дотворено своїх і так постала своя семіографія” [6, с. 76].

До XVI ст. в Україні для записування богослужбового співу використовувалися своєрідні музичні знаки — невми, тому нотація називалася невменною, знаменною, крюковою, стовповою або кулизм'янною нотацією. Починаючи з кінця XVI ст. українці створили власне п'ятилінійне нотне письмо, так звану “ірмологійну ноту”, “київське”, або “квадратне нотне письмо”. Одноголосні співи в Україні почали записуватися і перекладатися (окрім кондакарних збірників) на п'ятилінійне нотне письмо. Приблизно наприкінці XVII століття це нотне письмо було запозичене росіянами.

Походження української церковної музики і закони її розвитку можна досягнути в усій повноті й складності лише

тоді, коли їх вивчати на тлі реальних культурно-історичних процесів, життя народу, який є творцем і носієм цієї музичної культури.



Література

1. Антонович М. *Muzica Sacra*: Зб. статей з історії укр. церковної музики. — Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. — 261 с.
2. Архимович Л. Українська класична опера: Історичний нарис. — К.: Музвидав, 1957. — 312 с.
3. Грінченко М. Історія української музики. — К.: Спілка, 1922. — 278 с.
4. История культуры древней Руси. Домонгольский период. Т.2. Общественный строй и духовная культура / Под общ. ред. Б. Грекова и М.Артамонова. — М.; Л.: Музыка, 1951. — 546 с.
5. Квітка К. Вибрані статті: В 2 ч. / Упорядк. та коментар А. Іваницького. — К.: Муз. Україна, 1985–1986. — Ч. 1–2.
6. Маценко П. Нариси до історії української церковної музики. — Репринтне відтворення вид. 1968 р. — К.: Муз. Україна, 1994. — 151 с.
7. Нотолінійні рукописи XVI–XVIII ст.: Каталог / Укл.: Ю.Ясиновський та ін. — Львів, 1979. — 99 с.
8. Огієнко І. Українська культура: Коротка історія культурного життя укр. народу. — Репринтне відтворення вид. 1918 р. — К.: Абрис, 1991. — 272 с.
9. Прюньєр А. Новая история музыки. — М.: Музгиз, 1937. — 244 с.
10. Скребков С. Эволюция стиля в русской хоровой музыке XVII века // Скребков С. Избранные статьи. — М.: Музыка, 1980. — С. 171–187.
11. Ясиновський Ю. Джерела вивчення українсько-білорусько-російських музичних зв'язків XVI — середини XVII ст. // З історії української музичної культури: Тематичний зб. наукових праць / КДК ім. П.Чайковського; Авт. кол. під керівництвом Н. Герасимової-Персидської. — К., 1991. — С. 9–24.
12. Ясиновський Ю. Львовский Ирмолой конца XVI — начала XVII века // Памятники культуры. Новые открытия. 1984: Ежегодник / Ред. кол.: Д. Лихачев (пред.) и др. — Л.: Наука, 1986. — С. 168–175.
13. Ясиновський Ю. Українські та білоруські нотолінійні Ирмолої 16–18 століть: Каталог і кодикологічно-палеографічне дослідження. — Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1996. — 622 с.

ЙОАНИКИЕ,
епископ Будимлянско-Никишички
Сербия и Черногория

ТЕРРОРИЗМ ПРОТИВ СВЯТЫНЬ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Не имея возможности лично присутствовать и активно участвовать в работе конференции “Православные духовные ценности в контексте современного мира”, хотел бы поблагодарить за приглашение и пожелать участникам конференции успеха в работе.

В настоящий момент я нахожусь на территории Косово и Метохии, южной сербской области, которую благодаря значительному количеству прекрасных храмов называют “Святой сербской землей”. Как бы расширяя тему этой конференции, хочу вкратце рассказать о том, как современный мир относится к храмам в Косово и Метохии, так как они, несомненно, являются православными святынями.

Для того чтобы лучше объяснить отношение современного мира, прежде всего необходимо сказать, что Косово и Метохия является неотъемлемой частью Сербии, несмотря на то, что после конфликта в 1999 году между сербским и албанским населением на территорию края временно были введены войска ООН и НАТО, под чьим управлением сегодня и находится край. Тем самым международное сообщество взяло на себя ответственность защищать в Косово и Метохии человеческие жизни, а также духовные и культурные ценности, прежде всего сербские православные храмы, которые составляют значи-

тельную часть культурного наследия края.

К огромному сожалению, с июня 1999 года по март 2004 года, с момента перехода контроля над ситуацией в крае к международному сообществу, албанцами подожжено и разрушено 112 православных храмов. За последний период — с 17 по 19 марта 2004 года — было разрушено и подожжено 30 церквей, среди которых Храм Богородицы Левашке (XIV век), монастырь Святых Архангелов в г. Призрен (XIV век), монастырь Святого Девичкого целителя (XV век), одно из наиболее святых мест в Косово и Метохии — кафедральную церковь в г. Призрен, а также старая и последняя церковь в г. Джаковица — Успения Богородицы. Кроме церквей, разрушены также здания Духовной семинарии и Епископата в г. Призрен, десятки церковных сооружений.

Из всех перечисленных разрушенных в последнее время православных церквей для культурного и исторического наследия сербского народа, и не только для него, наибольшую ценность представляет церковь Богородицы Левашке в г. Призрен как подтверждение прекрасного творения сербского православного созидательного духа. Эта церковь является примером расцвета архитектуры и зодчества периода династии Неманича и справедливо считается одним из

наиболее красивых храмов Сербии наряду с монастырями Грачаница, Печкой патриархии и монастырем Высокие Дечаны. Красотой своих фресок она очаровывала и одухотворяла очи пятисотлетних оккупантов Сербии — турков и других азиатских мусульман. Известный араб, мусульманин, в XV веке тайком сделал надпись арабской вязью под фреской Христа в церкви Богородицы Левашке, которая звучит так: “Зеница ока моего гнездо красы Твоей”. Из этих строк, достойных называться поэзией, можно сделать вывод, что красота фресок церкви вызывала благородные чувства не только у православного люда, но и у иноверцев, имела универсальные качества, выходящие за пределы одной нации и одного времени.

Мы не будем сейчас говорить о наболевшем — о преступлении и преступниках, разрушителях церкви Богородицы Левашке, а также других святынь. Мы зададим вопрос: видел ли сегодняшний мир и чувствовал ли он красоту фресок и архитектуры этого храма? Я верю, что в мире остались еще люди, похожие на того средневекового араба, которые в глазах своих сохранили эту, возможно уже полностью уничтоженную красоту. Те же, кто допустил, чтобы современные вандалы — албанские террористы — подожгли церковь, остались слепы. Из-за такой вот слепоты современная Европа стала беднее на одну древнюю святыню и на одну галерею ликов Святых, оттененных редким светом и наделенных божественной красотой.

Отдельные представители международного сообщества в Косово и Метохии испытывали сочувствие к нашей боли из-за разрушенных церквей (в первую очередь имею в виду итальянских солдат и офицеров), другие же, вместо сочувствия, демонстрировали иронию. Один высокопоставленный представитель ООН убеждал меня, что

в Косово и Метохии все будет благополучно. Я возразил ему: “Уничтожена церковь Богородицы Левашке и вы ее не сможете уже вернуть”, на что он цинично ответил: “Сможем построить еще краше”.

В завершение я хотел бы сказать несколько слов о том, как монахини Печкой патриархии, в контексте сегодняшнего албанского террора, относятся к святыням и культурным ценностям своего монастыря. Неоднократно, с 1981 года, когда албанские террористы подожгли гостиницу при патриархии и ризницу монастыря, монахини монастыря подвергались опасности. 17 марта 2004 года они также были в большой опасности. Однако монахини и в этот раз были решительно настроены не покидать стен монастыря, даже если бы их ожидала мученическая смерть. В тот день террористы разрушили несколько церквей в округе, а затем двинулись к Патриархии. Команда итальянского военного корпуса предложила сестрам эвакуироваться. Игуменья решительно отказалась от этого предложения, резонно заметив: “А куда мы отсюда можем уйти?” Таким ответом игуменья убедительнее всего сообщила солдатам общее решение своих сестер несмотря на опасность не покидать монастырь. Для них святые храмы Печкой патриархии с чудотворными мощами святых, святыми иконами, фресками остаются наиболее значительными духовными ценностями. Благодаря им монахини духовно формировались и посредством их принимали божественную благодать. Сохраняя их и оставаясь верными им до смерти, сестры монахини свидетельствуют свою любовь к Господу, которая возводится на твердом фундаменте глубокой веры. И тогда итальянский офицер, почувствовав, что монахини непоколебимо верны Господу и его святыне, поддержал их такими словами: “Я христианин, поэтому полностью понимаю вас”.

После краткого и неполного анализа албанского терроризма против православных святынь, который сегодня происходит на территории Косово и Метохии, предлагаю вам на конферен-

ции отдельно затронуть вопрос и провести дискуссию на тему: “Православные духовные ценности в контексте современного, в первую очередь албанского терроризма в Косово и Метохии”.

М. М. ЦИМБАЛ,
науковий співробітник
лабораторії проблем розслідування злочинів
Навчально-наукового інституту
підготовки слідчих і криміналістів
Національної академії внутрішніх справ України,
капітан міліції

ДЕЯКІ ПИТАННЯ КРИМІНАЛЬНО-ПРАВОВОЇ ХАРАКТЕРИСТИКИ ОРГАНІЗАТОРІВ ГРУП, ЯКІ СКОЮЮТЬ ЗЛОЧИНИ НА РЕЛІГІЙНОМУ ҐРУНТІ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Кримінальна відповідальність за посягання на здоров'я людей під приводом проповідування релігійних віровчень чи виконання релігійних обрядів вперше була передбачена в законі у ст. 209 КК УРСР 1960 року. Після прийняття у вересні 2001 року нового Кримінального кодексу України цей склад злочину відображено у ст. 181 КК України.

Частина перша ст. 181 КК України передбачає відповідальність за організацію або керівництво групою, діяльність якої здійснюється під приводом проповідування релігійних віровчень чи виконання релігійних обрядів і поєднана із заподіянням шкоди здоров'ю людей або статевою розпущістю.

Під названою групою слід вважати об'єднання двох або більше осіб. Така група може бути як у зареєстрованому релігійному об'єднанні, під виглядом якого діє група ("Свідки Єгови", "Рух віри", "Церква Ісуса Христа святих ос-

таних днів" та інші), так і в релігійному об'єднанні, діяльність якого має нелегальний характер (сатаністи, "Синій лотос", "Біле братство" та ін.).

Релігійні групи, діяльність яких має нелюдський або бузувірський характер, неоднорідні за своїм складом. Більшість рядових віруючих таких груп становлять малограмотні люди з відсталими поглядами, які фанатично увірували в догмати тоталітарної секти, найчастіше вони не бачать істинних цілей своїх лідерів. Тому було б серйозною помилкою розглядати такі групи як злочинне формування і стверджувати, що всі учасники таких груп об'єднані прагненням до посягань на здоров'я людей. Нині основним методом боротьби з тоталітарно-сектантською ідеологією вважається проведення роз'яснювальної роботи з членами тоталітарних сект (релігійних груп), а до кримінальної відповідальності за здійснен-

ня перерахованих у ст. 181 КК України дій необхідно притягувати організаторів, керівників релігійних груп, діяльність яких поєднана із заподіянням шкоди здоров'ю людей, як справжніх натхненників і винуватців злочинів, що виникають на релігійному ґрунті.

Організація групи — це діяльність з об'єднання двох або більше осіб у групу для здійснення посягань на здоров'я людей під приводом проповідування релігійних віровчень чи виконання релігійних обрядів. Злочинна діяльність зі створення групи (організації), згаданої у диспозиції ч. 1 ст. 181 КК України, може здійснюватися як однією особою, так і кількома особами (останнє зустрічається частіше у “Свідків Єгови”). Таким чином, організатором групи слід вважати особу, яка сформувала її, тобто втягувала віруючих у тоталітарну секту, надавала їм релігійну літературу, призначала проповідників (наставників) тощо. Для визнання такої особи або декількох осіб організаторами не обов'язково, щоб вони брали участь у діяльності групи. На території нашої країни діють “мандрівні” проповідники, свого роду “роз'їзні” організатори сектантських груп (“Церква Ісуса Христа святих останніх днів”, “Біле братство”), які займаються активною діяльністю зі створення релігійних груп у різних місцях.

Керівництво тоталітарною сектою являє собою дії осіб, які очолюють групу, з проведення нелегальних молінь (зборів). На цих зборах рядовим членам секти нав'язується необхідність відмовлятися від суспільної діяльності або виконання цивільних обов'язків під приводом дотримання догматів сектантського віровчення, відбувається примус віруючих до виконання бузувірських обрядів моління. До діяльності з керівництва групою також входить спонукання групи до виконання на збіговись-

ках і в особистому житті інших бузувірських обрядів (“духовне ламання”, виснажливі пости тощо). Свою злочинну діяльність керівники можуть здійснювати як під час зборів, так і шляхом індивідуального впливу на віруючих; методи, які застосовуються з метою домогтися виконання групою нелюдських обрядів, також можуть мати різний характер (залякування віруючих “божою карою”, погроза відлучення від групи, обман неосвічених рядових членів групи тощо). Кожна сектантська група має свого безпосереднього керівника. Крім того, у деяких сектах (“Свідки Єгови”, “Церква Ісуса Христа святих останніх днів”) є особи, які здійснюють керівництво діяльністю декількох розрізних сектантських груп. У “Свідків Єгови” — слуги групи, слуги округу, слуги краю. Слід зазначити, що ватажки “Свідків Єгови” розподіляють між собою сферу впливу з керівництва сектантськими групами відповідно до існуючого адміністративно-територіального поділу.

Керівники названих організаційних розподілів мають нести відповідальність за ч. 1 ст. 181 КК України за випадки посягань на здоров'я людей під приводом виконання релігійних обрядів, скоєних у групах, які входять у зону їх впливу. Однак така відповідальність настає лише тоді, коли діяльність підлеглих груп впливає з установок керівників цих організаційних розподілів і є підстави вважати, що вони скеровують її свідомо і передбачають її можливі наслідки; а також потрібно враховувати, якою мірою організаційна діяльність керівників впливає на виникнення конкретних фактів посягання на здоров'я людей. Таким чином, у процесі розслідування справ про злочини, які виникають у середовищі релігійних груп на релігійному ґрунті, необхідно ретельно з'ясовувати організаційну структуру релігійної групи, намагатися

встановити імена осіб, які очолюють її вищі організаційні ланки, і залежно від зібраних у справі доказів вирішувати питання про притягнення цих осіб до кримінальної відповідальності за ч. 1 ст. 181 КК України. Звичайно, така рекомендація потребує вдосконалення форм боротьби зі злочинами, передбаченими у ст. 181 КК України, і зокрема створення спеціального обліку тоталітарних сект і використання його у системі МВС України.



Литература

1. Кримінальний кодекс України: науково-практичний коментар. — К., 2001. — С. 902.
2. Хвыля-Олинтер А. И., Лукьянов С. А. Опасные тоталитарные формы религиозных сект. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996. — 83 с.
3. Дворкин А. Десять вопросов навязчивому незнакомцу: Пособие для тех, кто не хочет быть завербованным. — М.: Информационно-консультативный Центр Свмч. Иринея еп. Лионского, 1995. — 44 с.
4. Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России: Справочник / Под рук. Н. А. Трофимчука. — М.: Изд-во РАГС, 1996. — 286 с.

О. С. ЯРОВИЙ,

кандидат філологічних наук

(Інститут філології Київського національного
університету імені Тараса Шевченка)

“АЩЕ СЛОВО МОЕ СОБЛЮДОША, И ВАШЕ СОБЛЮДУТ...”

(Православ'я і художнє слово на шляхах формування сучасної особистості)

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

*Ми повинні використовувати найкраще
із запропонованого цим світом, аби піти далі
цього найкращого: все найкраще в світі (якщо
нам стане мудрості пізнати) вказує на Бога та
Православ'я, а ми вже маємо це використати.*

Ієром. Серафим (Роуз)

Чи можна з оптимізмом говорити про майбутнє нашої словесної культури?

Християнин завжди оптиміст. Він, за словами сучасного старця Паїсія Святогорця, “радіє з того, що живе, і радіє тому, що помре”. Для нього скрізь, в усьому, завжди відчутна близькість рідного і вселюблячого Бога. Бог, безперечно, і в Слові, хоч би куди скеровувалися земні долі словесності, “яко не изнеможет у Бога всяк глагол” (Лк. 1, 37)... Насолода, яку ми отримуємо від сприйняття шедеврів словесної творчості, в чомусь є феноменом “впізнавання Божества”, це, якоюсь мірою, — відголосок, “тінь” молитовної практики.

Очевидно, що справжня словесна культура згасає в усьому сучасному світові: комерціалізується, підмінюється іміта-

цією, “придушується” примітивним відео-образом, який не пропонує “натрудити душу” (В. Стус), а все подає готовим до вжитку фабрикатом. Дедалі менше людей несуть у собі здатність відчувати глибинні естетичні відтінки та змістове розмаїття словесних виявів, занепадає здатність сприймання, кваліфікованої оцінки ступеня авторської майстерності. Поширене поняття збідненої прагматикою філологічної науки — “текст” — уніфікує, ставить на одну площину геніальні твори й примітивну вербальну продукцію. Шириться до того ж демагогія на тему: вартість і маловартісність — це, мовляв, речі дуже суб'єктивні, умовні, абсолюту критеріїв не існує тощо.

Та Православ'я знає: так само, як природна (вроджена), закладена Творцем,

совість інтуїтивно відчуває шлях до добра і до зла, — так і вроджене чуття Слова “автоматично” встановлює оціночні критерії, з “донародження” знає їх. Біда в тому, що і совість, і словесність затуманюються, дезорієнтуються множенням, прогресуванням диявольсько-ілюзійної інформаційної павутини викривлених уявлень та оцінок. Руйнівний постмодернізм проголошує аномальність нормою і норму — аномалією. Але від такої “свободи вибору” нещасній заплутаній людині не легше. Література колись була ніби молодшим “асистентом” релігійного виховання: допомагала приступними їй методами відроджувати людину на краще, “пригадувати” їй розвивати в ній первісну чистоту, кликала до високого.

А що нині? Постатеїзм, постмодернізм, пост... людина.

Література для суспільства не авторитетна. Церкви воно переважно не розуміє — настільки звикло жити нудним мороком земного споживацтва, яке видається пересічному індивіду чимось єдино вартісним і яскравим.

Але такий індивід — нещасливий. Він мучиться від власного дискомфорту і мучить інших. Він отруєний порочно-обманним у своїй сутності чеканням утопічно-земного раю, який міг би настати тільки тоді, за словами св. Максима Ісповідника, якби кожен для початку збудував рай у собі... Нещасна, душевно темна людина — не будівник щасливого суспільства. Не відповівши на питання свого буття, така людина лише ставить своїм існуванням нерозв'язні питання соціуму. Вона просто втікає від внутрішньої муки, прагне заглушити її, але як? Куди втекти? В ті ж п'яніливі за своєю сутністю земні ілюзії, які додадуть нових непозбавних мук, плутанини та безвиході.

Пригадується трагікомічна бувальщина, прочитана в православній пресі. В одному з монастирів стало погано гості-паломниці.

Хтось із монастирських загукав:

— Покличте скоріше отця Варсонофія!..

— Якого ще отця Варсонофія?! — простогнала напівнепритомна жінка. — Приведіть мені нормального лікаря...

— Він у нас нормальний, — запевнили паломницю. — До того ж — кандидат медичних наук...

Це — майже притча, і мало не архітипічна, як тепер модно говорити. Коли особистості “погано” в лапках чи без лапок, коли наповзає загроза душевної хвороби — “кличуть на допомогу” яких завгодно “цілителів”, тільки не кваліфіковане Слово (релігійне або світське), яке в простому, часом аскетичному одязі не вселяє довіри. Це не темна пристрасність божевільних гордовитих вчень і не пригодницький калейдоскоп розважальної белетристики... Невже мало калічилися людські суспільства аномальними і в корені своєму людинозневажними вченнями Маркса, Дарвіна, Фрейда, Ніцше? Прикликається “авторитет” язичництва, східного шаманізму, пропонується деструктивна література абсурдистів, сучасна “чорнуха”, замішана на еротичі та магії... Чомусь мало хто замислюється, що десятки митців-літераторів були морально ущербними, розпусними, часто наркозалежними особами, мали досвід окультизму, страждали на численні психічні відхилення?.. Список тільки російських поетів початку ХХ століття (коли вітчизняні терени затопила мода на спіритизм) можна перебезжовувати через одну позицію примітками: загинув, деградував, наклав на себе руки.

І такі особистості “притягають” значно більше, ніж хрестоматійно “правильні” Г. Сковорода, М. Гоголь, Ф. Достоєвський, О. Довженко... Тут, бачте, — “проповідь”. У М. Гоголя є стаття “Християнин идет вперед”, в якій автор ділиться геніально простим спостереженням: “Перебери всех философов и пер-

вейших всесветних гениев: лучшая пора их была только во время их полного мужества; потом они уже понемногу выживали из своего ума... Но пересмотри жизнь всех святых: ты увидишь, что они крепили в разуме и силах духовных по мере того, как приближались к дряхлости и смерти... перед христианином сияет вечно даль... Вот причина, почему христианин тогда идет вперед, когда другие назад, и отчего становится он, чем дальше, умнее” [1].

... А чим же “погана” проповідь — сучасний сприймач літературної продукції пояснити не може.

Насправді все дуже просто. 99 зі 100 читачів, скажемо умовно, не зможуть і віддалено наслідувати життя ідеальних (чи принаймні таких, що прагнуть ідеалу) образів класики. Читач давно вже (а зараз особливо) звик, що це — якийсь неможливий змодельований світ, царина умовних знаків, де просто “красиво показано” (хоч як уже в нас “викручено руки” самому поняттю краси!). Словом, “як у кіно”... А життя — ось воно. Тут треба жити реальним.

Чому позитив справді є складним для втілення, чому так важко подати переконливий образ “хорошої людини”, якщо негідники виходять такими “цікавими”, “об’ємними”, “живими” й колоритними? На це питання вичерпно дає відповідь архім. Тихон (Стрітенський монастир м. Москви): “... а де ж позитивний досвід людства, де його шукати? Чи ми маємо лише досвід помилок?.. Художні твори, апарат, яким користуються письменники, не має потенціалу, аби змалювати людський досвід такого зрізу, це не виходить, або виходить щось таке, чому не віриш. Хоча насправді такий пласт духовної спадщини існує. Це святоотецька література. Коли героєм твору, який читаєш, і, якщо можна сказати, героєм самого життя стаєш ти сам — поступово йдеш шляхом, який пропонують святі отці. *До цього порогу мо-*

жуть підвести нас своїми творами великі письменники (виділення наше. — О. Я.), далі вже починається сходження, яке не піддається описові засобами художньої літератури...” [2].

Література не йде далі пристрастей. Вона навчилася геніально віддзеркалювати їх, вона ділить їх на високі й низькі. А справжнє життя Духу починається там, де відкидаються всі душевні пристрасті як баласт, де ігнорується пожива пристрастей — земне; принаймні — ставиться на друге місце після вічного, метафізичного.

Не знаю, чи правомірно так сказати, що в напруженій сфері релігійної “самопобудови” є речі ніби “для службового вжитку”: не тому, що вони секретні; просто вони можуть бути неправильно потлумачені й сприйняті ще недостатньо підготовленими в духовному плані людьми. Багатьох може шокувати, наприклад, твердження преп. Амфілохія Почаєвського (+1970) про те, що для читання достатньо самої Біблії, чи порада преп. Силуана Афонського (+1938) не читати газетних новин, які тільки вносять у душу засмічення пристрастними, непотрібними образами. Якщо послідовники Христа, за словами самого Спасителя, це “світло для світу” (Мф. 5, 14), то “кольми паче” монахи, “світло світла”?.. Але невідсвітні чернечі істини — заважки для соціуму. Не слід забувати нам, дуже часто зі щирим, але дилетантським пафосом, настійливим у катехізації “миру”, що в ньому “образи істини смешані с образами лжи”, за словами святителя Ігнатія (Брянчанинова). З урахуванням цього починаєш розуміти, що виваженість оцінок — найперша справа при православному підході до художньої літератури. З неї справді слід вибирати краще: те, що в ідеальній перспективі може привести до найкращого. Використовуючи слова апостола, можна стверджувати, що художня література — це

молоко для духовних немовлят, завдяки якому стає можливим перехід до “твердої їжі”.

Письменник (в ідеалі) — це в чомусь продовжувач пророцького служіння; література за тисячу років була поступовим, все інтенсивнішим розведенням “цільного вина”, Божих глаголів мирською водицею — як цього потребувала прогресуюча німеч суспільства, яке впадало в земну наївність уявлень та оцінок, що видавалися мудрими...

Православних, кожного на своєму місці, можна назвати “кристалічною ґраткою” світу, його духовною опорою. На них лежить почесне і неймовірно тяжке хрестонесення ще й за тих, хто живе, так би мовити, без хреста, в ілюзії земної самодостатності, хто не розіп'ятий мученицьки на хресному перетині двох буттєвих ліній: горизонталі (обов'язки щодо “вторинної” з духовного погляду землі) й небесної вертикалі (виконання “єдиного на потребу” й вічно-справжнього). Живучи у вимірах горизональних, земних (а нині це майже повсюдне явище!), нецерковні люди свою вроджену потребу культу задовольняють “ніби-релігією”, і серед засобів насамперед — мистецтво слова. Воно дороге й ніби самоцінне авторові та читачеві. Письменник, звичайно, егоїст; можна сказати суворіше — він дуже часто ідолопоклонник (його кумири — слава, гроші, престиж); принаймні, тепер, коли на зміну обласканому владою типу “прирученого” письменника приходять письменник “успішний”... “Слава — заповідь моя!” — писав навіть найбільший український геній. Іншому поету, Юрію Дарагану, належить художня, але безумна для православного “молитва”: мовляв, Боже, зроби мене яким завгодно нещасним, дай тільки бути славним поетом! Для наймайстернішого поета Слово Боже “не більше”, ніж джерело його егоїстичного натхнення. Це треба враховувати. “Породження рассудка бывают

автору дороги так же, как матери дорого дитя, порождение ее чрева. Свое творчество он любит, как самого себя, ибо отождествляется с ним... В таких случаях никакие человеческие вмешательства извне не в силах помочь, и если сам он не отречется от своего мнимого богатства, то никогда не достигнет... истинного созерцания” [3], зауважував архім. Софроній (Сахаров). Це до іншої проблеми — “чистої молитви” та ісихазму, які стоять вище від звичайного людського пізнання. Література ж, строго кажучи, любить не справжню Істину, а свій переказ Істини.

Але в цьому й незамінна роль художньої літератури, філології, всього “словолюбія” — воно, “словолюбіє”, підводить особистість до найвищого піднесення, далі вже — вчення письменників духовних, які з Божою допомогою виводили “позитивних героїв” із самих себе, свого досвіду. Це вже ангели на землі, не персонажі, а жителі вічного “царства непорушного” (Євр. 12, 28).

Якийсь читач зупиниться при тому підніжжі, не увійде до Храму. Що ж: все одно йому, судимому за законом совісті, на який хоч-не-хоч орієнтовано кращі здобутки літератури, буде легше, ніж тому, хто не читав хороших книг... Якщо збережене буде слово євангельське, промовлене апостолами і в їх лиці — всіма послідовниками Спасителя, як обіцяно Ним Самим (Ін. 15, 20), то й відбірне серед словесності “миру”, що мало незаперечні точки перетину із Добром, також буде збереженим і виправданим на Суді: “всяке слово наше житиме до Страшного Суду” (свт. Феофан Затворник).

Оскільки Слово Боже вступило в тісний контакт із заблуканим людством (прихід Боголюдини-Христа), то, як пише свт. Ігнатій (Брянчанинов), “при основательном взгляде на слово человеческое делается понятна и причина строгого приговора Господня, которым

определено и возведено, что человеки дадут отчет в каждом праздном слове. Божественная цель слова в писателях, во всех учителях, а паче в пастырях — наставление и спасение человеков. Какой же страшный ответ дадут те, которые обратили средство назидания и спасения в средство развращения и погубления!” [4]. Ми необережно прийняли всесвітню отруту постмодерністського підходу, який проголошує множинність істин численних людських егоїзмів, гріховних “я”. Він облудно констатує відсутність абсолютної Істини, як і шкали справжніх вічних цінностей. Темний пласт сучасної літератури (так званої!) поетизує низькі інстинкти, однобічно-занепадницьки показує життя, хулить і висміює найсвятіші поняття. Знаком, симптомом великої суспільної біди стає хронічне небажання особистості чого навчатися, переймати позитивний досвід, вбирати в себе якісь духовні скарби: якщо певна сума знань, переважно відгороджених від етики та естетики, голо-інформативних, іще приваблює молодого сучасника, як передумова досягнення розпропагандованого життєвого “успіху”, то потреба персонального самовдосконалення просто не постає... Вся ідеологічна какофонія сучасності, від кінобойовика до рекламного щита, переконує незміцнілу молоду людину: ти від початку винятковий, ти сам по собі супермен, ти — найкращий, неповторний. То навіщо (і що?) вдосконалювати?

Знову згадаймо Паїсія Святогорця, який надзвичайно точно оцінив, діагностував моральні лиха людини межі тисячоліть. “Якщо я не збираюся тільки бути університетським професором, — казав він, — мені не треба знати багато”. (Треба, як ми розуміємо, знати головне). І продовжував: “Маючи знання богоцентричне, будь-яку іншу галузь я, за необхідності, опаную повно й успішно...” “Богоцентричний” літератор, як це дав-

но підмічено, не збере стадіонних аудиторій, не матиме колосальних тиражів та галасливого “процвітання”. Він може терпіти неуспіх і невизнання, звинувачення в нудності, неактуальності, ретроградстві, але, ніби якийсь непотоплюваний хвилями забуття буйок, його імя пунктирно виринатиме в різні епохи — для небагатьох, але з користю, нечасто, зате в потрібний момент життя. Тема зв'язку Духу та художнього слова — невичерпна. Там, де з покоління до покоління тривала духовна праця, служіння Богу, — там, як коштовна нагорода — Божий дар високої словесності нащадкам. І тоді не видається ні випадковим, ані дивним, що предком М. Гоголя був священник Даміан, що в роду М. Лєскова — чотири покоління ієреїв, що чудовий письменник-мораліст (а до речі, й гуморист) Г. Квітка-Основ'яненко — племінник свт. Іоасафа Білгородського, а родичка св. прав. Іоана Кронштадського — помітний фахівець-філолог, працівниця Пушкінського Дому в Москві... Безвірників це не переконає в наявності якихось містичних зв'язків, та ще й нині — коли легіони молодих-зелених, але самовпевнених літераторів гідно не цінують Богом дароване слово, приносять його в жертву сатанинському розтлінню.

На часі — необхідність терміново повернути Слову художньої літератури його виховний та естетичний зміст — у живій оболонці, часом, можливо, “присмачити” гумором, іронією, “полегшеними формами”, жвавистю й теплою інтимністю викладу, які були б здатними привабити розпечених розвагами молодих. Зрозуміло, що буквалістські нотації не вразять перенасичених спец-ефектами сприймачів. Але варто робити акцент на тому, що існує ще сфера незвіданого, і це незвідане — загадки справжнього Богопізнання, і що це незвідане саме тому справжнє, що важко дається. Не так, як, скажімо, різні

легкодоступні окультні “забавки”, що призводять до душевних розладів або й загибелі.

Звичайно, під натиском споживацької ідеології помітно хитаються одвічні суспільні устої — здоров'я (здравість) особистості, цінність сім'ї, гідність нації, честь держави. Тільки уроки класики можуть допомогти (а класика стоїть на фундаменті православної віри) у формуванні письменниками літературних образів величних, монументальних, гідних захоплення й наслідування. Хочеться вірити, що це не утопія... Ми не повинні соромитися брати краще і з літератури радянської доби. Тільки на кращому з художньої літератури трималося в ті безбожні часи моральне буття народу: але результати “безцерковності”, відірваності від дерева життя дали себе знати катастрофічним обвалом кінця XX століття. Похитнувся авторитет слова — покотилися шкереберть усі зусилля втримати суспільство від хаосу та занепаду.

*Ти — весь у слові, як у сповиткові,
З колиски до калини при горбі...
І вже коли ти похитнувся у слові,
Вважай, що похитнувся у собі.*

Так писав ще в 1980 р. Борис Олійник у поемі, присвяченій винятковій, священній ролі Слова в житті людини. Це один з небагатьох сучасних поетів України, чия творчість перегукується з голосом тисячолітнього Православ'я, хоч не обов'язково це декларується буквально. Його поезія — серед тих зразків творчості, що мають православний зміст у якійсь іншій формі: згадаймо високі заклики М. Рильського, А. Малишка, О. Гончара, О. Довженка, Ю. Яновського, які поетизували високе призначення людини — не називаючи її образом Божим, але розуміючи її саме так... Приступними для них способами вони зреалізували шляхетний порив

справжніх майстрів, бажання, кажучи Гоголевими словами, “воспеть гимн красоте небесной”, яка невіддільно існує всередині людини. І ми, повторимо, не маємо права ігнорувати цей масив літератури.

Згадуючи Т. Шевченка, Г. Сковороду, М. Гоголя, В. Стуса, ми повинні акцентувати на відповідності між їхніми ідеалами та “життєвим” виконанням проголошених доктрин: євангельська послідовність незмінна — “творити”, а потім — “учити” (Діян. 1, 1). Найліпша наука — “собою”, своєю стійкістю у вірі, яку вже кому Бог дав; все те ж виконання “закону вічності” (Н. Думбадзе), закону совісті. Тим цінніші приклади “високих біографій”, що чимало нинішніх митців дуже часто розцінюють власний талант (коли ще він об'єктивно наявний!) як певну індульгенцію, дозвіл жити “не як усі” — правила, мовляв, не для мене. Багато хто береться писати, “викидати” з душі власні фобії та негаразди, внутрішню розгнудану зіпсованість. Душевно хворий “скриптор” може породжувати лише душевні розлади читачів. І донині ми не спекались божевільних псевдонаукових теорій, що генії — це хворі, психічно аномальні люди. Дивлячись кого іменувати генієм... Ми погоджуємося з психіатром М. Кострубою, який писав, дослідивши психосоматичну картину хвороби М. Гоголя: “Я повністю поділяю думку тих авторів, які стверджують, що геніальні твори не можуть виникати завдяки психічним захворюванням їхніх творців” [5]. Тільки душевно здорова, морально збалансована, “мінімально пристрасна”, глибокодумна людина (а всі ці якості щедро дає перебування в лоні Церкви) може спродувати зразки “літератури порятунку”. Зараз навіть ракети на Байконурі освячують і благословляють священники. А коли останній раз повісті й романи писалися з благословення батюшки?.. Канонічного, благодатного ієрея?

Не бачив і не знає світ "часу відвідан-
ня свого" істинним Словом. Тому поби-
ває пророків. Тому віншує лжехристів
та "доброзичливих" ілюзіоністів...

Філологічні методології, як і літера-
тура, мають давню традицію єднання зі
словом "учительним", церковним. З ча-
сом відчуття реальності Бога, "віри
скрізь і в усьому" витончується, зникає
в "оземлених", духовно пласких сус-
пільствах. "Духовне" перетворюється на
"культурне", що свідчить про якісну
деградацію, хоча наука дотримується
протилежної точки зору. Образно кажу-
чи, розкришується одне велике Дзерка-
ло "целомудрія", "цілісного мудруван-
ня" — на мільйони дрібних скалок, "оди-
ниць пізнання", які вважаються інди-
видуальними досягненнями, "окремими
вченнями" і претендують на повноту
цілісної картини. Про тенденцію пере-
ростання "духовно-історичного" дослід-
ження (такого, що наріжним каменем
визнає авторський світогляд чи світоспи-
римання цілої доби) в "культурно-істо-
ричне", що скочується в банальну
"впливологію", пошуки "контекстів"
(соціальних та інших), — про це писав
свого часу видатний історик літератури
Д. Чижевський [6].

Безживність багатьох сучасних філо-
логічних тлумачень просто відлякує. За
красиво-похмурими метафорами (ос-
таннями метафорами приреченого Захо-
ду, що планувалися бути останніми і
для нас) — "смерть автора", "кінець літе-
ратури", за "вельминауковими" "дис-
курсами" та "інтертекстами" проглядає
страшна нудьга й порожнеча "безсло-
весної словесності", постмодерної ви-
черпаності й затятого нерозуміння кра-
си, величі, потужності Слова...

На Афоні кажуть: Бог стукає до серця,
диявол — до мізків... Для інтелектуалів
стає нудною література, коли вона
підходить впритул до незбагненого у
своїй простоті Бога. Тут художній твір
стає нецікавим для витонченого поціно-

увача саме тому, що він витончений,
кваліфікований читач-естет, книжковий
гурман. Він звик смакувати вишукани-
ми метафорами, чудуватися з ажурних
сюжетних конструкцій, зворушуватися
майстерним зображенням емоційних
станів, насолоджуватися стилем. Він
надто багато знає про літературу: але
релігійні істини для його розуму — це
абсурд. Для почуття ж сердечного (а са-
ме в серці, за вченням Отців, розташова-
на наша "словесна сила") — абсурдними
є висновки обмеженого емпірично-зем-
ними параметрами розуму. Він безпо-
радний перед смертю тіла, що є й смер-
тю плотського мудрування, перед бра-
мою іншого буття... Гурманові поезії не
ясно, як можна слухати сорокакратне
"Господи, помилуй" в храмі, і головне —
навіщо, "що це дає?" Читач-інтелектуал
— це євангельський багач, для якого май-
же нездоланні тісні ворота "совлечения
рассудка" й молитовне протиснення до
сфери оновленого духу. Художня літе-
ратура рятує такого індивіда умовно:
себто вона маскує, відганяє його дис-
комфорти і розлади, але не ліквідує їх,
хоча й приносить певну душевну рівно-
вагу. Вона створює ілюзію повноцін-
ності духовного існування, але приховує
безглуздість всякого скінченного існу-
вання, яке суперечить вічно-божест-
венній природі Слова і нас, істот словес-
них. Добре, якщо література вмовкає й
зупиняється у своїх обмежених можли-
востях перед порогом іншого життя, а не
проголошує найвищою "стелею", межею
прагнень — життя, нею описуване. Мак-
симально можливе завдання літератури
— через показ найціннішого в житті
тимчасовому підвести до пошуку життя
вічного і цінностей найвищих, остаточ-
них. Хто зберіг здатність питати порад у
книги, неодмінно прийде від книги-
"художества" до Букваря Світу, за Сковоро-
дою... І "хто може вмістити" — замовкає
для світу, розуміючи, що безмовні диво-
вижні процеси у власній душі все одно

не передає навіть вигадливим словом... І так, як Гоголь чи як несподіваний тут, але суголосний йому Селінджер — мовчать, “безмолвствуют”. “Мовчання є таємницею майбутнього віку. А слово — знаряддя цього життя” (прп. Ісаак Сиріянин).

Максимум літературного ідеалу — особистий і суспільний позитив, що є поняттям доволі розмитим, умовним; проте, як зазначав ієром. Серафим (Роуз), — людина, вихована на кращих зразках мистецтва, літератури, — більше відкрита і для сприйняття істин Православ'я. Позитив обожнення, “божественну людину” може показати тільки подвижник, базуючись на власному досвіді, а не творець метафор, який виходить із пристрасної уяви. Речі божественні з-під пера світського письменника так чи інакше постають викривленими. Духовним “мерцям”, зазначав святий Ігнатій, краще брати теми звичайного людського існування. Не оновлене во Христі єство — “лож”, оскільки відсоток викривлених уявлень переважає у ньому над часткою істини. Свт. Ігнатій знався на літературі та мистецтві, лишив кваліфіковані відгуки про творчість О. Пушкіна, М. Гоголя, К. Брюллова. Замолоду його поетичний талант відзначали петербурзькі аристократичні зібрання, “живий класик” Гнедич, освічений меценат Оленін... Але — перед сьомим Дня Восьмого заговдає всяка плоть — і всяке продиктоване землею слово. За цією межею може говорити тільки Дух. Це ми й бачимо на прикладі духовного письменника, свт. Ігнатія. Але чи знає його читачий світ так, як знає численні легковажні опуси посередніх белетристів?

...Чи багато сучасних читачів зупиняться оком на дивакувату образі “нормальної загалом” дівчини з оповідання

Дж. Селінджера “Френні”, яка ділиться з юнаком своїм відкриттям дивовижного вчення “російських старців”, молитви Ісусової: “ГОСПОДИ ИИСУСЕ ХРИСТЕ, СЫНЕ БОЖИЙ, ПОМИЛУЙ МЯ ГРЕШНАГО”? Вона каже: “Якщо ти невинно повторюватимеш Боже ім'я, щось станеться... До тебе приходить пізнання Бога!” [7]. Це вже — кордон, “шлакбаум”, один із нечисленних у світі побутового земного “словолубія” феноменів, за яким сприймач переходить від “доброї фікшн” до чистої Істини. Тут закінчується автор, фантазія, прикраси, земна творчість. Далі — починається духовне існування. Започатковується творення в собі, переродження на краще людської сутності...

Художня література, мабуть, — найпрекрасніший вияв земного буття душі. Її максимальна можливість — вивести на грандіозну Дорогу. Далі зупиняється, зникає образ-фікція, даючи людині простір в осягненні величного й нескінченного праобразу, Першообразу в собі. Далі вже йде не читач, а подвижник, не автор, а співробітник Бога.



Література

1 Гоголь Н. Размышления о Божественной литургии. Духовные сочинения. — К., 1999. — С. 125–126.

2 Християнство і культура (круглий стіл) // Віра і культура. 2001. — № 1. — С. 8.

3 Софроний, архим. Старець Силуан. — М., 2002. — С. 15.

4 Ігнатій (Брянчанинов). Письма о подвижнической жизни. — Минск, 2001. — С. 30.

5 Коструба Н. История болезни и причины смерти Н. В. Гоголя. Исследования врача-психиатра. — К., 1999. — С. 14.

6 Чижевський Д. Історія української літератури. Від початків до доби реалізму. — Тернопіль, 1994. — С. 21.

7 Селінджер Дж. Д. Френні // Над прірвою у житті. Повісті. Оповідання. — К., 1984. — С. 264.

А. А. ЧИКИН,
канд. мед. наук,
доц. кафедры реабилитации
Открытого международного университета
развития человека

ДУХОВНОСТЬ — ЯВЛЕНИЕ НЕПРЕХОДЯЩЕЕ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Сумма знаний на каждом историческом отрезке времени составляет так называемую парадигму науки, т. е. правила оперирования общепризнанными научными истинами. Такие правила ученым время от времени приходится пересматривать. Это же относится и к некоторым относительным истинам, что позволяет говорить об *относительности* наших знаний на любом этапе развития человеческого общества. Естественно, что с течением времени объем знаний, добытых человеком, неуклонно растет, равно как и совершенствуются правила оперирования накопленными знаниями. Самым весомым вкладом в любую науку являются *открытия*.

Открытие (в науке) — это явление постижения законов Творца, законов Природы. Суть открытия состоит в том, что люди, познавая и изучая окружающий мир, лишь раскрывают для себя его тайны. Действие же законов Природы не зависит от того, открыты они человеком или нет. Другими словами, законы Природы действуют независимо от того, понимаем мы их или нет.

С каждым новым открытием, естественно, изменяются взгляды ученых на такие категории, как *случайность* и *необходимость (предопределенность)*, об-

ратимость и необратимость всех процессов во времени, и им подобные. Ранее именно понятие *случайности* многие философы предпочитали использовать как решающий довод в спорах с верующими и неверующими людьми, когда речь заходила о Творце. Сейчас же, вслед за Ильей Пригожиным, ученые утверждают, что *случайность* является более сложной познавательной, логической и физической категорией, чем это представлялось прежде. Случайностью может оказаться (при углублении наших знаний о явлениях Природы) следствие не принятой в расчет закономерности, которая на момент анализа не была открыта. Случайностью можно считать и не равную нулю вероятность наступления события, не противоречащего законам Природы и не нарушающего ее запретов. Более того, “на смену представлениям о высших, не ведающих индивидуальных различий перманентных законах, безраздельно властвующих над всем происходящим в Природе, пришли представления о законах взаимодействия...” Эти законы поставили в повестку дня изучение проблемы ПОРЯДКА во Вселенной. “Порядок же подразумевает существование в окружающем мире не только

“законов”, но и чего-то еще: соотношений, той или иной регулярности”. Все более сквозит в мыслях ученых понимание того, что в Природе случайное и необходимое связаны между собой “отношением не подчинения, а равноправного партнерства во Вселенной, в одно и то же время организующей и дезорганизующей себя” [2].

Если говорить о применении научных открытий на практике (для нужд человека), то необходимо дать определение такой категории, как изобретение, под которым следует понимать продукт интеллектуальной (эвристической) деятельности человека, созданный с помощью решений ряда исследовательских, конструкторских, технических, технологических и организационных проблем (задач).

Жизнь показала, что действие изобретений может быть направлено как против человека (к примеру, все виды оружия, вплоть до психотропного), так и против Природы (такие изобретения, как химические и ядерные технологии, гербициды, инсектициды, отравляющие окружающую среду яды и тому подобное).

Приведенные определения дают основание утверждать, что никто не может безнаказанно вмешиваться в естественный ход вещей и совершать действия, нарушающие законы Природы и сложившееся в ней физическое, химическое и биологическое равновесие.

Современный мыслящий человек должен взять в толк, что в фундаменте любой науки заложены лишь последовательные ступени постижения законов Природы. А это значит, что сам процесс постижения законов Природы не имеет конечного пункта: раскрывающиеся горизонты познания будут все время манить разум человека двигаться вперед. И все время видимая граница познания будет для разума отдельного человека недостижима, как и линия небесного го-

ризонта. Это в полной мере относится и к развитию наук о материальном мире, в котором царствуют законы, именуемые нами естественными законами Природы, и к изучению наук об органическом мире и так называемой ноосфере, где царствуют другие законы Природы, связанные с деятельностью живых организмов и информационными процессами, протекающими буквально во всем Мироздании.

Современному человеку ясно, что знания, дошедшие до нас из глубины тысячелетий и “упакованные” буквально в несколько строчек Священных текстов, ничего не могут дать без понимания законов оперирования этими знаниями, т. е. законов, по которым строятся логические умозаключения. А это — уже сфера Высшего Разума. Нам не дано знать, в какой мере наши предки, жившие десятки веков назад, имели доступ к такой информации. Но о том, что этот доступ был, как раз и свидетельствуют древние тексты, где бы они ни находились.

Наше видение этих текстов также зависит от контактов с Высшим Разумом и способности оперировать полученной от Него информацией. Эта информация выражается словом.

В Библии (в Евангелии от Иоанна) такие слова: “В начале было Слово, и Слово было у Бога. И Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть. И без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его... И Слово стало плотью...”

Если перевести эти слова на современный язык, это может звучать так:

“Еще не было ничего, кроме первичной материи в виде первородного тумана. Она была однородна и бесконечна. Еще не было миллиардов галактик с миллиардами звезд, не было планет, не было ничего, кроме этой светоносной

первозданной материи”. “И Дух Божий витал над росой. И сказал Бог: “Да будет свет!” (“Да будет Мир!”) Так написал в одном из своих повествований пророк и маг Зердест (Зороастр), живший между 2 и 3 тысячелетием до новой эры. Зороастр известен в истории как автор Священной Книги “Авесты”, написанной им по волеизъявлению Высшего Разума на возвышенном берегу реки Ямуны-Дарьи (Аму-Дарьи) в городе Раи, в священной роще.

Есть, правда, по этому поводу и другое мнение: *“Египтяне уверяют, что начинателем философии, хранимой жрецами и пророками, был Гефест, сын Нила; от него до Александра Македонского прошло 48863 года, и за это время было 373 солнечных затмения и 332 лунных. А от магов, первым из которых был перс Зороастр, и до падения Трои, по счету платоника Гермодора (в книге “О науках”), прошло 5000 лет; по счету же Ксанфа Лидийского, от Зороастра до переправы Ксеркса прошло 6000 лет, причём после Зороастра следовал длинный ряд магов-преемников — и Остан, и Астрампсих, и Гобрий, и Пазат, вплоть до сокрушения Персии Александром Македонским...*

Египтяне в своей философии ... утверждали, что началом всего является вещество, из него выделяются четыре стихии и в завершение являются всевозможные живые существа... Они считают, что... душа переживает свое тело и переселяется в другие, что дождь получается из превращенного воздуха; эти и другие их учения о природе сообщают Гекатей и Аристагор...

Аристотель в I книге “О философии” считает [однако], что маги древнее, чем египтяне...” [1].

Посеянная Исаией мечта о приходе Мессии внедрилась в умы значительной части и духовно и социально порабощённого народа — современника.

Поскольку Христу дано было знать, что **“одна хорошая идея, зароненная в умы простых людей, способна перевернуть мир”**, то, считал Он, было бы непростительной ошибкой не ввести мессианские настроения людей в качестве нового игрового момента в игру фарисеев, с тем чтобы обратить эту игру против них. Пророк ведал, что разорвать паутину словесной лжи, которую те священники ткали в коллективном сознании народа из века в век, могло только ЧЕСТНОЕ СЛОВО. Произнести такое слово должен был только Мессия, и никто другой. В то же время Христос понимал, что если забитым людям ежедневно под страхом смерти внушают, что они рабы, мобилизованные культовыми комиссариатами в армию бога Иеговы, то по условиям игры её участники никогда не посмеют нарушить данные им священниками законы, заповеди и инструкции.

Каким же тогда ОБРАЗОМ пророку следовало воспользоваться, чтобы объяснить людям возможность избавления их от рабского подчинения тому богу, которого они никогда не видели, но от имени которого шла постоянная угроза их жизни?

На КОГО, на ЧЕЙ авторитет Христос должен был сослаться, будучи, по сути, посторонним среди евреев, дотеле никому не известным Пророком. Конечно же, на того, кому они думали, что служили, — на Бога Сущего. Но этого было мало. Перед Христом стояла задача не просто сослаться на Бога, а убедить людей в том, что Он уполномочен самим Всевышним на правах Его Сына отдавать им приказы и заповеди, отменяющие действие приказов и заповедей фарисеев. А для этого Христос должен был удостоверить свою “кровную связь” с ТВОРЦОМ, дающую Пророку право выступать от имени Бога. Доказать ТАКОЕ можно было только ДЕЛАМИ чудесного образа: умением ле-

читать безнадежных больных, калек, слепых от рождения.

Если бы Иисус Христос, ведавший, что и Он и все люди суть равноправные сыновья Бога, в своих проповедях особо не подчеркивал, что Он — буквально Сын Бога, то никто из евреев не поверил бы Ему, что Он Мессия, что Ему дано Божественное право освободить их от духовного рабства и сделать равными с Собою. А ведь расчет Христа, продиктованный ему Божественным Разумом, был только на то, что люди в Него уверуют.

ЧЕГО ждали от Мессии в глубокой древности простодушные люди? Лучше всего это можно представить, познакомившись с примером того, как ведут себя в игре верящие в святость слов наши дети. Характерный случай описан в рассказе советского писателя Леонида Пантелеева. Сам рассказ носит символическое название — “ЧЕСТНОЕ СЛОВО” — когда ребята забыли о своей игре и оставили “на посту” в парке добросовестного мальчика, которого впоследствии военный прохожий “снял с поста”.

Если пристально взглянуть на само происхождение жизни, главным образом человека, то откроется следующая картина.

В мире существует три теории происхождения жизни на нашей планете: — **теория Божественного вмешательства;**

- **эволюционная теория Чарльза Дарвина**, гласящая, что все возникло благодаря счастливому случаю и стало развиваться по законам эволюции (совершенства);

- **теория так называемой панспермии**, утверждающая, что жизнь была занесена на благодатную почву Земли пришельцами из космоса; похожими на нас людьми или же, по крайней мере, спорами — зародышами органической жизни, доставленными вместе с метеоритным веществом.

Других подозреваемых в “отцовстве” в списке нет.

Чарльз Дарвин, выдвинувший свою теорию более 130 лет назад, объяснил многообразие Жизни на планете длительным процессом её развития, именуемым эволюцией. Занимаясь поиском доказательств своей теории, он внес огромный вклад в развитие биологии. В том же эволюционном направлении велись исследования многими учеными из разных стран. Итогом их многолетних изысканий является отсутствие убедительных доказательств, подтверждающих теорию “счастливого случая”. В такую “теорию” остается лишь верить.

Версия о причастности “инопланетян”, которые могли “залететь” на нашу Землю и потрудиться над наполнением её Жизнью, также отпала. Доказано: всё живое плодится “по роду своему”, то есть из мухи никогда не родится слон, равно как обезьяна никогда не станет человеком. Учитывая же разнообразие флоры и фауны, с их огромным количеством видов: растений, грибов, насекомых, птиц, рыб, моллюсков, животных и прочих тварей, можно однозначно утверждать, что даже “пришельцам” из иных миров, некогда прилетавшим на Землю в “командировку”, такой объем “грузоперевозок” выполнить было не под силу. Между прочим, по этой же причине библейский персонаж Ной в чине капитана ковчега, якобы взявший на борт “каждой твари по паре”, справиться с аналогичной задачей не мог в принципе. Ковчег такого тоннажа, как описано в Торе и Библии, пришлось бы загрузить гораздо выше ватерлинии, и он просто утонул бы еще у стенки причала. История о Ное, следовательно, — не больше, чем сказка.

Другим и самым **главным аргументом**, обосновывающим ложность теории заселения Земли “инопланетянами”, равно как и ложность теории Дарвина, является тот доказанный наукой

факт, что все живое на нашей планете и во всей Вселенной подчиняется вездесущей и всепроницающей незримой силе, отвечающей за самоорганизацию, саморазвитие и самопознание Природы.

Речь идет о Духе Святом, Которому подчинено все сущее во Вселенной, а еще точнее — о Памяти Природы и о циркуляции (движении) вселенских потоков Информации в Мироздании.

Ученые вполне могут отождествлять Дух Святой с крутильными, или торсионными волнами электромагнитной природы, синхронизирующими другие типы электромагнитных волн с тактовой частотой рождения Материи во Вселенной.

Неспециалисты тоже могут отождествлять Дух Святой, но уже с понятием информационных потоков, незримо присутствующих в каждой условной точке пространства и в каждом атоме вещества. Без названных потоков информации процесс управления ходом вещей в Мироздании немыслим даже в принципе.

Сегодня есть возможность на элементарных примерах из области техники показать невидимый механизм действия Духа Святого, в который не смогли проникнуть до конца иудейские жрецы, а потому и засекретили все знания об истинном Боге. Факт сокрытия истинных знаний о природе вещей в виде ключа разумения документально засвидетельствован в Евангелии от Луки самим Иисусом Христом (Гл. 11:52).

Если кто-то мечтает увидеть Бога в образе человеческого, каковым Его изображали в своём писании иудеи-левиты, наследники Аарона Левитянина, например, в сцене ночной борьбы Иакова с библейским персонажем по имени Некто, оказавшимся поутру Иеговой, то такого Бога нет.

Библейскую фразу о том, что Бог создал человека по образу своему и подобию своему, не надо понимать буквально.

Смысл ее состоит в том, что Бог-Творец, Бог-Созидатель наделил человека способностями мыслить и творить, как это умеет делать Он Сам. А чтобы не возникало по этому поводу заблуждений, пророки сообщили Божье Откровение, гласящее: никто не может увидеть Бога глазами, познать Бога можно лишь через дела Его.

Человеку дан разум, чтобы он мог понимать суть вещей, и руки, чтобы творить не во вред Природе. Творец же не обладает физическим телом, подобным нашему, а, стало быть, и рук, творящих в привычном для нас понимании, у Него нет. Находясь везде и во всем, в каждой пылинке Вселенной, Бог пребывает в таком теле, которое невидимо, словно воздух, и настолько тонко, что делает возможным Его пребывание всюду. Это Вездесущее Тело есть одновременно и разум и руки Его. Будучи везде и не оставляя ничего без своего попечительства, Бог-Творец воздействует на живую Природу, вдыхая во все Свою Энергию, Знания и Информацию о ходе процессов в Мироздании.

Попечительство это (управление Мирозданием) осуществляется посредством Духа Святого — Божественного дыхания, движения, истечения, излучения, словом, всего того, что исходит от Бога. Олицетворением же Бога является вся Вселенная.

Поскольку Дух Святой (как Энергия и Информация) одновременно пребывает везде и Бог (как Мыслящая и Творящая материальная Сущность) тоже одновременно пребывает везде, надо понимать, что Они Едины.

Другими словами, Творец и Дух Его неотделимы друг от друга, подобно тому, как неотделим живой голос певца от самого певца — исполнителя песни.

Никто не мешает нам представить: когда Бог желает помочь выйти на правильную дорогу людям, пребывающим во тьме невежества, Он посылает к ним

пророков, дабы те несли им Свет знаний. Эти знания пророку передает Дух Святой — посредник между Богом и человеком.

Отсюда и естественное представление о Троице: Бог — Дух Святой — Пророк. Без этого триединства никакой процесс управления Мирозданием не может быть представлен в познавательных категориях, открытых нам Высшим Разумом. Если в замкнутой самоорганизующейся системе “Окружающая среда — Человек” обратной связью, корректирующей поведение индивидуума, является совесть, то в замкнутой самоорганизующейся системе “Природа — Цивилизация”, которая получила название ноосфера, обратная связь, корректирующая эволюционный процесс развития человеческого сообщества, осуществляется через Пророка. В истории человечества пророки выполняют роль Пастухов человеческих “стад” (этносов, народов, наций).

Так уж сложилось, что Пророки появляются в тех странах, где народы лишены благополучия, и в то время, когда враждебные силы начинают вершить геноцид.

“Где больной, там должен быть и врач”, — учил Христос.

...За годы научно-технической революции ученые проникли во многие потайные уголки Природы. Сейчас достоверно известно, что вездесущими и всепроницающими, несущими энергию и одновременно знания (информацию) могут быть так называемые магнитные, электромагнитные и иные проявления материальной сути Природы в виде волновых (частотных) процессов. Может показаться невероятным, но названные природные явления во всей совокупности и во всем своем разнообразии суть не что иное, как свойства Духа Святого.

Уместно напомнить, что распространение радиоволн (невидимого света) —

это естественное явление Природы, которое стало известно современному человечеству благодаря теоретическому открытию радиоволн Джеймсом Максвеллом и практическому — Генрихом Герцем.

Чтобы подтвердить сказанное в отношении Духа Святого, рассмотрим аналогии.

Люди, к примеру, зрением не воспринимают воздух, но он есть, мы им дышим. Он является обязательным спутником жизни на нашей планете. Если мало его, всё живое болезненно переносит его нехватку, если нет совсем — погибает.

Вездесущий воздух неоднороден по своему составу. Ранее этого не знал никто, а сейчас даже школьникам известно, что он состоит из газов, обладающих разными свойствами. Каждый из газов в живой природе участвует в тех или иных процессах так называемого метаболизма, т. е. механизма энерго- и массообмена живого вещества с окружающей средой. К примеру, кислород (его отрицательные ионы) используется для дыхания всеми животными и грибами. В процессе дыхания кислород окисляется до углекислоты. Растения, наоборот, дышат углекислым газом. В процессе дыхания растений углекислота восстанавливается до кислорода, а второй компонент углекислого газа — углерод — превращается во все многообразие органического мира. В среде, не содержащей кислорода, живут так называемые анаэробные бактерии и другие организмы. Однако для жизни одного лишь воздуха или его отдельных составляющих явно недостаточно.

Можно утверждать, что для жизни растений требуется, как минимум, три составляющих: солнечный свет, воздух и минеральные вещества, которые растения получают от корней из почвы. При оптимальном соотношении всех названных компонентов развитие рас-

тений проходит благополучно. При нехватке любого из них растение чахнет.

Каждая наука развивается прежде всего в области теории, но не каждая теория становится наукой. Нельзя, например, отнести к научным открытиям созданную в прошлом “теорию”, гласящую, что миром правит добро и зло.

В трудах теософов всех времён содержится утверждение, что добро несет людям мир и благополучие, а зло — войны и страдания.

Что же такое зло, если рассматривать деяния человека? Очевидно, зло — это отсутствие добра, и ничего больше. Если принять за аксиому, что добро исходит от Высшего Разума — Бога-Творца, “частицу” Которого носит в себе от рождения каждый человек, то от кого может исходить зло?

Умеющие мыслить (имеющие ум!) могут сделать для себя вывод, что зло — это лишь плод извращённой мысли лишённого совести человека, порождение его инстинктов (“страстей”). “Страстям” не возбраняется вступать в конфликт с разумом человека, т. е. его интеллектом. Теософы до сих пор приписывают все зло на земле дьяволу, антиподу Творца, наделённому деструктивными функциями, то есть способностями производить физические действия только разрушительного характера.

Однако дьявола, как физической сущности, даже воплощённой в человеке, попросту не существует.

Закон справедливого (праведного) возмездия, как и все законы Природы, зримо или незримо действует вне зависимости от того, хотим мы его признавать или нет. Так устроена жизнь. Все остальное — иллюзии. Их, в свою очередь, можно разделить на две категории:

- Иллюзии, основанные на непонимании законов мироздания (например, непродуктивные научные гипотезы).
- Иллюзии, порожденные злонамеренно ложным толкованием законов

мироздания или путем изобретения ложных истин и ложного знания (к примеру, учение левитов об Иегове — племенном боге евреев, карающем и мстящем за малейшее неповиновение и требующем от каждого верующего иудея одолевать человеков).

Можно представить: когда человек умирает, его Душа продолжает жить в Пространстве Высшего Разума, являющемся одновременно и Царством Света, и Памятью Природы, откуда потом начинается ее новый виток жизни. Если же умирает загасивший в себе Божью Искру матерый злодей, в котором нет ничего святого, его Душа не дает новой поросли.

Христос призывал всех веровать не просто в существование Бога, давшего жизнь всем существам на планете, а прежде всего в установленные Им законы, действию которых подчинено все сущее.

Призвание в сознании социально активных людей — это миссия человека на Земле, во исполнение которой иногда просто необходимо претерпевать те или иные лишения.

Кем же человек может быть призван к исполнению своей миссии на Земле? Ответ дают сами люди, трудящиеся на благо других людей: верующие ссылаются на Бога, атеисты — на совесть. Давайте пока не будем тревожить Бога, разберёмся с тем, что мы понимаем под словом “совесть”.

Совесть — это наш тайный охранник, внутренний “голос”, всякий раз звучащий в сознании при нашей очередной попытке нарушить какой-либо запрет во взаимоотношениях с окружающим нас миром и людьми.

Наверное, нет народа, в языке которого отсутствует слово “совесть”. Когда у кого-то из нас возникает желание прокатиться в общественном транспорте бесплатно, то именно совесть требует от нас не делать этого. Когда на просьбу

родителей, учителя или друга сделать что-то бескорыстно кто-то из нас по причине своей лени или жадности начинает лгать, приводя различные “аргументы и факты”, по которым эта просьба не может быть выполнена. То одновременно с этим он бессознательно испытывает душевные мучения, тем более сильные, чем четче в житейском шуме и гаме он различает голос совести.

Что же это за советник, мешающий порой нам следовать своим желаниям и любить себя, и кому принадлежит его голос? Кто-то может сказать, не задумываясь, что он принадлежит нашей душе, поскольку доводилось слышать подобный ответ от людей старшего возраста. Кто-то думает, что голосом совести говорит наше сердце. Допустим, но тогда почему это нечто, находящееся внутри нас, если оно наше, постоянно выступает словно чужое, то есть в роли нашего постоянного, вечно с нами не согласного противника? Объяснить подобное явление можно только тем, что голос совести принадлежит на самом деле не нам, а нашей интуиции, нашему сверхсознанию, а через нее — Богу, Творцу нашему. С Богом напрямую связана и наша Душа. Совесть — это проводник, представляющий собой канал специальной связи между человеческим сознанием и Высшим Разумом, незримо управляющим Жизнью.

Некоторые, находясь в постоянном или длительном конфликте с Душой, а стало быть и совестью, разрывают свою связь с Богом, и тогда про таких говорят, что они потеряли совесть. “Дважды калека тот, у кого ни ума, ни разума, ни стыда, ни совести”, — гласит пословица.

Если кто-либо вопреки внутреннему голосу совести совершит неблагоприятный поступок и его уличат в содеянном, то организм нарушителя запрета получает при этом буквально энергетическую оплеуху. Кровь приливает к его лицу, оно краснеет, подтверждая вину че-

ловека и тем самым усиливая его душевные мучения. Чувство стыда — это признак наличия у людей совести и следствие Божьего наказания, переданного по вышеназванному каналу связи.

Обещания “духовных отцов” о якобы уготованном верующему человеку “рае на небесах” — не более, чем злонамеренные измышления поработителей человеческого сознания. Небеса (царство эфира) — только для Души. Земной же человек смертен, а другого человека не бывает.

Необходимость каждого однажды умереть запрограммирована генетически. “Тена бессмертия”, который ищут специалисты по клонированию, не существует. Есть лишь генные программы, которые человеку дано реализовать, а потом умереть. Души же людей есть неумирающая составная часть бессмертной Природы. Наши Души слиты с Природой, а значит с Творцом. Когда человек познаёт Мир, творит, пробует и ошибается, воспитывает детей, слушает или сам сочиняет музыку, он реализует потенциальные возможности своей Души, которая, даже покинув однажды тело, тем не менее продолжает жить в Природе, обогащая Её бессмертным опытом смертного человека.

В соответствии с Высшими Законами Жизни всякая Душа регулярно с определённой тактовой частотой отображается на всю картину Мироздания в особой (зеркально-голографической) проекции. Все, что каждый из нас однажды увидел, услышал, продумал или придумал не во вред Творцу, не только хранится вечно в банке данных Природы, но и учитывается Высшим Разумом в процессе Его Самоорганизации, Саморазвития и Самопознания.

Вышеизложенное в какой-то мере объясняет, почему люди не стареют Душой — у Души нет возраста. Особая категория Природы — Ее Память, основной функцией которой является непрерывное ин-

формационное обеспечение естественно-логической цикличности всех процессов обработки (передачи), хранения (накопления) и выдачи (считывания) информации. Принцип хранения информации в Природе в свою очередь представляет собой процесс кристаллизации знания в материализованных (из эфира) пространственно-временных модулях (носителях) памяти — атомах. Волею Творца периодически проецируются (если точнее — фокусируются, материализуются из эфира) в той или иной “точке” пространства (чаще всего в районах так называемых Шамбал) все хранящиеся в Памяти Природы составляющие (программы) наших Душ. И таким образом конструируется самое большое чудо Природы — новая Форма Жизни, или новая самопознающая материя, которая в нашем понимании есть собственно Душа, будь то человека или иной мыслящей сущности.

Имеющий разум (обладающий механизмом самопознания Природы и каналом связи с Творцом) знает, что даже случайно причиняя зло Природе, он тем самым наносит вред своей Душе. Ибо Душа и Природа — одно целое.

Тех же, кто находит удовольствие в нанесении ущерба Природе и людям, кто ищет способы жить за счет труда и интеллекта других или создает разные виды оружия геноцида, иначе как безумцами и нелюдями нельзя назвать. Это не просто бездушные существа. Христос однажды сравнил этих нелюдей с окрашенными гробами, которые “снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты”. “Так и вы по наружности кажетесь людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония”, — сказал Иисус в адрес левитов, принуждавших своих жестоко угнетаемых рабов веровать в Иегову и одолевать человеков. (Евангелие от Матфея. Гл. 23: 28).

Разум Вселенной не может рождать зло. Нельзя быть “немножко добрым”, “немножко злым”. Можно быть лишь разумным или неразумным.

Существуют два типа разума: Высший — космический (эфирный) и “низший” — телесный (молекулярный).

Не нужно доказывать, что только тот разумен, кому дано мыслить категориями как “низшего”, так и “высшего” разума. Благодаря наличию у человека совести и интуиции (связи сознания с Высшим Космическим Разумом) он имеет возможность отличать “хорошее” от “плохого”, “истинное” от “ложного”, а также присваивать своим будущим поступкам приоритеты по шкале ценностей “вышестоящего” разума.

Способному мыслить категориями только “низшего” разума не дано отличать нравственный поступок от безнравственного. Он лишен механизма восприятия и различения информации высшей категории, и поэтому ему свойственно беспокоиться лишь о том, как насытить свою утробу и о том, как спасти свою шкуру в случае опасности. Такое умение “мыслить” присуще даже комару — кровососу, который спешит улететь прочь, когда именно своим хитиновым кожным покровом чувствует, что за ним начали охотиться.

Тварей, не способных мыслить категориями Высшего Разума, издревле принято называть неразумными. Отсюда, кстати, к Вам должно прийти понимание исторического определения “неразумные хазары”, которое великий Пушкин запечатлел в своем знаменитом произведении “Песнь о вещем Олеге”.

Иисус Христос, пришедши в мир, открыл человечеству два главных закона, которыми всякому следует руководствоваться в жизни: “Подчиняйся во всем голосу совести” и “Уважай ближнего, если хочешь, чтобы он уважал тебя”.

Потом, по прошествии многих десятилетий, иудейские жрецы, не уста-

вавшие любить себя, подогнали заветы Христа под своё учение (Тору). Они трансформировали эти откровения Пророка, приспособив их под свои плотские ощущения бытия, то есть “очеловечив” их. Откровения Христа в результате стали звучать по-другому:

“Возлюби Бога — Отца своего превыше себя” и “Возлюби ближнего своего как самого себя”.

Разъясняя смысл сформулированных им законов, Христос учил людей, что у человека, кроме тела, есть Душа. Будучи самопознающей эфирной материей и одновременно “Сыном Человеческим”, Душа бессмертна. Бренное тело, объяснял Мессия, является лишь временным пристанищем Души, и человек должен относиться к своей телесной оболочке соответственно.

Людям предписано жить Душой (дабы “Сын Человеческий” [Плод Духа Святого] рос и его “доброе семя” множилось), но в то же время не забывать и о естественных потребностях своего тела.

Если же тело вдруг начинает требовать того, что противно Душе, то человек должен отказываться от своих телесных желаний и слушать голос данного ему разума. Ибо в созданном Высшим Разумом Мироздании установлен определённый порядок, которому обязано подчиняться все сущее, в том числе и люди...

...Когда в различных областях естествознания ученые делают открытия, они фактически открывают для себя либо устройство окружающего мира, либо его законы, поддерживающие определённый порядок в Природе.

Законы в другой своей ипостаси выступают как запреты. Запреты, в свою очередь, определяют физические реалии, которые человеку в практической деятельности запрещено игнорировать, или же устанавливают категории, которые по умолчанию запрещено оспаривать.

Физики знают, что все основные законы мироздания основаны на небольшом числе запретов. Например, запрещён переход тепла (энергии) от холодного тела к более нагретому. Уместно сказать, что с точки зрения термодинамики бытового понятия “холод” в физике не существует. Наше ощущение холода есть не что иное, как фиксирование нашими органами чувств относительной температуры, которая заметно ниже температуры нашего тела. Если же речь идет о глубоком холоде, то это тоже лишь условное определение (по линейной шкале) области температур, более близкой к абсолютному нулю. Сам же абсолютный нуль в Природе недостижим, как и пресловутый “конец света”, ибо температура — это в общем случае функция движения частиц материи, в том числе и связанного с волновыми (колебательными) процессами. Лишить же Природу движения невозможно в принципе, ибо в движении аккумулируется энергия Природы. А закон сохранения энергии нерушим и вечен.

По этой же причине запрещено и движение материальных объектов во времени вспять. Чтобы в буквальном смысле двинуться во времени вспять (так, как это позволяет нам представить кинематограф при перемотке видеопленки в обратную против хода времени сторону), надо сначала остановить все движение материи во Вселенной. Надо “выключить” в Мироздании весь видимый и невидимый свет — довести температуру Вселенной до абсолютного нуля. А это невозможно в принципе.

Это простое рассуждение, кстати, напроць перечеркивает теорию так называемого “Большого Взрыва” как начального момента развития Вселенной. Действительно, описать сжатие Вселенной путем падения всех ее материальных образований в одну гигантскую “чёрную дыру” теоретически можно. Но лишь предположив, что на это нужно

бесконечно большое время. Последующий же выход вещества из “дыры” будет не чем иным, как обращением движения материи вспять. Сначала материя “падала” в “дыру”, потом “замерзла” до абсолютного нуля (“дыра” стала “черной”, ничего не излучающей), затем “Некто” заставил всё вещество “вылетать” из “дыры” в обратном направлении. Естественно, такая “теория” — полный абсурд, и ничего более, хотя многие ученые верят, что именно так все и было. Абсурд — но верю, ибо таковы выводы из формул, содержащих бесконечность.

Все запреты Природы вытекают из так называемых законов сохранения. В нашем (видимом) мире их три:

- **закон сохранения энергии (массы);**
- **закон сохранения импульса (количества движения);**
- **закон сохранения момента количества движения.**

В микромире их тоже три:

- **закон сохранения заряда;**
- **закон сохранения числа лептонов (легких субатомных частиц);**
- **закон сохранения числа барионов (тяжелых субатомных частиц).**

Нарушить однажды установленные законы не может сама Природа.

А если их не дано нарушать Природе, то кто разрешает их нарушать человеку?!

С определения, данного Христом, ТОГО, кто путём вторжения в Душу спровоцировал человека на преступление, на нарушение естественного хода вещей и законов Природы, стали называть дьяволом. Но Христос имел в виду не какую-то физическую сущность во плоти, а иллюзию, хитроумное “изобретение” фарисеев, тех самых злоумышленников, которые додумались сотворить фиктивного бога и с помощью плода своего воображения вознамерились превратить в своих духовных рабов людей, потомков которых сегодня принято

называть евреями. Позже вместе со словом “дьявол” богословы стали употреблять слово сатана, которое утвердилось в качестве его синонима. Для нас важно отметить, что фарисеи-талмудисты под термином “сатана” первоначально сами подразумевали иллюзию, мираж, словом, то, чего не существует в реальном мире.

Здесь уместно упомянуть, что у древних ариев слова с корнем “Са” означали божественное происхождение, святость; слово “тана” означало воду, влагу. Са-тана, трактовалось ими как Святая (первозданная) вода (Небесная Влага). Святили воду и во времена Христа. В Православии святой водой крестят людей поныне. Иудеи же во все века стремились опорочить всё, что было связано с ариями и их духовными ценностями, потому они и изобретали всевозможные способы исказить и извратить смысл прежде всего священного слова.

Это пример буквально первого случая зомбирования святого для другого народа понятия, выраженного Словом. В дальнейшем талмудисты — фарисеи будут очень широко использовать этот прием для разрушения языка, а если точнее, духовного пространства других народов с целью их покорения и искоренения.

Говоря о наказаниях, важно подумать вот о чем: что первично, преступление или наказание? Наказание — это реакция на конкретное деяние, и оно, разумеется, вторично. Никакой логикой нельзя доказать, что наказание первично. Более того, нельзя считать нормальной такую мораль, нормы которой позволяют невинного человека объявлять преступником. Однако именно такая немыслимая мораль, когда наказание предшествует преступлению, когда следствие идет впереди причины (!), возведена с подачи иудейских жрецов в догмат христианской веры.

Возьмите Библию, прочитайте о “первородном” грехе Адама и Евы, и Вы поймете, на какой казуистике построено иудейское вероучение.

Остается только сожалеть, что и современное христианство взяло на вооружение эту несуразность. Зная выдуманную библейскую историю Адама и Евы, можно представить, что наказаны они были за нарушение установленного Иеговой “закона”, который по своей сути и по умолчанию запрещал первым подневольным людям получать знания об истинном устройстве Мира.

Не тянись к Древу Познания, гласил отчий закон; а если потянулся, то не пользуйся его плодами; воспользовался плодами — немедленно покайся.

Адам и Ева всей этой “божественной” премудрости не уразумели и передали свое недомыслие по наследству своему потомству.

С трудом, но можно представить, что в данном случае установленное Иеговой наказание — изгнание из “рая” (лишение жилплощади) — правильно лишь формально и по одной причине: оно следовало за нарушением прямого и скрытого запрета отца-диктатора.

Но зададим вопрос, почему христианское учение утверждает, что ребёнок ещё в утробе матери является носителем “первородного греха” Адама и Евы? Если Адам и Ева были первыми носителями еврейской нравственности, то обвинять их во всех видах греха выгодно было только иудеям-левитам, обратившим еврейский народ в рабов Иеговы.

А при чем здесь христиане — современные и те, которых, как мы знаем из Евангелия, спас Христос, Сын Божий? О том, что спас Он их именно от рабства Иеговы и от обветшавшего завета Моисеева, узаконившего это рабство, говорит Сам Мессия: “Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его, но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все,

что слышал от Отца Моего”. (Евангелие от Иоанна. Гл. 15:15).

Если мы все братья и сёстры во Христе и такие же, как и Он, дети Божьи, то о каких “рабах божьих” и о каком “первородном грехе” каждого пребывающего в материнской утробе дитяти сегодня вновь говорят отцы Христианской Церкви, например, во время венчания супружеских пар?

Уму непостижимо! Ребенок, свежий, открытый к добру и истине, спрашивает, что такое мир, каков его закон, и мы, вместо того чтобы отрыть ему переданное нам простое учение любви и истины, старательно начинаем ему вбивать в голову всевозможные ужасающие нелепости и мерзости, приписывая их богу.

Ведь это ужас. Ведь это такое преступление, хуже которого нет в мире” [3].

И по сей день верующим, которым строжайше запрещено подвергать сомнению истинность библейских текстов, Церковь неназойливо внушает, что каждый ребёнок буквально с момента рождения является рабом божьим, а вдобавок ещё и грешником, которому предьявляется персональная ответственность за первородный грех мифических прародителей евреев. Вот своеобразный образец религиозной презумпции виновности, иудейский принцип, полностью противоречащий выработанному вековой практикой человечества принципу презумпции невиновности. Резонно спросить, куда же смотрят защитники “прав человека”? Ведь принцип презумпции невиновности означает, что не обвиняемый должен доказывать свою невиновность суду, а суд, действующий на основании законов и судебных процедур (кодексов), должен доказать виновность обвиняемого.

В нашем случае ситуация абсурдна: обвиняемый (дитя в утробе матери) не то, что невиновность свою доказывать, а говорить ещё не умеет, и проступков ещё никаких за ним не числится. Более

того, этому же дитяти “обвинитель” в лице “святого отца” должен доказать виновность, а у обвиняемого ещё слуховой аппарат не развился. Вот и приходится принимать на веру байки, сочинённые лукавыми иудеями для оглушения людей. Таким образом, в случае библейского “первородного греха” мы имеем сказку-ложь, в которой отсутствует даже намёк на истину.

На поверхности и другой вопрос: неужели современным проповедникам христианства без названного догмата веры уж никак нельзя жить? Неужели они не видят, что Библия, как сегодня доказывает всему миру секта “Свидетелей Иеговы”, — это лоскутное одеяло, сшитое белыми нитками из фрагментов учения Торы и контручения Иисуса Христа, разоблачившего замысел духовных поработителей. Христа ведь потому и называли Спасителем, что Он создал своеобразный духовный щит — учение, нацеленное на защиту сознания людей от лжи. Если это не так, то от какого рабства спасало Слово Христа?

Христианам же вместо того, чтобы защищать их умы учением Христа от лжеучений иудеев, по сей день внушают, что Христос, преданный Иудой и принявший мученическую смерть от рук палачей, освободил евреев от наказания за все их грехи, просуммированные с бухгалтерской точностью в Ветхом Завете.

Заметьте, не от рабства левитов Христос спас евреев, а, как нас убеждают христианские авторитеты, от наказания за те преступления, которые совершал, совершает и намерен совершать малый народ с самоназванием евреи, замахнувшийся на власть над большим миром.

Проведите аналогию с воздухом: когда кислорода в нём достаточно, жизнь людей и животных протекает благополучно, но его нехватку все живое переживает болезненно...

Все, незримо воздействующее на нас и на окружающий нас мир, а также регу-

лирующее все жизненные процессы в Природе, является не чем иным, как Духом Святым Отца нашего Небесного.

Из этой мысли следует однозначный вывод: люди, возомнившие себя Царями Природы и варварски вторгающиеся в ее заповедные места, не могут злодействовать безнаказанно.

Каждый человек волен признавать или не признавать свою подчиненность Творцу, но ему должно быть сообщено, что незнание или непризнание законов Мироздания не освобождает никого от ответственности за их нарушение. Такие сообщения в древних Священных Писаниях богословы всех времен называли Откровениями.

Как говорят мудрецы Востока, “ты человек, ты можешь ошибаться, но ты должен отдавать себе отчет в каждом действии”.

Передающийся из поколения в поколение свод знаний, хранящих суть Божьих законов и установлений в неприкосновенности, издревле принято называть религией.

“Советский Энциклопедический Словарь”, следуя иной идеологии, дает иное определение этому термину: “Религия — это мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение людей и специфические действия (культ), основанные на вере в существование бога или богов, сверхъестественного. “Фантастическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражение, в котором земные силы принимают форму неземных” (Ф. Энгельс).

К историческим формам развития религий относятся племенные, национально-государственные (этнические), мировые (буддизм, христианство, ислам). Причина возникновения — бессилие первобытного человека в борьбе с природой, а в дальнейшем, после возникновения классового антагонисти-

ческого общества, — бессилие перед стихийными социальными силами, господствующими над людьми. Преодоление религий марксизм-ленинизм связывает с преобразованием общества на коммунистических началах, ликвидацией социального отчуждения, утверждением принципов социальной справедливости.

Мнение В. И. Ленина о Боге, где он, по сути, не отрицает Его существования: “Бог есть нечто вне природы и, притом, производящее природу. По-русски это называется Богом...” [4].

Если проанализировать Ф. Энгельса, утверждавшего, что внешние силы существуют и господствуют над людьми, но только они не по законам Природы, а каким-то фантастическим образом отражаются в их умах, то все равно из его определения следует однозначный вывод: не человек господствует над Природой, а Она над ним.

Что касается “причин возникновения религий” и “антагонизма в обществе”, то их происхождение можно объяснить появлением на планете отдельного класса людей, противопоставивших себя всему свету, которые однажды перестали понимать, Кто есть Бог, и что такое совесть.

Этот отдельный класс был и на все века остался классом рабовладельцев.

Тысячелетия назад именно представители этого рабовладельческого класса, защищая свои корыстные интересы и выражая свое личное мировоззрение, создали иудаизм — особое учение для евреев, которое, как они сами себя

убеждают, будто бы узаконило в обществе землян право иудеев на “соответствующее поведение” и “специфические действия”.

В силу того, что Природе свойственно самоорганизовываться, то есть двигаться по вектору Добра, Любви и взаимоуважения, любая несправедливость — это всего лишь вопрос времени, но она будет торжествовать, если ее противники — властолюбцы, корыстолюбцы, и верховенствоволюбцы — к тому времени не уничтожат все сущее, включая и себя. Не допустить этого, умерить свои амбиции в превосходстве над другими есть Богоугодное дело на современном этапе духовного развития молодежи и всего человечества.



Литература

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, АН СССР, Институт философии, Издательство социально-экономической литературы. — М.: Мысль, 1979. — С. 63–67.
2. Илья Пригожин и Изабелла Стенгерс. Порядок из хаоса. — М.: Прогресс, 1986. — С. 28.
3. Толстой Л. Н.. Собрание сочинений в 22 т., Том 11, Драматические произведения, “И свет во тьме светит”. — М.: Художественная литература, 1982.
4. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Т. 18. — С. 240–241.
5. Ковалева Н. Четыре пути кармы. Человек и мир иной. — М.: Рипол-классик, 2002. — 430 с.
6. Литвиненко А. А. Энергия пирамид. — М.: Триада плюс, 2000. — 320 с.
7. Шюре Э. Великие посвященные. — СПб., 1991. — С. 120–123.
8. На ріках Вавілонських: 3 найдавнішої літератури Шумеру, Вавілону, Палестини/ Упорядник М. Н. Москаленко. — К.: Дніпро, 1991. — 398 с.

О. А. КРУЧЕК,
кандидат історичних наук

УКРАЇНСЬКА АВТОКЕФАЛЬНА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА НА ПОЧАТКУ 20-Х РР. XX СТОЛІТТЯ (деякі аспекти взаємодії з владою)

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Невіддільною складовою розбудови держави є формування загальнонаціональних духовних засад суспільства. Серед суспільних інститутів, які покликані стати базою для збереження та примноження духовних цінностей і традицій народу, особливе місце належить церкві. Важливою умовою виконання церквою своєї місії є місце і роль церкви в державі, їх взаємовідносини. Ця проблема є актуальною на сучасному етапі розвитку України. Проте слід враховувати, що процеси, які відбуваються у громадському і церковному житті країни, часто взаємопов'язані, мають свої причини та аналогі в історичному минулому.

Висока ціна радикальних соціальних змін, що відбуваються в усіх сферах життєдіяльності суспільства, матеріальна скрута, загострення часом міжнаціональних і міжконфесійних відносин, соціальне напруження є характерними рисами, притаманними як Україні 20-х років XX ст., так і сучасному етапу її розвитку. Своєчасне усвідомлення небезпечності наростання таких паралелей допоможе запобігти повторенню попередніх прорахунків і трагедій.

Одним з важливих чинників національно-культурного відродження в Ук-

раїні на початку XX століття була Українська Автокефальна Православна Церква.

Національно-церковний рух збігся із загальнонаціональним піднесенням, викликаним березневою революцією 1917 року і коротким періодом Української незалежності. Саме ці обставини спрямували його на відстоювання української духовності, національної культури, що, у свою чергу, обумовило стосунки між УАПЦ та більшовицькою владою.

Вони склалися непросто через негативне ставлення останньої до релігії. Ця нетерпимість впливала із загальних принципів марксистсько-ленінської ідеології, яка, претендуючи на всеохоплюючий матеріалістичний погляд на світ, вилучала з нього духовні основи. Спрощені до крайнощів "класові підходи" у поясненні суспільних явищ погано узгоджувалися з такою складною світоглядною системою, як християнство. Але з огляду на столітні християнські традиції населення нова влада не могла одним махом покінчити з релігією та церквою і була вимушена діяти поступово і таємно, офіційно проголошуючи лояльне ставлення до

них. Все це знайшло відображення у декреті “Про відокремлення церкви від держави та школи від церкви”, прийнятому українським радянським урядом 19 січня 1919 р. (до речі, він фактично дублював відповідний декрет РНК РСФРР, прийнятий роком раніше). Його основним змістом було проголошення для громадян свободи совісті поряд із свободою атеїстичної пропаганди. Так, у статті 2 зазначалося, що в межах республіки забороняється видавати будь-які місцеві закони або постанови, які б утискували чи обмежували свободу совісті або встановлювали будь-які переваги та привілеї на підставі віросповідної належності громадян.

Поряд з цими, зовні толерантними положеннями закон, по суті, мав конфіскаційний характер. Церква фактично була позбавлена прав “юридичної особи”, релігійного майна, а також будь-якої підтримки з боку держави [2]. Відокремлення школи від церкви позбавляло останню можливості впливати на наступні покоління. Крім цього, влада розбивала церкву як єдину організацію, оскільки згідно із законом віруючі повинні були реєструватися в установах світської влади як окремі релігійні громади та спілки, а також реєструвати свої статuti. Лише в такому порядку влада надавала їм у тимчасове користування церковне майно, храми і таке інше [3].

Отже, вже в самому декреті, всупереч проголошеному відокремленню, була закладена можливість втручання влади у справи церкви, що активно використовувалось у проведенні антирелігійної, антицерковної політики.

Незважаючи на ці обставини, УАПЦ прихильно сприйняла декрет. Цьому сприяла висловлена ще в 1918 р. думка митрополита УАПЦ Василя Липківського про повну аполітичність церкви та про її відокремлення від держави:

“УАПЦ вважає за своє завдання рішуче відокремитися від держави, бути цілком аполітичною. Вона сама не хоче робити ніяких політичних впливів, але не хоче залежати ні від ніяких політичних сил і формувань і при всіх зовнішніх обставинах хоче залишатися сама собою, з царством не від світу цього [4]. До того ж у разі реєстрації парафії УАПЦ могли одержати у своє розпорядження храми і необхідне церковне майно, якого до цього часу не мали як нещодавно створена релігійна інституція. Як зазначав митрополит В. Липківський, “...українці прийшли до думки утворити релігійну громаду і прохати у влади для користування яку-небудь церкву в Києві”.

Спочатку радянська влада не перешкоджала кількісному зростанню громадян УАПЦ. Справжньою причиною цього була не прихильність до національної церкви, а запровадження підступної тактики руйнації церкви власними руками її діячів. Згідно з цим планом прихильне ставлення до УАПЦ мало сприяти розколу панівної на той час в Україні російської патріаршої церкви. (Справа в тому, що ДПУ на початку сприймало українські парафії лише як обновленський рух у середині Російської Православної Церкви.) Спочатку влада без зволікань реєструвала українські парафії в Києві і по селах, надавала їм церкви, дозволяла скликання соборів, зокрема Всеукраїнського собору 1921 р. Ось як пояснював такі дії нової влади голова ВПЦР В. Потієнко: “Більшовики не сподівалися, що українці спроможуться збудувати таку свою церкву. Коли вони дозволили їм жити на початку, то це було в плані їхньої боротьби проти Православної Церкви взагалі. Їм треба було повалити авторитет московського патріарха і розбити Церкву, ним очолювану. Тим-то Українська Церква, що відокремилась від московського патріарха, відповідала їхнім планам. Вони

сподівались лише на галас навкруги цього питання та розлад у церкві [6].

В цих умовах почалось кількісне зростання і укріплення авторитету українських церковних парафій. Їх поширенню сприяла насамперед демократичність церковного устрою, прийнятого Всеукраїнським собором 1921 р. В основі положень внутрішньоцерковного життя лежав принцип соборності, який передбачав всенародне керування всіма церковними справами, виборність на всіх ступенях церковного служіння, право всенародного церковного господарювання, тобто завідування церковним майном, право участі всієї церковної людності у вирішенні всіх її питань — благодійних, господарчих, освітніх, богослужбових і навіть канонічних і догматичних [7]. Таким чином, реформа церковного управління сприяла залученню широких верств релігійних громад до порядкування церковним життям, що не могло не імпонувати віруючим.

Більшість віруючих приводило до УАПЦ бажання слухати службу Божу та молитися рідною мовою, особливо в сільській місцевості, де українці становили абсолютну більшість. Незважаючи на труднощі (відсутність перекладу богословської термінології, нестачу церковних книг, необхідної кількості проповідників тощо), до цієї праці активно долучилися національно свідомі пастирі й світські особи з духовною освітою. Серед найактивніших церковних діячів слід назвати фундатора УАПЦ митрополита В. Липківського, який організував широку українізацію церкви. “Своїми полум’яними промовами він будить українські села і міста від вікової летаргії, що до неї дійшов український народ за 260 років московської підлеглості. То була тяжка апостольська діяльність [8]. До національної церкви потяглися тисячі інтелігентів, професура, науковці. Вони приймали сан священників, щоб з амвону кликати народ

до служіння Богові й Батьківщині”. Серед них слід зазначити імена митрополита Київського і всієї України М. Борецького, який з 1927 р. заступив В. Липківського; архієпископів І. Теодоровича, О. Яроценка, Ю. Жваченка, С. Орлика; єпископів Й. Олексіюка, К. Малюшкевича, благовісника з мирян В. Чехівського. Крім української мови богослужіння, віруючих притягувала спрямованість проповідей: “У проповідях всі священники і єпископи, в різній мірі, по-різному зачіпали питання національного виховання віруючих, пробуджували любов до рідного краю, до рідного народу, кликали до національної свідомості, до обстоювання своїх прав... Це імпонувало настроям віруючих, особливо по селах, і обвинувачення з боку ворогів, що то “петлюрівщина”, мали зовсім протилежний вплив”. Віруючих приваблював і національний дух церковної музики УАПЦ. Саме в цей період широко і могутньо розгортають свою працю, як церковні композитори України, М. Леонтович, О. Антонович, Л. Яциневич, П. Демуцький, А. Рачинський та ін. Все це позначилось на швидкому зростанні парафій УАПЦ, особливо після Всеукраїнського собору 1921 р. Найактивніше цей процес розгорнувся на території сучасних Вінницької, Дніпропетровської, Київської, Кіровоградської, Полтавської, Сумської, Черкаської, Чернігівської, Харківської, Хмельницької областей. Загальна кількість парафій УАПЦ на кінець 1923 — початок 1924 р. становила понад 1000 релігійних громад. За даними Великих Микільських Зборів (25–30 травня, 1924 р.), в Україні налічувалось 1080 парафій УАПЦ, із них у Київському окрузі — 117; на Поділлі — 247; у Шевченківському окрузі — 90; на Одещині—Миколаївщині — 5, на Чернігівщині — 6, найменше на Донеччині — 213.

Ці несподівані успіхи української церкви викликали серйозне занепокоєння радянської влади. Незважаючи

на демократизм управління, впроваджений керівництвом УАПЦ, підтримку ним українізаційних процесів, ставлення до неї чимдалі ставало щораз жорсткішим. Очевидно, що саме такі її риси найбільше і лякали владу. Стрімке збільшення кількості парафій незалежної церкви, “самостійницький” пафос (звертання у своїй діяльності до національних почуттів віруючих) несли загрозу режиму, бо могли навести на думку про своє громадське становище, пробудити бажання українців до державної самостійності.

На думку тодішнього керівництва КП(б)У, “прихильники української автокефалії при всьому своєму зовнішньому демократизмі ніскільки не ближчі нам, а навпаки, саме внаслідок своїх спроб примирення з українськими масами шкідливі й небезпечні, як провідники у селянську масу національно-демократичних буржуазних ідей... Якщо радянська влада поставлена у необхідність вибору між відкрито контрреволюційними та хибно демократичними формами управління церквою, то ліпше нанести рішучий удар, ніж приректи себе на активну боротьбу у майбутньому з ними”. Усе це, до речі, справді притягало до нової церкви і сили, що змагалися проти більшовиків під національними прапорами в громадянську війну, і так званих націонал-комуністів. Скажімо, УАПЦ користувалася симпатією та повною підтримкою боротьбистів і Української комуністичної партії, які вбачали в ній знаряддя піднесення національної свідомості, насамперед серед селянства. УАПЦ також мала підтримку і в Комітетах незаможників. Так, у серпні 1920 р. з'їзд комнезамів Київщини ухвалив резолюцію про богослужіння в церквах губернії українською мовою. Владі довелося вжити енергійних заходів для обмеження впливу КНС та місцевих рад на церковні справи. Наприклад, голову

Обухівського волосного виконкому Шкляра навіть віддали під ревтрибунал за “потурання українській течії в церкві”.

Уже в перші місяці після Собору в жовтні 1921 р. і організаційного оформлення УАПЦ ставлення до неї з боку керівництва ЦК КП(б)У змінилось. На українську церкву почали навішувати ярлики “націонал-шовіністів”, “самосв'ятів”, “людей з петлюрівською фізіономією” [16]. Аналогічні заяви робилися і в засобах масової інформації. Так, у харківській газеті “Вісті” від 25 серпня 1921 р. підкреслювалось, що “українізація” церкви — це, по суті, перехід влади церкви з рук поміщиків до рук куркулів та міщан. Замість панської віри російських поміщиків маємо нову форму православ'я на Україні — куркульську віру, створену національними ідеологами дрібної буржуазії”.

В умовах зміцнення нового режиму, а разом придушення найменшого спротиву російського православ'я було закладено підґрунтя наступу на УАПЦ. Початок цієї боротьби було проголошено в Москві травневим (1921 р.) пленумом ЦК РКП(б). На ньому було обговорено питання про активізацію антирелігійної пропаганди та прийнято рішення, про боротьбу “не з якими-небудь окремими релігійними групами, а з усім релігійним світоглядом”. На практиці це виявилось у примусовій атеїзації населення, у безкомпромісній боротьбі з релігійними громадами.

Згідно з цими настановами, 28 травня 1921 р. політбюро ЦК КП(б)У внесло до порядку денного серед інших і питання “Про автокефальну церкву на Україні”. В резолюції було ухвалено зібрати відомості про автокефальний рух і його зв'язки з петлюрівськими елементами, ВУЧК доручити найсуворіший нагляд за контрреволюцією, що прикривається релігійними питаннями [19]. Згідно з директивами ЦК

КП(б)У за підписом Косіора (березень 1922 р.), більшовицькі організації України мали посилити діяльність щодо викриття автокефалістів “як прямих співучасників ганебних дій жовтоблakitної контрреволюції” [20].

Для активізації боротьби з релігією в липні 1922 р. ЦК КП(б)У утворило Комісію з питань антирелігійної пропаганди. До її складу увійшли Серафимов (голова), Рафаїлов, Сухоплюєв, Балицький, Мінін і — як представник із ЦК — Скрипник [21]. Одним з головних завдань Комісії був “розвал церкви по класовому, національному і територіальному діленню” [22]. Для цих потреб місячний кошторис Комісії було затверджено в розмірі 18 млн. 825 тис. крб. НКВС було доручено увійти в РНК з пропозицією асигнування даної суми із резервного фонду на таємні потреби [23]. До того ж рішеннями ЦК КП(б)У від 4 вересня 1922 р. органи ДПУ повинні були посилити роботу по ліквідації церковної контрреволюції, продовжуючи загострювати стосунки між ворогуючими церковниками”.

У боротьбі з церквою більшовицька влада застосовувала найрізноманітніші методи і форми. Загальні принципи антирелігійної агітації і пропаганди були сформульовані у інструктивному листі ЦК КП(б)У, який ще наприкінці 1921 р. було надіслано на місця. В ньому зазначалося: “На першому місці стоїть державна пропаганда дією. Всі комуністи у порядку партійної дисципліни і всі працівники у порядку дисципліни радянської зобов'язані чинити рішучу і безумовну протидію спробам... використати народне майно для церковної мети...”

Прийняття на масових зборах антирелігійних резолюцій і негайне проведення їх у життя має величезне значення. Не враховуючи наперед, в яку форму виллється масова пропаганда дією, необхідно рішуче підтримувати її, прагнучи до викриття, дискредитації,

дезорганізації та економічного знесення церковних працівників”.

Зіштовхуючи між собою різні напрямки, течії, секти, церкви, вірування, радянська влада прагне до того, щоб у взаємній боротьбі вороги дискредитували й топили один одного.

Виконуючи положення цього інструктивного листа, влада на місцях вдалася до найрізноманітніших методів, які скоріше нагадували боротьбу з ворогом, ніж атеїстичну пропаганду, проголошену законом. Так, розмір і форма оподаткування за тимчасове користування церквами були схожі більше на контрибуцію, ніж на податок. За поданням І. Власовського, орендна плата за користування Софійським собором у Києві (при великих податках весь час) у 1932 р. становила 10090 крб., а “коли парафія цю суму сплатила, то до неї влада знову наклала вже 20000 крб. контрибуції. І такі здирства було застосовано владою до Божих церков повсюди”.

Ці податки були не стільки джерелом прибутку для держави, як засобом знищення церкви й релігії, бо несплатення податку влада використовувала як засіб відібрання церковних приміщень і закриття їх для богослужіння. Їх перетворювали на клуби, склади збіжжя і навіть молочарні, свинарники та використовували для інших “громадських” потреб, що вело до профанації святині.

Для закриття церков широко вживалися й інші засоби. По містах служби ДПУ організовували збори робітництва, яке начебто бажало закриття храмів. Використовуючи право на реєстрацію релігійних громад та дозвіл на користування храмами, влада зіштовхувала релігійні громади в їх претензіях на церковні приміщення, тим самим поглиблюючи між ними ворожнечу. Так, у постанові Політбюро ЦК КП(б)У від 13 лютого 1922 р. “Про автокефалістів” наголошувалось, що при

вирішенні суперечок між автокефалістами і прихильниками російської церкви з питання надання церков розглядати кожен випадок окремо, зважаючи на політичні обставини. “З метою загострення виниклої між ними боротьби відкинути принцип більшості, надаючи можливість і меншості мати свою церкву і не допускати анкетного опитування парафіян” [27].

До того ж, використовуючи право на реєстрацію церковних громад, статутів, на проведення з'їздів, влада мала можливість регламентувати пересування священиків і єпископів, ділити конфесії на “лояльні” і “нелояльні” і, керуючись цим правом, фактично визначати умови їх функціонування і, зрештою, саму їх долю. Особливо єзуїтським було ставлення державних органів до УАПЦ. З одного боку, церкві безпідставно відмовляли у реєстрації Статуту, а з іншого — на місцях заборонялось проводити різноманітні заходи чисто релігійного характеру на підставі його відсутності.

Наприклад, у лютому 1923 р. автокефальна громада у м. Вінниці при Вознесенській церкві подала до реєстрації свій статут, в якому був записаний пункт про її благодійну діяльність. У цьому їй категорично відмовили, мотивуючи тим, що “в Радянській республіці неприпустимі приватні добродійні організації з доглядом інвалідів, хворих і т. п., цим видають відповідні радянські установи”.

В документах Вінницького окрпарткому за 1930 р. є свідчення, що уповноважений закрив церкву, вдавшись до нахабного обману. Він ходив по селу з двома списками: один — за “відкриття” церкви, інший — за “закриття”. Селяни підписувалися за “відкриття”, але їм підсовувався листок — за “закриття”. В іншому варіанті жителі того чи іншого села підписувалися на аркуші за збереження дзвонів, а потім до цього списку

приклеювався про зняття їх. Очевидці подій тих років розповідають про випадки, коли збирався сільський актив (голова сільради, секретар парторганізації, секретар комсомольського осередку, голова комнезаму) і ставив підписи за всіх місцевих селян про їх згоду закрити чи навіть зруйнувати церкви.

Влада ставила перепони і в будівництві храмів. Так, у таємній інструкції Подільського губвиконкому від 30 червня 1921 р. окружним адмінвідділам заборонялося реєструвати нову релігійну громаду, якщо в її розпорядженні не було спеціального молитовного будинку. При тому в цій же інструкції зазначалося: “Не слід давати дозволів на побудову недокінчених молитовних будинків, так само як і на спорудження нових. А також не належить дозволяти збирання для таких цілей будь-яких спеціальних зборів, щоб попередити можливі щодо цього заходи (клопотання) віруючих. Не слід дозволяти релігійним громадам заготовляти будівельні матеріали і стежити за їхньою роботою по збиранню й витрачання коштів, зобов'язуючи їх робити грошові й матеріальні звіти”. Разом з тим релігійні громади мали ремонтувати (причому терміново) старі молитовні будинки. “На випадок, коли релігійна громада не почне в зазначений строк поправки, молитовний будинок слід закрити”.

В таємних звітах знаходимо дані й про механізм втручання влади в церковні структури. Так, за директивами Подільського губернського відділу ДПУ, “відшукали парафіяльного священика, який мав особисті рахунки з головою місцевої єпархії. Після тривалої обробки його вдалося штовхнути на активну роботу й на боротьбу з реакційним духівництвом. Після втягнення його в роботу і видачі грошей на витрати останній був завербований нами і робота стала просуватися”.

Поряд з діями насильницького характеру радянська влада широко використовувала й антирелігійну пропаганду як ідеологічний засіб боротьби. У своїй основі він мав тези, що “релігія є опій для народу”, “релігія є знаряддя капіталістів і буржуїв в союзі з попівством, щоб визискувати маси темного народу, тримаючи його страхом Бога в рабстві і приниженні, проповідуючи йому терпіння в стражданнях на землі, в надії на нагороду блаженством по смерті”. Посилюючи антирелігійну пропаганду, як усну — на всіляких зібраннях, так і в пресі, радянська влада одночасно забороняла культурно-освітню діяльність релігійним організаціям, закривала церковні бібліотеки, з публічних бібліотек вилучала книги релігійного змісту [31]. Влаштовувались прилюдні дискусії з діячами церкви, на яких не стільки було дискутовано про правдивість і суть віри, скільки висміювано і зневажувано її; організовувались брутальні антирелігійні виставки, відкриті суди над обстріхуваними священнослужителями, яких оголошували “нетрудовими елементами”, забороняли їх дітям навчатися у школі. Влада забороняла членам профспілок, службовцям та робітникам брати участь у релігійних відправах, а самим священикам здійснювати будь-які відправи поза церквою під загрозою заслання на 5 років [32]. З перших років більшовицької революції проводилися й антирелігійні демонстрації, до участі в яких залучалась молодь. “Особливо жахливих форм набували демонстрації під час великих християнських свят: Різдва і Пасхи. Надівши на себе пограбовані в церквах священицькі ризи, з хрестами в руках, їздили по містах дикі ватаги демонстрантів, співаючи блюзнірські пісні, спотворюючи церковну службу Богу, вигукуючи всякі непристойності. Наблизившись до церкви, такі ватаги входили на цвинтар і в той

час, коли в церкві відправлялась служба Божа, вони дико вигукували, свистали і таке інше”.

Однією з найпідступніших форм боротьби з УАПЦ у 20-ті роки стало використання обновленського руху. В умовах, коли влада не могла діяти відкрито, ставка робилася на підлив церкви зсередини. Це досить чітко було формальовано у листі секретаря ЦК КП(б)У Д. Мануїльського губкомам партії від 8 липня 1922 р. У ньому зазначалося, що розклад церкви в країні має піти двома шляхами: з одного боку, у загальнофедеративному масштабі, стосовно пануючої російської екзархічної церкви, шляхом виділення із неї обновленського руху, а з другого — через розкол оновленої автокефальної церкви, яка, на думку партійної верхівки, була політичною і фортецею петлюрівщини. “Ми мусимо розпочати кампанію за виділення із цієї останньої тих верств духовенства, які засуджують петлюрівський рух та стоять на ґрунті визнання соціальних і політичних завоювань Жовтневої революції”.

Механізм використання обновленського руху у розколі УАПЦ був відпрацьований владою ще у період загострення конфлікту між УАПЦ та РПЦ, коли влада почала використовувати обновленські парафії для зіштовхування обох церков. В одному з таємних звітів Подільського губернського відділу ДПУ зазначалось: “Починаючи з кінця 1922 року, коли автокефалія вела посилену боротьбу з екзархістами, таємною групою використовувався антагонізм обох течій з метою натравлення однієї на іншу аж до влаштування церковних скандалів і мордобою, що, без сумніву, відштовхувало маси віруючих” [35]. Одним з таких угруповань стало братство “Жива церква”, організоване ДПУ в рамках РПЦ. Священики цього об’єднання поряд з розкольницькою діяльністю в

РПЦ активно виступали проти українських парафій, намагались компрометувати українську ієрархію, називаючи українську церкву неблагонадійною і тощо.

Не задовольняючись їх діями, ДПУ переходить до організації аналогічних угруповань в рамках самої УАПЦ. Цьому сприяла та обставина, що українська церква була зареєстрована радянською владою не як єдина організація (чого протягом 5 років домагалась УАПЦ), а як спілка релігійних гуртків, що можуть вільно входити і виходити з неї. Це давало змогу державним органам простіше втручатися в церковні справи, використовуючи внутріцерковні конфлікти, а то й таємно створювати їх. Так, з кінця 1922 р. органи ДПУ рішуче взялися за розкол УАПЦ, роблячи ставку на обновленський рух. Приводом став конфлікт між братством “Жива Церква” і ВПЦР. Це братство було зареєстровано владою ще на початку лютого 1920 р. За своїм статутом воно було близьким до парафій АПЦ і після Всеукраїнського церковного собору 1921 р. увійшло до її складу. Але уже в жовтні 1922 р. братство відновило свою діяльність як самостійна церковна структура. В основі конфлікту, як зазначав митрополит В. Липківський, лежали групові амбіції його керівників, які претендували на провідну роль в УАПЦ.

Використовуючи цей конфлікт, органи ДПУ розпочали роботу з організації обновленського угруповання, котре наприкінці 1922 р. з'явилося на світ під назвою “Діяльно-Христова Церква”. Ось як про це повідомлялось в доповідній записці ЦК КП(б)У: “Органами ДПУ були застосовані засоби для поглиблення розбіжностей між лідерами автокефальної ВПЦР Липківським, Чехівським, Потієнком, Ярощенком, з одного боку, і з іншого — організаторами братства, єпископами

Тарнавським, Бросньовським та Янушевським. У результаті поглиблення розколу в Києві був організований керівний центр ДХЦ губернського масштабу. З цього часу липківці активно повели боротьбу з ДХЦ як угрупованням, що намагається захопити керівництво “автокефальною церквою” в свої руки”.

У наступні роки не без допомоги ДПУ ці суперечності загострюються. Керівництво ДХЦ почало звинувачувати лідерів ВПЦР у “наглому ... порушенні підвалин ... церковного будівництва”. На своєму з'їзді, який відбувся в жовтні 1925 р., лідери ДХЦ зажадали від керівництва УАПЦ передачі церковної влади Раді Всеукраїнської спілки братських об'єднань, обраних на з'їзді. Різними обманними способами вони стали переводити на свій статут парафії УАПЦ, наочно цим показуючи, що ДХЦ є зовсім окрема церква. Органи влади сприяли посиленню позицій обновленських парафій, надаючи їм перевагу при розподілі церковних приміщень [38]. Ці дії ДХЦ набували широкого висвітлення в радянській пресі. Так, у газеті “Комуніст” широко публікувалися матеріали про розкол в УАПЦ, який був начебто викликаний обуренням віруючих дворушницькою політикою УАПЦ стосовно радянської влади та її зв'язками з контрреволюційними колами в Україні і за кордоном.

Показовою акцією, яка відобразила ставлення до церкви більшовицького уряду, стало вилучення церковних коштовностей начебто для допомоги 33 млн голодуючих у районах, які постраждали від посухи 1921 р. Насправді це був лише привід для рішучого наступу держави на церкву. 23 лютого 1922 р. ВЦВК видав Декрет про вилучення коштовностей у церкви для боротьби з голодом. Цей документ зобов'язував у місячний термін практич-

но конфіскувати з церковного майна усі предмети із золота, срібла і дорогоцінного каміння, “вилучення яких не може суттєво вплинути на інтереси самого культу і передати у фонд Наркомфіну із спеціальним призначенням у фонд Центральної комісії допомоги голодуючим” [40]. Постанова передбачала утворення у кожній губернії місцевої комісії з цих питань.

Реальний зміст такого вилучення був визначений у таємному листі В. Леніна В. Молотову та для членів політбюро ЦК РКП(б) від 19 березня 1922 р. Розглядаючи події у місті Шуї, де під час вилучення церковних цінностей сталися сутички між міліцією та віруючими, Ленін вимагав використати цей інцидент для розв'язання широкомасштабного терору проти церкви. Він вимагав численних розстрілів, розгрому великих духовних центрів і розправи над найбільш впливовими церковними діячами. “Чим більшу кількість представників реакційного духовенства і реакційної буржуазії нам вдасться з цього приводу розстріляти, тим краще. Треба саме тепер провчити цю публіку так, аби на декілька десятків років ні про який опір вони не сміли й думати... Саме тепер і тільки тепер величезна більшість селянської маси буде не в змозі підтримати хоч якимось рішуче ту жменьку чорносотенного духовенства і реакційного міського міщанства, які зможуть і хочуть випробувати політику насильницького опору радянському декрету” [41]. При цьому в листі відверто пояснювалося, для чого потрібні вилучені кошти: “...забезпечити собі фонд на кілька сотень мільйонів золотих карбованців... Без цього фонду ніяка державна робота взагалі, господарське будівництво зокрема, і особливо ніяке відстоювання своєї позиції у Генуї зовсім неможливі. Взяти у свої руки фонд у декілька мільйонів золотих карбованців, а може бути і кілька мільярдів,

ми повинні, як би там не було. А зробити це з успіхом можна тільки тепер”. Про використання коштовностей для закупівлі хліба для голодуючих у листі не йшлося. Про це не могло й бути мови, адже в Україні постанова про вилучення церковних коштовностей для боротьби з голодом була прийнята ВЦВК лише 8 березня 1922 р., а її реалізація почалася ще пізніше, наприклад, у Миколаєві до вилучення церковних багатств приступили 25 квітня, в Херсоні — 20 квітня, у Полтаві — 23 квітня, у Ромнах — 16 травня, у Зінкові — 1 червня, у Гадячі — 7 червня [43]. Слід зважити на те, що необхідний був час на доставку цінностей у центр, закупівлю хліба тощо. Отже, стає очевидним, що навряд чи цей хліб врятував би голодуючих. Ще одним доказом того, що допомога голодуючим не була головною у запровадженій акції, є директива ЦК КП(б)У губкомам партії від 4 квітня 1922 р., яка фактично забороняла вносити вартість коштовностей грошима чи продовольством: “Досить гостро при вилученні коштовностей місцеve населення висловлює наполегливі тенденції до негайного обміну вилученого там же, на місцях, на хліб. Тут, на місцях, необхідно широко інформувати населення про сувору централізацію майна, що приймається у фонд ЦК Допголу та про єдину можливість реалізації його на хліб тільки за кордоном”.

Для українського народу це вилучення стало грабунком його національного скарбу, досягнень його національної культури. І не має значення, що ці коштовності були здебільшого вилучені по церквах і монастирях не УАПЦ, а патріаршої церкви в Україні. Адже ці дорогоцінні церковні речі, часто високимистецької роботи, були жертвами на українську православну церкву впродовж віків від українських князів, гетьманів, митрополитів, архієписко-

пів і єпископів, побожної української шляхти та козацтва. Пограбовані були такі перлини українського православ'я, як Києво-Печерська лавра, Софійський собор, Михайлівський, Братський, Флоровський, Межигорський, Видубицький монастирі у Києві, Спасо-Преображенський і Борисоглібський собори, Єлецький монастир в Чернігові та багато монастирів і церков по всій Україні. Щоб мати бодай загальне уявлення про масштаби того пограбування, наведемо скорочений перелік цінностей, вилучених тільки у двох храмах Києва.

У Києво-Печерській лаврі конфісковано діамантів — 2417 штук, від 1 до 9 каратів кожний; рубінів — 1345; смарагдів — 1106; сапфірів — 41; ниток великих перлів — 10; старовинних риз, вишитих перлами і дорогоцінними каміннями, — 18; інших дорогоцінних речей з золота, срібла, оздоблених діамантами, перлами і дорогоцінним камінням — понад 500.

У соборі Святої Софії вилучено: 2 митрополитчі митри з діамантами і дорогоцінним камінням вартістю по 500 тисяч золотих карбованців кожна; 9 напрестольних орнаментованих плит, вагою понад 24 кг кожна; декілька платинових плит; лампада вагою біля 15 кг із золота і платини, оздоблена діамантами і перлами; золота лампада, оздоблена 241 діамантом і 327 великими перлами та багато інших дорогоцінних коштовностей.

Слід зазначити принципову позицію свідомих представників української інтелігенції, які виступили проти знищення церковних коштовностей, що мали історико-культурне значення. У своєму зверненні до владних органів академік Ф. Шміт закликав потурбуватися про те, щоб благородна справа допомоги голодуючим не стала злою справою руйнування культурного і художнього надбання, успадкованого від

предків [46]. Незважаючи на заклик видатного вченого, вилучення коштовностей проводилося представниками місцевих органів влади, НКВС, фінорганів, які не розуміли і не хотіли розуміти згубних наслідків своїх дій.

Більшість дорогоцінностей, які були високомистецькими творами знаменитих майстрів попередніх століть і мали величезну історико-культурну вартість, перетворювалися на метал або — в кращому випадку — продавалися за кордон як антикваріат.

Підсумовуючи усе сказане, слід зазначити, що незважаючи на прийнятий декрет про відокремлення церкви від держави, церковний рух був об'єктом державної політики. Дії більшовиків обумовлювалися абсолютною несумісністю вузькокласової ідеології з багатовіковою спадщиною релігійного світосприймання. Претендуючи на тотальний контроль в усіх сферах життя суспільства, в тому числі й духовного, нова влада вбачала в церкві конкурента, з яким не бажала співіснувати. З огляду на багатовікові християнські традиції народу в перші роки свого панування владні структури не наважувалися діяти відкрито.

Зовнішньо лояльне ставлення радянського уряду до УАПЦ на початку 1920-х років пояснюється лише бажанням використати її для розколу і дискредитації досить впливової на той час в Україні РПЦ. У міру того, як діяльність і авторитет УАПЦ серед віруючих почав зростати, посилювалась і протидія держави.

У боротьбі з національною церквою нова влада використовувала найрізноманітніші засоби. Була розпочата широкомасштабна антицерковна пропаганда, аж до примусової атеїзації населення. Церкви було обкладено непомірно високими податками, за несплачення яких церковні приміщення відбиралися. Влада не гребувала й без-

посереднім втручанням у церковні справи, цькуванням релігійних громад, організацією підривного “обновленського” руху, прямим пограбуванням церковних реліквій тощо.

Особлива ворожість до УАПЦ була обумовлена тим, що влада вбачала в ній не лише осередок поширення “релігійного дурману”, її лякав національний дух української церкви, який міг пробудити національну свідомість народу.



Література

1. *Собрание узаконений и распоряжений Рабоче-крестьянского правительства Украины.* — 1919. № 3. — С. 37.
2. Там само.
3. Там само.
4. *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви: В 4 т. Т. 4. — Ч. 1. — Нью-Йорк; К., 1990. — С. 127.
5. Там само. — С. 291.
6. *Потієнко.* Відновлення ієрархії української православної автокефальної церкви. — Н.Ульм, 1971. — С. 32.
7. *Власовський І.* Нарис історії. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 127.
8. *Пігідо Ф.* Україна під більшовицькою окупацією: Матеріали до боротьби українського народу в 1920–30 роках. — Мюнхен, 1956. — С. 70.
9. Там само.
10. *Потієнко.* Відновлення ієрархії української православної церкви. — С. 48.
11. *Власовський І.* Нарис історії. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 215.
12. *Пилявець Л. Б., Рибачук М. Ф.* Автокефалія православної церкви в Україні// Рідна школа. — 1992. — № 7–8. — С. 76–77.
13. *Власовський.* Нарис історії. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 151.
14. *ЦДАГО України.* — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 748. — Арк. 161.
15. *Єленський В., Поталай О.* Національна проблема в радянській церковній політиці // Людина і світ. — 1992. — № 2. — С. 8.
16. *Пашченко В. О.* Держава і православ'я в Україні в 20–30-ті рр. XX ст. — К., 1993. — С. 78.
17. *Известия (Вісті).* — 1921. — 25 серпня.
18. *Про релігію і етестичне виховання.* — К., 1979. — С. 102.
19. *ЦДНГО України.* — Ф. 1. — Оп. 6. — Спр. 14. — Арк. 125.
20. *Єленський В., Поталай О.* Національна проблема.
21. *ЦДАГО України.* — Ф. 1. — Оп. 6. — Спр. 30. — Арк. 1 — зв.
22. Там само. — Арк. 9.
23. Там само. — Арк. 9-зв.
24. Там само. — Арк. 61-зв.
25. Там само. — Оп. 20. — Спр. 748. — Арк. 160.
26. *Власовський І.* Нарис історії... Т. 4. — Ч. 1. — с. 294.
27. *ЦДАГО України.* Ф.1. — Оп. 6. — Спр. 29. — Арк. 32.
28. *Зінченко А. Л.* Чи була відокремлена церква від держави у 20-ті роки // Укр. іст.журн. — 1992. — №1. — с.110.
29. Там само. — С. 109.
30. Там само. — С.106.
31. *Власовський І.* Нарис історії... Т. 4. — Ч.1. — С. 294.
32. *К. Д.* Як зруйновано церкву в Україні (Практика відділення церкви від держави в СРСР) // Визвольний шлях. — 1954. — С. 36–38.
33. *Ващенко Т.* Відновлення УАПЦ і переслідування її більшовиками// Визвольний шлях. — 1956. — № 9. — С. 106.
34. *Пашченко В. О., Рибачук М. Ф.* Першоієрарх нової української церкви Митрополит Василь Липківський// Укр. іст. журн. — 1993. — № 2–3. — С. 52.
35. *Зінченко А. Л.* Чи була відокремлена церква від держави у 20-ті роки? — С. 105.
36. *ЦДАГО України.* — ф.1. — Оп. 20. — Стр. 2318. — Арк. 13.
37. *Власовський І.* Нарис історії. — Т. 4. — Ч.1. — С.187–188.
38. *Зінченко А. Л.* Чи була відокремлена церква від держави у 20-ті роки? — С.108.
39. *Коммунист.* — 1925. — 24 окт.
40. *Известия ВЦИК.* — 1922. — 26 февр.
41. *Известия ЦК КПСС.* — 1990. — № 4. — 193.
42. Там же. — С. 191.
43. *Киридон А., Пашченко В.* Вилучення церковних коштовностей, життєва необхідність чи авантюра// Людина і світ. — 1992. — № 7–8. — С. 43.
44. *ЦДАГО України.* — Ф.1. — Оп. 20. — Спр. 1450. — Арк. 106.
45. *Пігідо Ф.* Україна під більшовицькою окупацією. — С. 72.
46. *ЦДАВОВ України.* — Ф. 166. — Оп.20. — Спр. 456. — Арк. 10.

Н. Г. ІГОШКІНА,
канд. філос. наук,
доц. кафедри культурології
НПУ ім. М. П. Драгоманова

РОЛЬ КІНОМИСТЕЦТВА У ФОРМУВАННІ ПРАВОСЛАВНИХ ДУХОВНИХ ЦІННОСТЕЙ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Коли йдеться про культуру, у свідомості щонайперше постає узагальнений образ, що об'єднує мистецтво, релігію, науку, філософію та ін. Проте це рівень буденної свідомості. Якщо ж говорити про культуру як предмет науки культурології, вона при цьому розкриває сутність людського буття як реалізацію людської творчості та свободи.

Велика роль у культурному процесі належить свободі як невід'ємній духовній потенції людини, а також усвідомленню соціальної реалізації свободи. Без першого культура не існує, не може проявитися, а друге досягається лише на порівняно пізніших стадіях її розвитку.

Культура об'єднує й надихає людей, дає їм не тільки загальний засіб осягнення світу, а водночас і засіб взаєморозуміння, співпереживання та мову як засіб вираження найпотаємніших душевних порухів.

Реалізація творчого людського начала та повнота його самовиразу досягається через створення й використання різноманітних культурних форм. Кожна з них має специфічну та символічну систему.

Так, релігія як форма суспільної свідомості виражала потребу людини у

відчутті своєї причетності до основ буття.

Гносеологічні корені релігії становить такий рівень розвитку людського інтелекту, який характеризується зародками теоретичного мислення та можливістю відриву думки від дійсності. Відтак, загальне поняття відокремлюється до означеного ним предмета, стає окремою "істотою", а внаслідок — на основі віддзеркалення людською свідомістю того, що є в ньому — можуть сформуватися уявлення про те, чого в самій реальній дійсності не існує. І лише у зв'язку з усією сукупністю практичної діяльності людини, її суспільних відносин ці можливості реалізуються. Релігія виступає продуктом обмеженості практичного та духовного опанування світом на первісних стадіях людської історії. В релігії, на відміну від міфу, обожнюється не природа, а надприродні сили людини, дух, її свобода та творчість. Отже, помістивши божественне по той бік природи і розуміючи його як понадприродний абсолют, релігія звільнила людину від міфологічного злиття з природою та внутрішньої залежності від стихійних пристрастей.

Мистецтво виступає як потреба людини в образно-смысловому виразі та переживанні значущих моментів свого існування. Мистецтво створює для людини так звану “другу реальність” — світ життєвих переживань, що виражені спеціальними образно-смысловими засобами. Долучення до цього світу, самовираз і самопізнання в ньому є однією з найважливіших потреб людської душі.

Мистецтво є особливим явищем, що існує поряд з іншими формами духовної культури. Сутність його полягає в тому, що основою мистецтва є — в якості граничних засад — життєво значущі переживання людини, що виділені серед інших своїм специфічним значенням. Вони не є характерними формами пізнання, однак можуть виконати цю функцію за принципом “я знаю — я це пережив”. Цю особливість мистецтва (точніше, його глибинні корені) може бути розглянута в двох напрямках: як проблему митця, його відмінності від інших людей, і як проблему сприймаючої мистецтво публіки.

Наявність в культурі мистецтва як автономного явища багато в чому визначається різницею, що існує між людьми. Поет, митець, композитор, письменник — це, насамперед, людина, що живе по-особливому, з граничним емоційним включенням, з широким діапазоном значущих переживань, з тим ступенем відкритості світу, що не вкладається в рамки здорового глузду, економічного і навіть розумного існування. Якби не було таких людей, не існувало б і мистецтва як особливого соціального інституту, що посідає в суспільстві та культурі цілком специфічне місце. З іншого боку, мистецтво як вище можливе лише в умовах спільності переживання у людей певної країни, соціальної групи, даної епохи. Це та внутрішня часто неусвідомлена база, без якої жодний талант митця не може здійснити функцію емоційного спілкування. Що ж сто-

сується втілення пережитого у деяку предметність (щонайширшому цьому слова), це є, сенсі очевидно, вторинна ознака мистецтва, похідна від головного, духовно споглядального. Як-влучно висловився відомий філософ М. Мамардашвілі, підкреслюючи, що силами мистецтва відбувається накопичення та передача загальної людської чуттєвості, “безперервний процес відновлення у лише потенційному людському матеріалі самого феномена “людина” і потім відтворення його... у просторі та часі культури”^{*}.

Історія виникнення та розвитку мистецтва — шлях “практично-духовний”, на якому мислення не відривається від уяви та переживань, а разом із ними і через них засвоює світ в художньо-образній формі, що спочатку була ґрунтом міфології, а пізніше релігії, і лише на відповідному ступені розвитку культури емансипується від будь-якої містики, набуває здатності розвиватися у формі виробництва як такого.

Мистецтво — одна із форм суспільної свідомості, специфіка якої полягає у пізнанні й відображенні дійсності в конкретно-чуттєвих образах. Воно виражає потребу людини в образно-символічному відображенні свого життя, а також у його переживанні, воно створює світ життєвих переживань людини, що зафіксовані у формі художнього образу. Осягнення цієї реальності, самовираз і самопізнання в ній складає одну з найважливіших потреб людської душі. Тому мистецтво є специфічним видом практично-духовного осягнення світу.

У процесі історичного розвитку людство виробило різні форми суспільної свідомості, засоби осягнення навколишнього світу. Гносеологічна своєрідність мистецтва визначає його місце в пізнанні світу, пізнавальні можливості, цінність результатів, що були отримані

^{*} Вопросы литературы. — 1976. — № 11. — С. 78.

в процесі художнього осмислення реальності, а також засоби їх використання. Зважаючи на це, необхідно проаналізувати специфічні особливості художнього відображення, подібність, а також відмінність мистецтва від інших форм суспільної свідомості. Різноманітність відносин художньої свідомості до реальності, специфіка принципів художнього засвоєння навколишнього світу стають найочевиднішими в процесі зіставлення мистецтва з теоретичними знаннями, з одного боку, а з іншого — із фантастичними образами релігії і міфології.

Існування та функціонування мистецтва завжди зумовлено певними конкретно-історичними умовами. Між мистецтвом та іншими формами суспільної свідомості виникають певні взаємовідносини. Характерним є те, що той внесок, який мистецтво зробило в різні епохи людської історії в процес осягнення й усвідомлення оточуючої дійсності, визначався не тільки його пізнавальними можливостями, але й залежав від наявності в певний час інших засобів пізнання, а також від особливостей тих завдань, які даний етап історичного розвитку ставив перед духовною культурою взагалі та окремими її галузями. Велике значення мали також деякі інші фактори, а саме: соціальний статус різних форм відображення дійсності, характерний для даної епохи, а також ставлення суспільства до мистецтва, релігії, філософії та ін.

Відомо, що в історії культури релігійні цінності часом об'єднуються з цінностями естетичними та художніми. Це стає можливим завдяки тому, що існує відома єдність структур та функцій різних видів ціннісних відносин. Саме тому одне й те ж явище може включатися як в естетичну, так і в релігійну сферу, бути одночасно носієм як естетичної, так і релігійної цінності.

Християнство потребувало мистецтва. Воно зверталось до нього, враховуючи його здібності активно, глибоко та всебічно впливати на людину, для того, щоби втілювати свої моральні ідеали, створити у великій кількості людей єдиний настрій, підкорити її єдиному релігійному світовідчуттю. Так, наприклад, сонце або місяць, дерево або річка можуть виступати символами як релігійного поклоніння, так і джерелом естетичного катарсису. Володимирська Богоматір або Софія Київська здатні пробуджувати і естетичні, і релігійні почуття.

Як відомо, твір мистецтва через безпосередній вплив на емоційно-чуттєву сферу людини просвітлює та очищує її, тим самим сприяючи засвоєнню ідейного змісту, що втілюється в ньому як особистісно значуще.

Німецький філософ-ідеаліст В. Вундт* зазначав, що сила впливу твору мистецтва на людину залежить насамперед від її здатності до естетичного сприйняття взагалі та її настрою в даний момент сприймати той чи інший твір, нібито “вслуховуватися” в нього. Великого значення тут набуває також якість, зміст та форма самих творів, їхня відповідність світосприйняттю, всьому світогляду людини, її емоційно-психологічним установам. Повною мірою це стосується релігійного мистецтва, причому не тільки не включеного безпосередньо у культові відправи, але й включеного в них і виступаючого в якості засобів реалізації культових дій — архітектура, музика, співи — і в якості символів — зображення об'єктів релігійного поклоніння — ікони, скульптура.

Ступінь релігійності людини визначатиме емоційно-психологічний ефект культових дій, і якщо релігійність людини є достатньо високою і вона ставиться до творів релігійного мистецтва

* Див. : Вундт В. Основы физиологической психологии. — СПб., б/г. — Т. 3. — С.226.

головним чином як до предмету культу, настроюється на сприйняття “божественного”, “понадприродного” та ін., то такі твори здатні підсилити цей релігійний емоційно-психологічний ефект. Але, не дивлячись на це, твори мистецтва релігійного змісту містять серйозну небезпеку для релігії, що зумовлено протиріччям між релігійним та естетичним.

Як відомо, релігійний характер сюжету ще не робить мистецтво, особливо живопис та скульптуру, “релігійними”. За своєю пізнавальною природою художнє мислення не може бути релігійним. Принципового значення тут набуває не предмет зображення, а позиції митця, з яких він відображає дійсність. Про це свідчить вся історія мистецтва. Так, видатні художні якості, притаманні деяким творам церковного мистецтва (але далеко не всі), виникли всупереч богословських установок.

Історія художньої культури свідчить про те, що релігію і мистецтво об’єднує деяка спільність засобів духовно-практичного засвоєння світу. Зокрема, в релігійному та художньо-естетичному, як і в моральному сприйнятті, оціночний засіб засвоєння світу висувається на перший план. Звідси і збіг психологічної структури релігійного та естетичного переживання.

У наш час великого значення в процесі соціального функціонування мистецтва набуває такий його вид, як кінематограф. Кіно стало справді найбільш масовим мистецтвом, створивши собі небачену за масштабами аудиторію. Його авторитет і вплив на маси не мають аналогів в історії. У сучасному складному світі кіно дедалі більше утверджується як мистецтво поліфункціональне. А це означає, що кінематограф сьогодні — це одночасно й естетичний феномен сучасної культури, і активний засіб виховання та освіти мас, а також ідеологічна зброя. Кіно сьогодні може

зближувати народи і культури або протиставляти і роз’єднувати їх.

Кінематограф відкрив нові шляхи художнього осмислення закономірностей дійсності, яка постала в наш час, в епоху глобалізації, у світлі небачених в історії переворотів, як у галузі науки і техніки, так і в галузі, особливо важливій для мистецтва — соціальних суспільних відносин. Кінематограф втягнув у сферу художнього пізнання нові сторони і зв’язки дійсності. Екран відкрив можливість зіставити, немов зіштовхнути, зримо об’єднати в безперервності розвитку зовнішній і внутрішній світ персонажів.

Кінематограф усьому надає зорову реальність і за широтою охоплення, і за глибиною проникнення в дійсність. За силою впливу на глядача і через зір, і через слух кінематограф перевершив сьогодні багато мистецтв. Виразна сила кінематографічної образності розширила як сферу художнього освоєння життя, його нових сторін і явищ, так і сферу естетичного переживання людей.

Владна сила кінематографу аж ніяк не в тому, що він, як жодне інше мистецтво, опанував грандіозні простори, а насамперед у проникненні в найтоншу і, мабуть, найважливішу для мистецтва “суттєву деталь” — в очі людини. Кінематограф заглянув у цю схованку людської душі немов крізь мікроскоп. Саме через очі думка стала зримою на екрані. Цю особливу можливість екрана можна виявити вже на найраніших етапах його розвитку. Наближення до людського обличчя, пізнання його найтоншої виразності виявились найбільш характерною і відмітною рисою кінематографу, як німого, так і звукового.

Проблема цінності людського життя завжди була однією з центральних у світовому мистецтві, в тому числі у кінематографі. Осягнення правди життя через мистецтво було притаманне багатьом провідним майстрам як німого, так і звукового кінематографу. Так, відо-

мий датський сценарист і режисер К. Т. Дрейер, один із засновників датського кінематографа в багатьох своїх кінострічках аналізував проблеми релігійної віри та її ролі в житті людини. В фільмі “Сторінки з книги сатани” (1920), що містив чотири епізоди (розп’яття Христа, інквізиція в середньовічній Іспанії, Велика французька революція та контрреволюція в Фінляндії в 1918 р.), режисер намагався довести, що джерело несправедливості перебуває у політичній та релігійній непримиренності. В 1927 р. він поставив у Франції фільм “Пристрасті Жанни д'Арк”, де боротьбу та загибель народної героїні, яку закатувала католицька церква та англійські окупанти, режисер зобразив як символічно узагальнене зіткнення прогресивного духовного початку з нелюдськими законами церкви та держави. Цілісну та правдиву стилістику фільму визначали новаторські засоби кінематографічної образності, динамічне чергування великих планів, виразні ракурси.

Творчість шведського режисера і сценариста І. Бергмана також відзначена пошуками смислу людського життя, його моральних та філософських проблем, зіткнення віри та безвір'я (“Літня гра”, 1951, “літо з Монікою” за П. А. Фогельстромом та “Вечір блазнів”, 1953).

Французький режисер Р. Брессон світове визнання здобув своїм фільмом “Щоденник сільського священика” (1950, призер Міжнародного кінофестивалю в Венеції), в якому розповідається про драму релігійної свідомості, яку переживає молодий священик. Кінострічка “Процес Жанни д'Арк” (1962, приз Міжнародного кінофестивалю в Каннах) продовжила тему вірності людини своєму духовному призначенню. В багатьох творах Р. Брессон ставив проблеми релігійно-морального виправдання страждання: “Випадково, Бальтазар” (1966), “Мушкет” (1967).

Своєрідність творчої манери Р.Брессона пов'язана з установкою на “нейтральне” зображення зовнішнього боку речей, явищ, персонажів. Нібито банальні жести, слова, ситуації та ін. виступають носіями прихованих значень, метафорами релігійно-філософського змісту. Режисер намагається осмислити трагізм особистісного буття людини в колі понять християнської свідомості — “гріх”, “спокута”, “благодать” та ін., що надає його творчості гуманістичного значення.

Творчість цих видатних кіномитців мала великий вплив на формування творчої індивідуальності такого видатного кіномитця радянської доби, як А. Тарковський. Всі його фільми розкривають тему безсмертя людської душі. Як кінорежисер А. Тарковський стверджував в кінематографі принципи так званого “авторського кіно”, в якому провідна роль належала режисерові, а дійсність, яку він намагався відтворювати, поставала крізь призму його свідомості. А. Тарковський, так як і Бергман само, був глибоко відданою мистецтву людиною. Зокрема, він стверджував: “Окрім художнього твору, людство не вигадало нічого безкорисливого, і зміст людського існування, можливо, полягає саме у створенні творів мистецтва, в художньому акті, безцільному та безкорисливому. Можливо саме в ньому і знаходить прояв те, що ми створені за подобою Бога”.

Заслуга А.Тарковського, як і будь-якого іншого незвичайного митця в тому, що він розширив межі мистецтва як у галузі художніх ідей, так і кіномови. Хоча за своїми переконаннями він був християнином, тим не менш його глибоко цікавила багатосторонність істини та шляхи пізнання її у всіляких варіантах. Його кінофільми “Дитинство Івана” (1962), “Андрій Рубльов” (1971), “Соляріс” (1972), “Дзеркало” (1975), “Сталкер” (1980), “Ностальгія” (1983), “Жертвоп-

ринесення” (1986) стверджують ідею кохання як останньої життєвої істини.

Все життя і творчість кінорежисера проходять у пошуках глибинної сутності православної моралі з її людяністю та гуманізмом. Як підкреслює професор Московської духовної академії А. І. Осипов: “Християнство говорить про воскресіння як факт, що відбувається внаслідок Воскресіння Христа. Звістка про Воскресіння пронизує всю християнську свідомість протягом усіх 2000 років. Найвеличніші святі, що досягли осяяння Божія та просвітлення розуму, стверджували з усією силою та категоричністю цю істину. Вона унікальна в історії релігійної свідомості людства”.

І як своєрідний символ цього виникає у фіналі кінострічки “Андрій Рубльов” відома у всьому світі “Трійця”, ще раз підкреслюючи притаманність людській природі ідей християнства, православної віри.

Кіно впевнено увійшло в життя людини. Однак нині його широкий екран переживає деяку кризу: все могутніший вплив на масового глядача справляє телебачення. Воно виступає як засіб масової інформації, що має найширші можливості трансляції, “доставки додому” звуко-зорової інформації. Телеекран виступає як транслятор творів мистецтва. Телебачення формує нову структуру сприйняття творів кіномистецтва, що відрізняється від тієї, яку раніше виховав кінематограф, а саме: раніше сприй-

няття фільмів було колективним, а зараз перетворюється на індивідуальний акт, на атрибут приватного побуту. Це стосується і такої форми розповсюдження фільмів, як відеокасетне тиражування.

Сучасна сукупність аудіовізуальних засобів — кінематограф. Телебачення і відеокасетна техніка утворюють єдину систему екранного мистецтва.

Таким чином, у наш час кіномистецтво набуває нових рис і стає дедалі масовішим.

Наше сьогодення свідчить про те, що всі сфери життєдіяльності людини починають все більше залежати від її духовного потенціалу, зокрема і тих моральних норм і принципів, витоки яких тяжіють до першооснов православної віри.



Література

1. Безклубенко С. Д. Сокрушение идолов. — К., 1989.
2. Вопросы литературы. — 1976. — № 11. — С. 78.
3. Вундт В. Основы физиологической психологии. — СПб, б/г. — Т. 3. — С. 226.
4. Демант Эббо. В поисках утраченного времени // Андрей Тарковский. Юбилейный сборник. — М., 2001. — С. 224.
5. Зоц В. А. Православие и культура: факты против домыслов. — К., 1986.
6. Идеологія руського православ'я : Критич. аналіз /Б.О.Лобовик, М.С.Гордієнко, М.П. Красников та ін.; Відп. Ред. Б.О.Лобовик. — К., 1986.
7. Осипов А. И. Православное понимание смысла жизни. — К., 2001. — С. 16.
8. Садуль Жорж. История киноискусства. — М., 1957.

* Демант Эббо. В поисках утраченного времени // Андрей Тарковский. Юбилейный сборник. — М., 2001. — С. 224.

О. О. СМОЛИНА,
канд. искусствоведения,
доц. кафедры общеобразовательных дисциплин
Северодонецкого филиала МАУП

ВОПЛОЩЕНИЕ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ПРАВОСЛАВИЯ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ОБРАЗАХ МОНАСТЫРСКИХ АНСАМБЛЕЙ СЛОБОДСКОЙ УКРАИНЫ (вторая половина XVII — начало XX веков)

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

С православными монастырями связаны многовековые духовные и культурные традиции украинского народа. Монастырь представляет собой феномен, где на протяжении столетий осуществляется синтез богословия, науки, культуры, ремесла, литературно-литургического и художественного творчества.

Наиболее значимые ценности Православия находили свое конкретно-историческое выражение не только в духовном творчестве монашествующих, но и в монастырских природно-архитектурных комплексах, которые составляли важную часть наследия обителей. Опыт монастырской культуры как способ гармонизации отношений человека с миром природы и миром культуры является особенно актуальным в современном обществе в контексте диалога между светской и религиозной культурными традициями.

Известно, что с середины XVII и до конца XVIII веков на территории восточной части Украины, известной под

историческим названием Слобожанщины, действовало более двадцати монастырей. Они были основаны преимущественно выходцами из Правобережной Украины, бежавшими от преследований за веру [1]. В конце XVIII века большая часть обителей Слобожанщины была закрыта по указу императрицы Екатерины II [2]. Со второй половины XIX века в регионе начинается процесс возрождения древних и открытия новых монастырей, который продолжался до 1910-х годов. В этот период на Слобожанщине действовало тринадцать обителей [3].

Каждая обитель Слобожанщины, занимая одно из удивительных по красоте мест, представляла собой ансамбль культурных ландшафтов, включавших культурную часть, жилые помещения, хозяйственные постройки, садово-парковые комплексы, мемориальные зоны, инженерно-технические сооружения, где природа становилась частью культуры. Они представляли собой многоуровне-

вое и многоаспектное воплощение Вечного в формах земного творчества, призванного воспитывать, просветлять и возвышать.

Необходимо отметить, что христианская культура не выработала единого идеального представления об образе монастыря как комплекса (в отличие от образа монаха — как человека, стремящегося подражать земной жизни Христа), что может быть связано с внецивилизационным положением основных ценностей Христианства — “дом Отчий на небесах”. В результате каждая культура и эпоха творит этот образ по-своему. Тем не менее, несмотря на то, что четких, канонически обоснованных требований к составу и размещению построек на территории монастырского ансамбля не существует, привлекает внимание отсутствие случайности в их размещении. Последнее органически вытекает из сути самой религии, которая призвана спасти внутренний мир человека от таящегося в нем хаоса.

Суть и специфика природно-архитектурного комплекса монастыря заключается в раскрытии высокого смысла жизни, одухотворенности, символичности мироздания. Вместе с тем форма, образ, в котором находит свое воплощение это сакраментальное ядро монастырского (и шире — церковного) искусства, во многом зависит от динамики национальной культуры. Так, например, облик храма в каждую эпоху приобретает свой неповторимый характер. Этот феномен получает объяснение в христианском понимании культуры как нарушения естественного хода вещей, как болезни человечества [11, с. 53]. Оказавшись в результате грехопадения отдаленным от Бога — первопричины и источника всего сущего, человек создает искусственный, вторичный мир символов, образов с целью постижения первичной Реальности. Таким образом, оправдание культуры в православной тра-

диции определяется ее способностью раскрытия сути того, что за ее пределами. Отсюда — возможность в монастырской культуре сменяемости художественных стилей, воспринятых в качестве обусловленной временем формы отражения одной из сторон Истины.

Одной из отличительных особенностей древних монастырей, в том числе и обителей Слободской Украины XVII века, является их расположение на возвышенностях, что помимо удобства с военной точки зрения, имеет глубокий религиозно-философский и культурный смысл. Гора является давним мифопоэтическим символом, она часто воспринимается как образ мира, модель Вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства [13, с. 311]. Ветхозаветная традиция особо отмечает целый ряд гор: Синай, Сион, Арарат. Образ горы, где происходят наиболее важные события, сохранился и в евангельской традиции — гора Нагорной проповеди, Фавор, Голгофа. Кроме того, образ горы тесно связан с самой сутью понятия о монашестве. Прежде всего, переселение иноков “на темя гор”, где “ближе к Богу” [6, с. 149] выражало народное представление об удалении от мира. Гора также является библейским символом праведника, который, “вознесшись в духе над всем миром, имея закон Бога посреди чрева своего, — яко гора Сион не подвижется во век” [16, с. 66]. Как и гора, праведник выделяется своей духовной высотой, как скала (то есть естественная опора), он силен своим постоянством и крепостью. “Праведник, наконец, есть яко скала — покровом для нуждающихся и беспокровных, указанием пути для блуждающих” [16, с. 76].

В свете приведенных сравнений образ горы, реально воплощенный в композиции монастырского ансамбля, должен был способствовать нравственному росту самих иноков, осознанию ими своего

предназначения. В частности, архиепископ Харьковский Иннокентий, обращаясь к монахам возрожденной Святогорской пустыни, призывал: “Братие мои, взирайте на скалу вашу, и она верно представит вам в себе гораздо более назидания, нежели сколько мы, по краткости времени, можем указать его теперь. И не взирайте токмо на скалу, а старайтесь и подражать ей” [16, с. 77].

Кроме того, образ монастыря уподобляется небесному граду праведных — Горнему Иерусалиму. По мнению И. Бусевой-Давыдовой, исследовавшей эту проблему, небесный Иерусалим, как и монастырь, “имеет большую и высокую стену... Город расположен четверугольником... и длина его такая же как широта” (Апокал. XXI, 12, 16). В центре горнего града помещался престол Бога и Агнца, в центре монастыря находился храм с престолом, где пребывал Бог и совершалась евхаристическая жертва — заклятие символического агнца. Престол окружали “жилища праведных” — прямая аналогия монастырским кельям. В небесном граде протекал источник вечной жизни, и процветали райские сады — сады и источники имелись и на территории монастыря. У монастырских врат стояла стража, как ангелы у врат небесного Иерусалима; горний град освещался светом Божественной славы, а монастырь — славой монашеского жития, ибо оно “есть свет для всех человеков”. Если же вспомнить, что на иконах XVI — XVII веков горний Иерусалим изображался в виде маленького города с регулярной планировкой, то предположение о символическом значении монастырского ансамбля представляется вполне вероятным” [5, с. 25].

Так как уподобление монастыря Граду Божьему логически требует наличия дома Божия на самом почетном месте этого города, то естественно, что смысловым ядром монастыря являлся собор — храм, превосходящий остальные

постройки по значению, размерам и красоте архитектуры. От названия (посвящения) собора зависело название самой обители.

Вместе с тем, центральное положение собора определяло не только архитектурно-планировочную композицию ансамбля, но имело и более глубокий символический смысл. Если храм — это, по выражению диакона А. Кураева, “стены, выстроенные вокруг Таинства Св. Причастия” [9, с. 37], то монастырь, соответственно — организм, живущий Таинством Евхаристии.

Подчинение жизни монашествующих ежедневным запросам и нуждам культа выразилось прежде всего в наличии, как правило, нескольких храмов на территории монастыря. Поставленные в непосредственной близости друг от друга, они образовывали культовую часть ансамбля. Все церкви были наделены определенным функциональным значением. Каждый вид деятельности по жизнеобеспечению был отмечен в монастыре постройкой отдельного храма — трапезного, больничного, надвратного, кладбищенского. Выполнение храмом той или иной функции (помимо основной — сакральной) было легко узнаваемо, так как влияло на его композицию: к трапезному примыкал трапезный корпус, больничный обычно соединялся с кельями, кладбищенский был небольшого размера и в удалении от остальных церквей, надвратный располагался над въездной аркой — главными воротами монастыря. Таким образом, выраженное храмом направленное движение вверх символизировало подъем над будничностью.

Не все обители Слободской Украины имели столь широкую дифференциацию церквей. В подавляющем большинстве культовая часть монастыря включала две-три церкви. Наряду с собором, который не отапливался, обязательным было наличие “теплой” церкви — с

отоплением, или домовый, то есть расположенной внутри келейного корпуса. Здесь проводила службы в холодный период года братия монастырей, в числе которой было много престарелых и немощных. Домовый храм зачастую был больничным или трапезным.

Среди слобожанских обителей выделялись по числу церквей Святогорский и Стрелечский монастыри. В первом уже в XVIII веке было шесть храмов, а к началу XX века их число возросло до одиннадцати. Внутри ограды Стрелечского монастыря в начале XX века было шесть церквей, из которых четыре — домовые. В то же время культовая часть крупного и древнего Хорошевского монастыря, число насельниц которого многократно превосходило количество сестер, проживавших в Стрелечье, включала лишь два храма — собор и трапезный. Этот факт убеждает, что необходимость строительства нескольких церквей на территории монастыря порождалась не только ростом числа насельников. По-видимому, здесь имел место ряд религиозно-мировоззренческих факторов, среди которых можно назвать следующие:

а) свидетельство о божественном всеприсутствии;

б) идея, что все в жизни определяется божественным промыслом;

в) напоминание о необходимости молиться “на всяком месте и во всякое время”;

г) свидетельство посвящения всей жизни насельников монастыря Богу;

д) обычай Православной Церкви совершать на одном престоле лишь одну литургию в сутки;

е) подчеркивание особого сакрального значения узловых частей монастырского комплекса.

Сакрализация основных функций, акцентированная построением храмов, выражала понимание первых как отражения неких прототипов, имеющих бо-

жественное происхождение. Вход в монастырь воспринимался как проникновение в область истинного знания. Трапеза — пища духовная — Святое Писание, произведения агиографической, святоотеческой литературы, которые и принято было читать в трапезной, ибо “не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом Божиим” [4, Лк. 4:4]. Кроме того, трапеза в православии символически соотнесена с Евхаристией. Болезнь понималась как очищение через испытания, как положение о том, что “в раю нераспятых нет” [10, с. 20]. Наконец, смерть выступала как воссоединение с Отцом Небесным, возвращение на духовную родину — Горнее Отечество. Таким образом, обилие сакральных зон на сравнительно небольшой территории монастырского ансамбля, распорядок жизни, составленный с учетом суточного и годового кругов богослужения, отражали особое литургически-эстетическое восприятие пространства, времени и архитектуры, характерное для всей монастырской культуры.

Важное значение в монастырском ансамбле имели мемориальные зоны. Они представляли собой места, связанные с памятью об основателе обители или святом подвижнике (могила и келья Иоанна Затворника в Святогорском монастыре), место явления чудотворной иконы (в Высочиновском монастыре, в Озерянской пустыни, меловой столб в пещерной церкви Святогорья), освященные источники и колодцы. В этих местах совершались соответствующие службы, посредством чего осуществлялась аккумуляция и передача духовного опыта. Мемориальное значение нередко имела и территория, где монастырь располагался прежде (Змиевский, Кочатковская пустынь), куда в установленное время совершались крестные ходы.

Приведенные примеры наглядно свидетельствуют, что присущее монастырской культуре литургически-эстетичес-

кое восприятие мира выражалось в акте “освящения материи”, что выступало одним из средств гармонизации отношений человека и мира. Совершаемые в священных местах религиозные обряды, понимаемые как “человеческие действия, призывающие в наш дольний мир энергии мира горнего” [10, с. 51], позволяли решать главную задачу Церкви — “простереть благодатный покров над миром человека” [10, с. 51]. По мнению диакона А. Кураева “в православии есть ощущение того, что мир не чужд Богу, что красота земная освящена Красотой Горней. В православии есть пантеистическая поэтичность <...>, ощущение освященности мира, священной эстетики” [10, с. 268]. Соответственно, одной из главных целей религиозной жизни, аскетического подвига являлась новая, восстановленная жизнь, примиренная со всем сущим. Соединение человека с Горним миром происходило через освящение мира дольного.

Одной из характерных особенностей, перенесенной монастырской культурой из небесного мира в мир земной, являлся принцип иерархичности, который был присущ не только жизни братии, но и комплексу монастыря в целом. Эта особенность наиболее наглядно проявлялась в архитектурно-планировочной организации монастырского ансамбля, что выражалось в выделении объема собора и его господства над остальными постройками, концентричности зон застройки, а также группировки их по функциональному признаку и соподчинении внутри групп и между собой [5, с. 25]. Сам монастырь, взятый в пределах своей ограды, был организующим началом для близлежащих селений. В общем виде схема ансамбля монастыря выглядела следующим образом: центр комплекса — собор — окружался келиями, которые, в свою очередь, обносились оградой. “В нем, несомненно, отражались средневековые представления о

мире в целом как о замкнутом, теоцентричном и центростремительном: в нем все ориентируется по отношению к центру, то есть к Богу, который выступает как причина и конечная цель всего сущего” [5, с. 25]. Именно такая планировочная организация была присуща монастырским ансамблям Слободской Украины второй половины XVII — конца XVIII веков, о чем свидетельствуют сохранившиеся планы и описания Святогорского, Успенского, Змиевского Николаевского, Куряжского Преображенского, Хорошевского, Вознесенского монастырей, Озерянской Рождества Богородицы пустыни и ряда других обителей.

Хотя решения монастырских ансамблей этого периода были индивидуальны и согласованы с окружающим ландшафтом, однако структура плана каждого комплекса близка к кругу. Последнее не случайно, так как круг представляет собой один из идейно-философских символов христианского и общекультурного мировоззрения и означает “небо”, а также “Горний Иерусалим” [17, с. 87], что наиболее согласуется с образом самого монастыря и с образом мира, характерным для культуры Слободской Украины данного периода. Концентричность зон застройки соответствует христианскому представлению о духовных иерархиях.

Основание обителей региона во второй половине XVII века проходило в эпоху господства барочных форм, что определило соответствующее стилевое решение первых монастырских храмов. Среди них — Покровский собор (1689 год, с 1727 года — собор Харьковского Покровского монастыря), Троицкий собор (между 1724–1729 годами, разрушен после 1927 года) Ахтырского монастыря, Вознесенский собор (1759 год, разрушен после 1927 года) Хорошевского монастыря, Преображенский собор (вторая половина XVIII века, раз-

рушен после 1788 года) Змиевского монастыря. Эти храмы принадлежали к типу трехчастных и трехкупольных украинских церквей, которые состоят из трех помещений, расположенных в одну линию, с ярусным завершением. Для них характерны крупные размеры, высокий первый ярус, доминирование центрального объема и равенство высот боковых, что создает пирамидальный силуэт сооружения.

Представляется вероятным, что строительство соборов первых слобожанских монастырей в формах наиболее типичного, узнаваемого украинского храма (трехчастный и трехкупольный) было не случайно. Возведение храмов в форме, напоминающей “трикирий” (Логвин), как священного предмета, относящегося к богослужению греческого обряда, было своеобразной декларацией конфессиональной принадлежности их строителей, ктиторов и прихожан-паломников.

Следует отметить, что в архитектуре слобожанских монастырей эпохи барокко присутствует особый космизм. При планировке всего комплекса обители, близкой кругу, что выражало идею “неба” и “Горнего Иерусалима”, линейная композиция собора символизировала “горний путь”. В христианской культуре восток выступает как эквивалент верха [14, с. 364], поэтому движение на восток в последовательно соединенных объемах украинского трехчастного храма воспринимается как движение вверх. Таким образом, монастырь в целом представал неким Космическим ковчегом, улетающим с земли и призывающим всех последовать (хотя бы мысленно) за собой.

Следует подчеркнуть, что архитектурно-планировочная организация монастырских ансамблей региона и в последующие периоды стояла в тесной зависимости от смены основных культурно-мировоззренческих доминант. Если для

слобожанских обителей XVII — XVIII веков характерна уравновешенная асимметрия и живописность композиции, что определялось огромным влиянием “законодателя мод” в этой области — Киево-Печерской лавры [9, с. 7], а также диктовалось демократизмом жизни в среде казачества, то во второй половине XIX века они тяготеют к регулярности. Объективно данный факт был обусловлен усилением регламентации жизни в монастыре (и Церкви в целом) со стороны государства в синодальный период. В религиозном же сознании регулярность планировки монастыря мыслилась как отражение божественного порядка вещей в мире, подчинения природы божественным законам. В этот период близкими по композиционному решению являлись ансамбли Николаевского Верхо-Харьковского (Стрелеческого) и Дмитриевского Ряснянского монастырей Слобожанщины.

В данный временной отрезок (вторая половина XIX века) композиция монастырских ансамблей Слободской Украины тяготеет к крестообразной планировке (внутри квадрата). Квадрат представляет собой “землю” в противоположность кругу “неба” [14, с. 18, 630]. В христианской традиции “крест” есть символом искупления [20, с. 87], а крестное древо ассоциируется с “Древом жизни” [11, с. 20]. Данная символика в условиях рационалистических, сциентистских идей Нового времени, общего снижения роли Церкви в жизни общества выражала особую сложность, жертвенность иноческого пути.

Постройки, возникшие на территории монастырей Слобожанщины этого периода, испытывают влияние стиля классицизма. В формах, переходных от барокко к классицизму, была выстроена трапезная церковь Архистратига Михаила (1785–1786 годы, разрушена после 1927 года) Хорошевского монастыря. Автором проекта этого храма был

П. А. Ярославский. Чистотой и ясностью пропорций отличается здание архиерейского дома (1820–1826 годы) на территории Покровского монастыря в Харькове.

В целом данный период в развитии образа монастырей Слобожанщины можно охарактеризовать как кризисный. Причины этого заключаются не только в ликвидации основной массы обитателей региона. Хотя православию была, безусловно, близка внеличностная этика классицизма, но аскетическому религиозному сознанию присуще ощущение связи с целым духовно, через Бога, а классицизм — стиль рациональный, в котором связь с Богом опосредуется разумом. Кроме того, классицизм требовал подчинения индивидуума государственным интересам. Таким образом, светские начала этого стилевого направления, его нацеленность на благополучное устройство “Града Земного” были противопоставлены образу монастыря как символа “Града Небесного”. Православному христианскому мировоззрению чуждо характерное для идеологии рационализма и Просвещения, как базы классицизма, утверждение Разума и вера в прогресс человечества, потому что “в Евангелии нет никаких оснований для веры в духовный прогресс истории, в нравственное преобразование человечества” [17, с. 329]. Рациональная эстетика этого стиля противоречит образно-символической природе православного храма.

Следует отметить, что кубическая форма собора в сочетании с регулярной планировкой таких монастырей, как Ряснянский и Стрелечский, возникших во второй половине XIX века, свидетельствовала о признании монастырской культурой верховной власти в качестве силы, реализующей Божественные установки — “богоустановленности власти”.

Сопоставление обнаруженных автором планов и фотоизображений Старобельского Скорбященского Высочинского Казанского, Фомовского Успенско-Серафимовского и Спасова монастырей, по времени своего возникновения относящихся к следующему периоду (конец XIX — начало XX веков), также позволяет выделить некоторые характерные черты. Прежде всего, это расположение комплекса на равнинной местности, часто среди городской или сельской застройки. Объекты сакрального значения размещаются теперь не в центре обители, а ближе к “лицевой” части ее ограды, выходящей на линию улицы, а в случае Спасова монастыря — на железнодорожную магистраль. Собор оказывается расположенным ближе к главному входу, со стороны которого воспринимается фронтально. Налицо замена концентричности монастырского ансамбля на линейный принцип его организации, что было обусловлено глубинными культурными процессами.

Мир в сознании человека конца XIX века перестал быть теоцентричным, вера, религия тонет в суете будней, люди в своей повседневной жизни идут мимо монастыря (образ улицы), и Богу на этом пути отведено очень незначительное место. “Здание культуры духовно опустело <...>. Человек надсаживается над работой для культуры, не получая взамен ничего, кроме горького сознания своего одиночества, обеднения и раздробления” [23, с. 346]. Эти процессы находят отражение в композиции монастырского ансамбля не только путем смещения собора — сакрального центра — относительно геометрического центра всего комплекса. Собор придвинут ближе к улице, а значит к людям, это — образ Отца, выходящего навстречу заблудшему сыну в известной евангельской притче [4, Лк. 15:20]. Индивидуализация культуры требует не соборного, но личностного характера обще-

ния с Высшим. В то же время ставший более коротким путь к собору можно охарактеризовать как своеобразный “адаптированный вариант” — более легкий путь освоения учения. Параллельное расположение основной композиционной линии монастырского ансамбля и улицы (у параллельных линий отсутствуют точки пересечения) отражает расхождение светской и религиозной традиций в культуре конца XIX века. В XVIII веке дороги сходились к монастырю радиально и обитель была их конечной целью. Композиция и планировочная организация слобожанских монастырей конца XIX века иная: чтобы войти в ворота обители (то есть повернуться сердцем к Богу), необходимо свернуть с дороги (магистрального пути развития культуры), пересечь ее перпендикулярно. Линейная композиция ансамбля, символически означающая “горний путь” [20, с. 87], являлась призывом ко всем последовать по этому пути, который есть “предел путей человеческих”.

Монастырские соборы Слобожанщины этого периода возводятся в формах официально утвержденного “русско-византийского” стиля. Ряд общих черт имели возникшие в 50–80-х годах XIX века соборы Святогорского, Старобельского и Ряснянского монастырей. Это трехпрестольные храмы традиционной крестово-купольной системы, основной кубический объем которых увенчан пятиглавием с преобладающей центральной световой главой и декоративными боковыми, расставленными по московской традиции (по углам квадрата).

Данный период существования монастырской культуры Слободской Украины отражает в художественных образах напряженность духовных исканий эпохи. Предшествующий период развития культуры, характеризующийся узаконенным широким вмешательством советской власти в дела Церкви,

существенно изменил положение Церкви в обществе. “Православие перестало быть основной целью бытия нации. Оно, с одной стороны, сохранялось как необходимый декоративный элемент великой империи, как традиционная регалия власти, власть эту освящающая, а с другой — как важнейшая нравственная дисциплина для народных масс” [16, с. 335]. Общие тенденции Нового времени, социальные коллизии, революционные потрясения находили выражение в поисках опоры и цели развития общества и государства, в духовных блужданиях.

В этих условиях Церковь и общество обратились к осмыслению опыта культуры и православной традиции в духе византийского наследия. Происходило своеобразное сопоставление отечественного варианта православия с его историческими истоками. Одним из итогов духовных поисков была идея о богоустановленности самодержавия, о “симфонии священства и царства”, при которой российский монарх “получает особую харизму единственного заступника, молитвенника православной веры” [8, с. 696]. Воплощением этой идеи в монастырской культуре Слободской Украины конца XIX века являлся комплекс Спасова монастыря. Причины и обстоятельства его основания, образ соборного храма — все подчинено идее божественного покровительства российскому монарху. Государственной символикой было пронизано и оформление часовни на железнодорожной насыпи, составлявшей с собором стилистически единое целое. Автором этого комплекса являлся столичный зодчий, академик Р. Р. Марфельд (1852–1921).

Следует подчеркнуть, что эти же насущные идеи времени, но с меньшей степенью интенсивности выражали Успенский собор Фомовского монастыря (1902–1907 годы, архитектор В. Х. Немкин, разрушен в 1927 году) и Троицкий

собор Богодуховского монастыря (1899–1905 годы, архитектор В. Х. Немкин (?), разрушен в 20-х годах XX века). Оба храма были выстроены с использованием неовизантийской стилистики.

Таким образом, стилистические направления в архитектуре монастырских ансамблей Слободской Украины отражают всю сложность процессов, характерных для духовной культуры второй половины XIX — начала XX веков. Одно из главных изменений, в сравнении с предшествующим этапом развития комплексов, состояло в замене линейной композиции собора на центрическую, близкую форме креста или квадрата. Если учесть, что традиционно центрическая планировка всего ансамбля также была заменена на свою противоположность — линейный принцип организации, то можно констатировать появление новых аспектов в понимании общественной миссии монастыря в конце XIX века.

Характерное для монастырской культуры осознание ответственности за судьбы истории теперь выступает с новой остротой. Преобладание средневековых национальных форм в архитектуре символизировало, что только следование принципам православия определит выживание (а по христианской терминологии — спасение) как государства, так и отдельного человека. Монастырь уже не представляет собой образ некоего Космического корабля, улетающего с земли. Напротив, он льнет к земле, ему чужда замкнутость. Линейная организация ансамбля (линия по определению не имеет начала и конца) выражает стремление естественно вписаться, раствориться в среде города, населенного пункта. Известно, например, что если вертикаль символизирует временное развитие культу-

ры, то горизонталь — ее пространственное развитие, взаимодействие различных ее форм. В условиях роста позитивистских, появления атеистических настроений аскетическая отрешенность противоречила бы сверхзадаче деятельности православной обители. “Самое страшное искажение христианства — это его холодное замыкание в своем самоспасении, отрицание борьбы и страдания за мир, нелюбящая, а значит, нехристианская самоотреченность” [17, с. 329]. Линейная композиция ансамбля (горный путь) в сочетании с квадратной или крестообразной планировкой монастырского собора, который теперь воплощал идею “Горнего Иерусалима” — это символ деятельности монастыря в новых условиях: не размышление над тонкостями высокого богословия, а катехизация — начальное христианское просвещение, мессианская деятельность. Это указание людям на единственно надежную нравственную опору — православие — в “распадающемся” (Кураев), насыщенным взаимным непониманием мире.

Таким образом, анализ композиционной организации и стилистического решения монастырских ансамблей Слободской Украины второй половины XVII — начала XX веков позволяет говорить об эволюции художественного образа слобожанской обители как отражения восприятия мира в православной и, конкретно, монастырской культуре.

Следовательно, можно констатировать, что монастырская культура обладает способностью гибко реагировать на запросы времени, что находит отражение в художественных образах монастырских ансамблей и способствует жизненности и современности института православного монастыря.



Литература

1. В этот период были основаны такие монастыри Слобожанщины:

а) мужские — Гороховатско-богородицкая, Озерянская Рождества Богородицы, Аркадиевская Богородичная, Михайловская Предтечева и Чугуевская Владимирская пустыни, а также Святогорский Успенский, Харьковский Покровский, Куряжский Преображенский, Ахтырский Троицкий, Краснокутский Петропавловский, Змиевский Николаевский, Дивногорский Успенский, Шатрищегорский Преображенский, Сумской Успенский, Сеннянский Покровский, Вольновский Троицкий, Чугуевский Успенский и Белогорский Николаевский монастыри;

б) женские — Хорошевский, Вознесенский, Сумской, Предтечев и Острогжский Успенский (Пятницкий) монастыри.

2. Среди действующих были оставлены только три монастыря: Хорошевский, Куряжский и Харьковский Покровский.

3. В середине XIX века были возрождены Ахтырский и Святогорский монастыри, а до начала XX века основаны Ряснянский Димитриевский, Высочиновский Казанский, Спасов (мужские) и Верхо-Харьковский Николаевский (Стрелечский), Старобельский Скорбященский, Богодуховский Троицкий, Фомовский Успенско-Серафимовский и Казанско-Серафимовский (женские).

4. Библия. — М.: Российское библейское общество, 1994. — 304 с.

5. Бусева-Давыдова И. Русские монастыри: Принципы планировки и застройки // Архитектура и строительство России. — 1991. — № 1. — С. 24–25.

6. Дедов В. Н. Святые горы: От забвения к возрождению. — К.: РПО "Полиграфкнига", 1995. — 352 с.

7. Иконостас. Происхождение — Развитие — Символика / Ред.-сост. А. М. Лидов. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 752 с.

8. Килессо С. К. Киево-Печерская лавра: Памятники архитектуры и искусства. — М.: Искусство, 1975. — 144 с.

9. Кураев А., диакон. Зачем ходить в храм, если Бог у меня в душе? // Православный вѣстник. — 1991. — № 9. — С. 36–37.

10. Кураев А. Протестантам о православии — Клин: фонд "Христианская жизнь", 2000. — 296 с.

11. Кураев А. Школьное богословие. — СПб.: Светлояр, 2000. — 370 с.

12. Мень А., протоиерей. Таинство, слово и образ. — Ленинград: Ферро-Логас, 1991. — 207 с.

13. Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х томах / Гл. ред. С.А.Токарев. — М.: Сов. энциклопедия, 1987. — Т.1 — 670 с.; Т. 2 — 650 с.

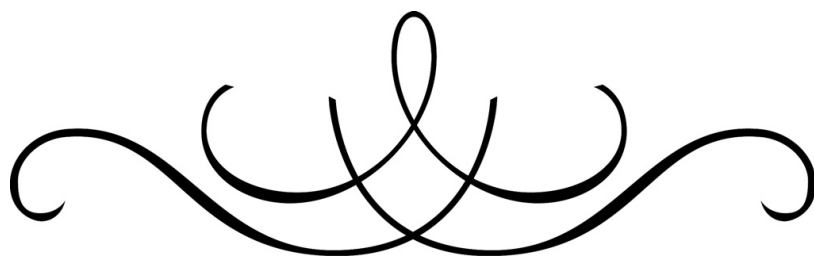
14. Православие: pro et contra / Сост. В. Ф. Федоров. — СПб.: РГХИ, 2001. — 792 с.

15. Россия перед вторым пришествием: Материалы к очерку русской эсхатологии / Сост. С.Фомин. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — 382 с.

16. Святогорская общежительная Успенская пустынь. — М.: Тип. Бахметева, 1868; Переиздание Святогорской пустыни, 1994. — 135 с.

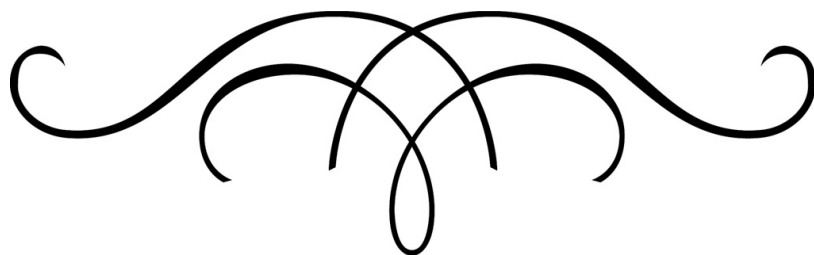
17. Флиер А. Я. Эволюция планов православных каменных храмов на территории Украины с X по сер.XVIII в. // Архитектурное наследство. — 1988. — Вып. 35. — С. 86–96.

18. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. — М.: Правда, 1990. — 446 с.



*ВСЕУКРАЇНСЬКИЙ КОНКУРС
СПИВДЕНІСЬКИХ НАУКОВИХ
РОБІТ*

**“Православні духовні цінності —
крок у майбутнє”**



Л. В. ЛАВРІЄНКО,
студентка 2 курсу спеціальності
“Облік і аудит” (Прилуцька філія МАУП)

ПРАВОСЛАВНІ ДУХОВНІ ЦІННОСТІ — КРОК У МАЙБУТНЄ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Людство з легкістю перетнуло уявну межу третього тисячоліття і зробило крок у світ нових сподівань і нових тривог за майбутнє цивілізації. Крок обнадійливих перспектив і передчуттів. Бути учасником та свідком переходу світової цивілізації до нового духовно-цивілізаційного простору — означає знову й знову відповідати на одвічні, а сьогодні особливо актуальні питання: чи готові ми до цього? Чим обернуться для людства взагалі і для України зокрема ті процеси, ті тенденції розвитку, що зумовлюють нинішні песимістичні перестороги та наївні сподівання? Чому замість світла багатьом увижається темінь?

Особливо актуальними питання ці постають в українській перспективі. Для української людини ХХ століття — це епоха великих морально-психологічних криз, соціально-економічних поразок і великих політичних уроків. Спотворена картина цього століття постає передусім у суспільних настроях і переживаннях, заряджених комуністичними міфологемами, скепсисом, безнадією, ностальгією за “майбутнім минулим” і наївною вірою в можливість інтеграції в європейський політичний та економічний простір без особливих зусиль. Морально катастрофічним для українського суспільства було насиль-

ницьке виведення із суспільної свідомості, з почуттів і настроїв людини релігійного світовідчуття. Національна культура, врешті як і культура політична, базується на релігії, якщо конкретніше — на вірі. Саме культура має стати основою національного духовного розвитку, але, позбавлена базових цінностей, вона не може бути важливим чинником розбудови демократичного суспільства, основою національної ідентичності. Причиною цього є те, що українська культура протягом тривалого часу виживала в умовах ортодоксальних, догматичних політико-ідеологічних та етнокультурних стандартів, норм і правил, що не дозволяло культурі бути активним творчим стимулом у формуванні національного почуття, вирощеного на духовних “дріжджах” традиції, і водночас відкривати перед людиною широкі перспективи цивілізаційного діалогу та опанування глобальних гуманітарних цінностей.

Здобувши незалежність і претендуючи на політичну міждержавну взаємодію в умовах глобальної гуманітаризації людства, Україна змушена визначати зміст, цілі й пріоритети стратегії формування духовної сфери. Якщо людство зараз формує гуманітарний світогляд, в основі якого — ліберально-демократичні цінності, нам неминуче доведеть-

ся адаптуватися до нових гуманітарних стандартів. Отже, ми “приречені” і, слава Богу, нам це дозволяє етнічна культурна самосвідомість, виплекана на християнських моральних і духовних цінностях — зорієнтувати розвиток соціальних спільностей — сім’ї, нації, народу в систему нової гуманітарної сполученості соціальних, духовних, технологічних, цивілізаційних цінностей і пріоритетів. Тому в основі концепції соціогуманітарного розвитку українського суспільства мають бути найбільші цінності ліберальної демократії — людина, свобода, гідність, справедливість.

На глобальному просторі панування різноманітності рівних можливостей наша присутність і наша взаємодія з іншими спільнотами можлива за умови забезпечення в українському соціумі індивідуальних свобод і всіх їхніх цінностей та солідарної відповідальності за непорушення цих свобод, за їх збереження. Та це можливо за умови поєднання цілей, інтересів і цінностей українського суспільства з гуманітарними стандартами євроатлантичної цивілізації. Очевидно, що привести наші соціальні, економічні, культурні та інформаційні системи за умов слабкого інноваційного розвитку українського суспільства до рівня сучасних світових пріоритетів, динамічно інтегруватися в нове інформаційно-гуманітарне глобальне суспільство буде нелегко. Без системних інвестицій в людину, в її творчий, науковий, інтелектуальний та інноваційний потенціал годі сподіватися на серйозні зрушення в соціально-політичній трансформації українського суспільства. Реалізувати “людиноцентричну” модель розвитку українського суспільства можна і необхідно, а для цього слід зробити гуманітарну політику пріоритетною в державі. Це означає, що головним джерелом, основою і критерієм розвитку сучасного суспільства і держави мають бути культура, наука,

освіта, інтелект, а для цього необхідно сформувані нові підходи до політики в галузях культури, духовної сфери, інформатизації та інтелектуалізації суспільства, гуманітарного розвитку взагалі. Чому саме такий акцент на культурі, духовності та формуванні національної інтелектуальної еліти? Передусім тому, що культура в умовах глобалізації буде основним фактором консолідації українського суспільства, громадянського єднання і злагоди. Саме на основі культури як системи цінностей, опертих на традицію, і можна сформувати духовну єдність України, саме на основі національних культурних цінностей і можлива консолідація українського народу як політичної європейської нації.

Духовні цінності як феномен соціально-ідеологічного простору

Цінність як життєвий сенс є основою вибору людиною цілей, засобів, результатів та умов діяльності, що відповідають на питання: “В ім’я чого здійснюється ця діяльність?” Процедура вибору на основі цінності називається оцінкою. Результат вибору постає як благо для людини. Спрямованість особистості та її діяльності на певну цінність називається ціннісною орієнтацією.

Довгий час у вітчизняній літературі цінність визначалась як суб’єктивна значущість певних явищ реальності, тобто, конкретно кажучи, її значущість з точки зору людини, суспільства та їх потреб. У цьому розумінні ціннісний (аксіологічний) підхід до дійсності розглядався як пряма протилежність підходові пізнавальному, гносеологічному: якщо в межах останнього нас цікавить об’єктивна сутність речей самих по собі, як вони є, то підхід ціннісний спрямований на з’ясування того, яке значення ці речі можуть мати для особистості. Таким чином ми і встановлюємо цінність речей.

Так, скажімо, якщо переді мною книжка, я можу розглядати її об'єктивно, як особливий предмет певних розмірів, з певною кількістю сторінок тощо; я можу розглядати її також і як текст, котрий має певне об'єктивне значення, є текстом роману чи філософського трактату. Але ж я можу подивитися на цю книжку і зважаючи на те, маю чи ні я потребу її прочитати; у цьому розумінні вона буде чи не буде становити для мене цінність. Я також можу розглядати видрукований у цій книжці твір не в суто пізнавальному аспекті, а під кутом зору того, вдовольняє він чи ні певні мої духовні потреби, чи, може, тільки розважає або навіть навіює відразу чи нудьгу; виходячи з цього, я вважатиму або не вважатиму даний твір цінністю, а також зможу встановити ранг цієї цінності, її місце в ієрархії інших духовних цінностей, як я її розумію. Зіставляючи оцінки даної речі, а також інших подібних речей великими групами людей, ми можемо встановлювати соціально значуще ієрархії цінностей, визначати домінуючі в суспільстві ціннісні орієнтації.

З наведених міркувань стає очевидно зручність даного розуміння цінностей для різного роду соціологічних досліджень. Разом з тим, якщо зводити феномен цінності лише до вдоволення певних суб'єктивних потреб, залишається принципово нез'ясованим, чим же цінність у такому разі відрізняється від простої корисності. І що тут найголовніше, — при такому підході цілком випадає з поля зору морально-етичний аспект системи цінностей. Адже кінцевою інстанцією, центром ціннісного відношення при цьому залишається людський суб'єкт зі своїми потребами, все замикається на ньому. Тим часом моральність, як ми вже переконалися, можлива тільки там, де цей суб'єкт приймає на себе певні самообмеження, виявляє здатність ставитися до інших

як до рівнопорядкових собі суб'єктів. Саме виходячи з тлумачення цінностей як чогось підпорядкованого суб'єктові, його волі, вбачаючи в них лише умови “збереження і піднесення” цієї самотньої суб'єктивної волі, — міг Ф.Ніцше, а слідом за ним і М. Хайдеггер, пов'язати ціннісне мислення з феноменом нігілізму, тобто таким станом буття, коли людина не знаходить у навколишньому світі нічого вищого за себе чи рівногідного собі, нічого, що могло б сповнити тривким її власне існування. Однак практика сучасного життя підказує й інше, до деякої міри протилежне наведеному, розуміння цінностей.

Адже коли ми говоримо, наприклад, про вищі духовні цінності, цінності справжнього, високого мистецтва, цінності історії й культури — а необхідність свідомого ставлення до подібних цінностей нині навряд чи хто наважиться заперечувати, — стає дедалі очевиднішим, що їхнє призначення жодним чином не може бути зведене до вдоволення яких завгодно потреб людини. Скоріше навпаки: самі ці цінності, сама їхня наявність певною мірою визначають сенс існування. Вони не просто задовольняють людські потреби, а в певному цілком реальному відношенні духовно творять або відроджують її саму з усіма потребами. Кожна справжня зустріч з мистецтвом, із кращими здобутками людства відроджує, оновлює, внутрішньо збагачує особистість, насичує її існування незвіданим доти смыслом, — і це є не менш постійним і благодійним для людини, ніж будь-яке вдоволення її потреб.

Існують, отже, принаймні два типи цінностей: цінності, сенс яких визначається наявними потребами й інтересами людини, і цінності, які, навпаки, надають смислу існування самої людини. Цінності, які обслуговують самоствердження людської особистості, якою вона є, і цінності, котрі творяться і від-

роджують людину в певній принципово новій якості. Цінності другого типу в сучасній літературі інколи називають “вищими”, або культурними, або “смісложиттєвими” або ж просто “самоцінностями”, оскільки щодо людського суб'єкта вони є чимось самотійним, самодостатнім і, отже, таким, що принципово вимагає морального ставлення до себе.

Немає сумніву, що моральні цінності, які постають орієнтирами для людської свідомості, і насамперед вища з-поміж них цінність — ідея Добра, належить саме до другої з названих категорій цінностей. Їхній зміст не вичерпується доконечними потребами не тільки людського індивіда, а й будь-якого класу, суспільної або культурної формації чи навіть людства в цілому. Навпаки, сенс існування самих індивідів, класів, культур, суспільства і людства загалом суттєво пов'язаний з відкритістю для них ідеї Добра та інших основних моральних цінностей.

Викладене вище однаковою мірою характеризує духовне життя суспільства й особистості. Можна говорити про цінності особистості, родини, партії, нації, культури, людства. Розділ філософії, в якому досліджується природа, походження, розвиток і роль цінностей у ставленні людини до світу, називається аксіологією (вчення про цінності).

Цінності, по-перше, можуть входити до більш складних духовних утворень і, по-друге, трансформуватися через ланцюг різних станів духу, що доводять цінності до реалізації їх у процесі діяльності.

Основна форма, що вбирає в себе цінності — ідеал. Ідеал є ціннісною характеристикою певного явища і як такий виконує роль стратегічного орієнтира на шляху руху від сущого до належного.

Не слід ототожнювати ідеал з метою, планом і нормою. Останні є техно-

логічними приписами, а ідеал — припис аксіологічний.

Так, ідеал людини або суспільства означає опис їх з позицій загальноприйнятої системи цінностей (припустимо, людина повинна гармонійно поєднувати у собі ціннісні орієнтації щодо корисної діяльності і внутрішню духовність; суспільство має бути орієнтованим на особистість). Виразити ідеал у конкретній системі показників — типова технократична утопія. Життя є різноманітним, динамічним, імовірнісним, а тому ідеал у формі бюрократичної інструкції — нісенітниця. Інша справа, що маючи інформацію про конкретні умови руху до ідеалу, ми повинні за допомогою системи показників визначити мету, розгорнути її у план і тим самим конкретизувати ідеал у норму, тобто перейти від стратегічного образу належного (що відповідає прийнятим цінностям) до конкретного проекту того, що може стати сутнісним.

Проте суб'єкт має бути готовим до діяльності не лише на мотиваційно-когнітивному (ціннісно-інформаційному), а й на вольовому рівні. Це забезпечується таким станом психіки, як настанова — підсвідома готовність до певної діяльності, в певних умовах. Оптимальної поведінки досягають єдністю всіх елементів керуючої програми — від цінності до настанови.

Цінності постають як системотворче ядро програми, задуму діяльності і внутрішнього духовного життя. Щоб зрозуміти суть певної культури або людини, треба звернутися до відповідних систем цінностей, що надають їхній життєдіяльності сенсу.

Базові (ключові) цінності. Ціннісні орієнтації є в будь-якій галузі людської діяльності. Проте філософія розглядає тільки цінності, що виражають сутність людини, універсальні цінності, а також ті, що визначають ядро світогляду, ставлення людини до навколишнього світу.

Різним епохам, соціальним групам і особистостям властиві свої цінності, які різняться між собою, але всі вони є атрибутами /невід'ємними властивостями/ ставлення людини до навколишнього світу. Наприклад, істину по-різному тлумачать матеріалісти і суб'єктивні ідеалісти, але немає людського буття без пізнання і немає пізнання без орієнтації на істину. Так само різні люди вкладають різний зміст в уявлення краси, але немає таких спільнот чи осіб, для яких естетичні уявлення взагалі б не існували.

Охарактеризуємо основні цінності, з'ясуємо конкретно-історичне наповнення їх, окреслимо типологію ціннісних орієнтацій. Кожна з ключових цінностей виражає сутісне, те, що робить людину особистістю, ставлення її до навколишнього світу, а система цінностей дає цілісне уявлення про відносини “людина-світ”. Гармонійна взаємодія цінностей створює ідеальні відносини між людиною і світом, а дисгармонія, абсолютизація одного чи кількох аксіологічних відносин, збіднення їхнього змісту спотворюють цілісність відносин “людина -світ” на шкоду обом.

У всіх проявах своєї взаємодії зі світом людина орієнтована на підсумкову цінність — благо. У прагненні до блага вона виражає себе, свою неповторність, і це прагнення до самореалізації, саморозвитку орієнтоване на ключову цінність — свободу. Водночас вона так чи інакше усвідомлює самоцінність світу, а себе — частково цього загального (як би це загальне не розумілося — як Бог, природа, людство, нація, партія тощо). Це ставлення орієнтоване на таку цінність, як співпричетність. Свобода унікальної індивідуальності і співпричетність до цілого — найфундаментальніші цінності людського буття, вони проймають собою всі інші ключові цінності. Реалізуючи лише орієнтацію на співпричетність

до цілого, людина “розчиняється” в ньому, губить власне “я” (крайній прояв — поняття нірвани в індійській філософії). Реалізуючи свою свободу і не зважаючи ні на що, людина перетворює свободу на сваволлю і гине в цьому шаленому протистоянні світові (крайній прояв — ідея Ніцше про надлюдину і волю до влади).

Благо досягається шляхом єдності відносин Суб'єкт-Об'єкт (перетворення, орієнтоване на цінність користі) і Суб'єкт-Суб'єкт (спілкування, що орієнтоване на цінність добра). Як доповнюють одна одну свобода і співпричетність, покажемо на прикладі корисної діяльності. Підвищуючи продуктивність праці, людина потребує все більшої незалежності від навколишнього середовища, стає більш вільною. Проте якщо вона дивиться на світ лише як на джерело ресурсів для задоволення своїх потреб, це призводить до екологічних конфліктів. Корисний ефект сучасного виробництва визначається не лише техніко-економічними, а й екологічними критеріями, а основою такого підходу є “шанобливість до життя” (А. Швейцер), ціннісна орієнтація на співпричетність до світу.

Людина будує відносини С — О і С — С за програмами, які сама виробила. А для цього вона повинна, пізнаючи об'єктивну реальність, орієнтуватися на цінність істини, прагнути до розуміння об'єктивної реальності інших людей і спільнот.

Відмінність між розумінням і пізнанням полягає в тому, що останнє здобуває знання про об'єкт, а перше передбачає співпереживання, розуміння внутрішнього світу, цінностей іншого суб'єкта. Істина, що відображає об'єктивну реальність, одна і єдина. Позиції, що виражають життєве кредо суб'єкта, як відомо, можуть бути різними і далеко не завжди можна однозначно відповісти на запитання: “яке ставлення до світу (в культурі або в окремої людини) “вище”, “краще”, “більш істинне” (без розуміння

цього культура діалогу неможлива)”? Єдність істини і правди дає змогу створювати ідеальні проекти і програми, які не лише ґрунтуються на знанні об'єктивної реальності, а й відповідають цінностям суб'єкта. Це ідеальне створення майбутнього орієнтоване на цінність творчості.

Людина живе на межі скінченого й нескінченного, скороминущого і вічного. Забезпечити цілісність своєї життєдіяльності вона може лише тоді, коли її праця, спілкування, пізнання і творчість поєднані цілісним поглядом на світ, що орієнтований на цінність мудрості. Остання відрізняється від знання саме тим, що має безпосередній зв'язок з нескінченністю через естетичне опанування світу.

Коли окрема людина не усвідомлює себе як особистість, а в суспільстві панує колективна залежність перед реальністю, тоді переважає орієнтація на надприродне.

Орієнтація на святе, як на духовну сутність Всесвіту, передбачає виділення особистості з громади (порівняйте молитву, наприклад про вдале мисливство, і злиття з вищим духом у молитві), певний рівень рефлексії. Вона характерна для тих ситуацій, коли реальне життя є незадовільним, але виникає потреба зосередитися на внутрішньому світі і водночас відчутти велич внутрішнього світу, розуміючи його як Бога, абсолютну ідею тощо.

І нарешті, матеріалістична інтерпретація постає як момент світогляду, який прагне подолати антропоцентризм і поглянути на світ не лише як на майстерню для людини, а як на храм, де все є святим само по собі.

Орієнтація на самого себе і зневіра в усьому супроводжує епохи занепаду, особливо коли якась чергова акція світового масштабу не виправдала сподівань. Не випадково, скажімо, скептицизм та епікурейство заповнили

/"затопили"/ масову свідомість людей після загибелі імперії Олександра Македонського. Так само експансія вульгарного гедонізму /філософія, за якою життєвий сенс і благо зводяться до насолоди/ стає "зажерливою" саме в період крайніх масових розчарувань: в епоху розпаду Римської імперії. А сучасна "масова культура"? Хіба ж бо вона не засвідчує самоочевидний "спад" людського бачення світу, вельми небезпечне спотворення його цінностей? Адже користь розуміють як споживацтво, а добро — як престижність; творчість вироджується в імітацію, моду, а свобода — у сваволю; підсумковою домінантною є престижне споживання /"не гірше за інших" — це мінімум, "усім на заздрість" — максимум/.

Орієнтація на суспільство переважає тоді, коли віра в авторитет святого духу послаблюється, а нестримний гедонізм демонструє усі "принади" розпаду. В античну епоху — це стоїцизм (людина повинна мужньо приймати власну долю, якою б вона не була), у Новий час — це категоричний імператив Канта, вимога ставити обов'язок вище за особисті схильності. Благо вбачається насамперед у дотриманні обов'язкову /морального закону/. Людину при цьому розуміють або абстрактно, як людину взагалі, як представника роду людського /за Кантом/, або це розуміння набуває форми сподівання на "міцну руку", яка "приведе до ладу". Зрозуміло, що у реальному житті зазначені типи ціннісних орієнтацій не часто зустрічаються у чистому вигляді /часом вони набувають найдивовижніших форм і поєднань/.

Однорідність цих напрямів давала підстави для їх синтезу. Відомі три напрями таких спроб: утилітаризм, марксизм, філософія всеєдності. З точки зору утилітаризму (від лат. *utilitas* — користь, зиск), основною цінністю є користь. Проте, якщо кожен прагнучим до користі для себе, не думаючи про інших, сус-

пільство розпадеться. Аби запобігти цьому, егоїзм має бути розумним: для власної користі не варто забувати про інших. Але де розрахунок, там і прорахунок. На користі не збудуєш міцні моральні відносини. Марксизм наголошує на необхідності вирішення суперечностей між людиною і суспільством на основі скасування приватної власності і вбачає найвищу цінність у вільному розвитку людини. У філософії всеєдності В. Соловйова всі типи спрямованостей розглядаються як моменти, що підпорядковані такій вищій цінності, як вільне творче самовиявлення боголюдини, втілення образу Бога у світі через людину. У такому вигляді це ідеалістичне вчення, однак сама ідея єдності людини і світу /не Бог або суспільство “штампують” людину і не людина використовує світ, реалізує себе в ньому/ привела до видатної ідеї ноосфери В. І. Вернадського. А. Швейцер — філософ, музикант, лікар, який більшу частину життя провів у Центральній Африці /у лікарні, яку збудував/, намагався і теоретично, і практично довести сенс власної життєвої орієнтації, що виявлялася в єдності шанобливості перед життям, морального обов'язку і творчого прояву особистих схильностей.

А втім, завдання щодо органічного поєднання ціннісних орієнтацій на самоцінність світу, на зобов'язання перед суспільством і самореалізацію, можна сказати, й досі залишаються невирішеними.

У який спосіб обґрунтовуються різні типи ціннісних орієнтацій? Окреслимо три основних способи: через одкровення /життєвий сенс відкрито Богом або пророком /; через логічний доказ; через демонстрацію їх походження у поєднанні з аналізом наслідків прийняття тих чи інших цінностей.

Перший спосіб зумовив безліч спекуляцій і суперечок /бо коли носії кожної системи цінностей галасують: “З нами Бог!”, то природно виникає запи-

тання: “З ким же він насправді?”/. Інший спосіб породив не менші утопії, бо його прихильники вірили в те, що все можна пояснити й освітою подолати інтереси. А коли того не відбувалося, то вони ображались (від освіти швидко переходили до жорстокого примусу). Третій спосіб передбачає, по-перше, вживання в систему цінностей, розуміння того, як вони виникли. По-друге, він може продемонструвати, до чого приводить дотримання того чи іншого типу ціннісних орієнтацій і тим стимулювати рефлексію і вибір. Наприклад, ти сприйняв певні цінності як аксіоми. Однак проаналізуй, як вони виникли і до чого призвело дотримання їх; а потім виріши, чи дотримуватимешся ти їх до кінця, або здійсниш духовну революцію, відмовившись від попередніх “аксіологічних аксіом”, що завели у глухий кут.

Світове співтовариство дедалі більше усвідомлює, що навіть зменшення загрози війни не виведе людство з того глухого кута, до якого призвело ставлення до природи, навколишнього світу як до речі, товару, яким можна маніпулювати заради власного зиску. Так від якої ж системи цінностей слід відмовитись заради виживання людства і які ціннісні орієнтації є альтернативою цій системі?

Доля світу залежатиме від наслідків зіткнення двох життєвих позицій:

- безвідповідального задоволення власних потреб з позицій сили;
- єдності вільної, творчої самореалізації з відповідальною співпричетністю до становлення світу як цілісної ноосфери.

Протилежність цих двох підходів Е. Фромм виразив короткою формулою: “Мати чи бути?” Зміст цих понять потребує розкриття й уточнення, бо, приймаючи пафос Фромма, не можна загально погодитися з його розумінням позиції “бути”. Позиція “мати” орієн-

тується на таку цінність, як користь для себе (тобто вигода), влада і престижне споживання. Свобода перетворюється на сваволю. Добро “перевтілюється” у розрахунок. Основна стратегія поведінки задається принципом “мета виправдовує засоби”. Занепад загальної культури, спотворення потреб і зростання технічних можливостей переводять таку орієнтацію на рівень кримінальної свідомості. Хижацькі цілі — а той, хто їх переслідує, не гребує ніякими засобами — неминуче призводять до лиха, до розколу й розпаду.

Які ж об’єктивні умови протистоять руйнівним тенденціям хижацтва і споживацтва в сучасному суспільстві?

По-перше, це об’єктивна логіка самого виробництва. Незважаючи на своє прагнення до максимального зиску, вона, спираючись на приватний інтерес, змушена орієнтуватися на високу продуктивність праці і якість продукції (овочі без нітратів можна продати дорожче).

По-друге, позитивна трудова тенденція і відповідальність за долю людства і природи стимулюється демократичними традиціями, які дають змогу громадській думці відігравати істотну роль.

По-третє, це культурно-історичні традиції (наприклад, особливості японського способу життя). Отже, у сучасному суспільстві немає єдиної “чорної” тенденції. Відбувається боротьба між класичною приватновласницькою орієнтацією (силою домагатися першості і задовольняти потреби), мафією і “масовою культурою”, з одного боку, і орієнтацією на загальнолюдські цінності, на виживання людства і планети в цілому — з іншого.

У суспільствах так званого деформованого соціалізму хижацько-споживацька тенденція набрала огидливих форм, оскільки між господарями суспільного виробництва /адміністративно-команд-

ною системою/ і його результатами порушено зворотний зв’язок, немає зацікавленості у наслідках діяльності та відповідальності за них. Звідси і розпад моралі.

Що може запобігти цим негативним явищам? Передусім трудящі мають стати реальними господарями виробництва /відтворення зворотного зв’язку між інтересами і наслідками, або, творення зворотного зв’язку між інтересами і наслідками, або, на відміну від “дикого капіталізму”, з переважною орієнтацією на колективний, а не на приватний інтерес/, відродження демократичних, національних і культурних традицій — коріння історичної свідомості.

Отже, в усьому світі з тією чи іншою мірою гостроти відбувається боротьба двох тенденцій. Розглянемо гуманістичну, або гуманістично-космічну тенденцію. Лейтмотив її — цілісність, гармонія, що розвиваються як у самому світі (людини, суспільства, природи), так і в системі ключових цінностей. Насамперед — це єдність свободи /найвищий прояв гуманізму і творча самореалізація індивідуальності/ і співпричетності /шанобливість перед життям, відповідальна причетність до життя природи, космосу — звідси екологічність і космізм/. В основі відповідної програми має лежати не реалізація принципу “знання-сила”, що дає змогу маніпулювати усім сутнім як об’єктом, а мудрість, орієнтована на єдність користі /для людини і світу/ і добра (що об’єднує людей у загальне людство, а людство — з природою), на творчість, що спирається на єдність істинного знання про світ і діалог різних життєвих кредо (крім тих, що одразу заперечують орієнтацію на діалог), і нарешті, на красу (вона служить поліфонії індивідуальностей у єдиній ноосфері, а не рекламній самодемонстрації) і визнання святості усього сутнього, орієнтованого на благо, а не на владу. Такий світогляд

проголошує волю до гармонії, добра і любові, а не волю влади.

Орієнтація на гуманістично-екологічний тип цінностей має здійснюватися одночасно з вирішенням економічних та політичних проблем сучасності, бути у центрі їх, визначати спрямованість їх. Становлення ноосфери потребує органічної зміни усього духовного простору нашого суспільства. Це не разовий захід, його неможливо здійснити на замовлення. Усі наші вчинки мають створювати такий простір, і лише тоді кількість перейде у якість.

Національно-духовне відродження українського народу у контексті православно-релігійного світогляду.

Релігійний світогляд українського народу не міг не зазнати впливів, що зумовлювались геополітичною “межовістю” України. Україна підтримувала духовні зв'язки як зі сходом, так і з заходом, а після завоювання Візантії турками і до кінця XVIII ст. на її землях переважали західні впливи. Звідси перетворення України на арену змагань між православ'ям і католицизмом і проникнення на її землі протестантизму, що не могло не позначитись на світогляді нашого народу і місці релігії в його духовному житті. Щоправда, міжконфесійна боротьба не знищила того архаїчного світогляду, який ще від передхристиянської доби зберігся до нашого часу, особливо серед етнографічних груп українського населення Карпат.

За часів тоталітарного режиму, коли атеїзм був частиною державної ідеології, світогляд українського народу зазнав значних деформацій. Намагаючись викорінити релігійність українського народу, компартійна влада вдавалась до двох основних методів — терору і пропаганди. За допомогою терору серед населення насаджувалось почуття страху, а молоде покоління виховувалось у дусі безбожництва.

На релігійності українського народу не могла не позначитися політика, спрямована на ліквідацію селянства як основної соціальної верстви нації й перетворення селян у найманих сільськогосподарських робітників, знелюднення українського села в часи тоталітаризму. Церкви перетворювались на атеїстичні осередки, кінотеатри, клуби, зерносховища, склади, майстерні тощо.

Прихильники атеїстичної політики силкувались трактувати її як таку, що начебто відповідала антиклерикальним ставленням самого селянства до офіційного духовенства. Інші намагалися видати релігійні вірування за стародавні напівпоганські забобони, які не мають нічого спільного з християнською вірою. Та дійсність була далеко не такою, як її трактувала офіційна пропаганда. Селяни чинили опір закриттю церков і ставали на захист своїх храмів, свого способу життя та своєї віри. Адже впродовж століть життя селян було невіддільне від церкви.

Про релігійність нашого народу писали чужоземці. Швейцарський мандрівник Ганс Цбінден, який відвідав улітку 1932 р. Гуцульщину, писав, що тут нема тієї власновільної, індивідуальної розгнужданості, яка панує в Західній Європі, хоч є більше оригінальності, більше сильних особистостей, які ґрунтуються на живій основі релігійного життя.

На противагу християнській релігії, любові до ближнього тоталітарний режим накидував псевдорелігію комуністичного колективізму. Людям нав'язувалась віра в побудову на землі суспільства соціальної справедливості, тобто комунізму, що начебто допоможе здійснити найдивовижніші мрії про ідеальний лад.

Ця псевдорелігія ґрунтувалась на ненависті, що приховувалась під поняттям класової боротьби. Завданнями класової боротьби виправдовувалось не

тільки братовбивство (згадаймо роман Юрія Яновського “Вершники”), а й батьковбивство.

Подібно до будь-якої релігії, псевдорелігія комуністичного колективізму не могла не мати своїх “священних писань”, своєї “трійці” (Маркс — Енгельс — Ленін) та “пророків”, що називались “вірними ленінцями”. Більшовицька релігія мала певні переваги перед іншими релігіями, бо її “пророки” майже щодня з’являлись перед народом на екранах телевізорів. Правда, інколи за рішенням партійних з’їздів чи пленумів вони визнавались “єретиками” і піддавались своєрідній компартійній анафемі. Через деякий час їх могли виправдати й визнати мучениками за “чистоту” більшовицької теорії, що фактично була псевдорелігією.

Псевдорелігія комуністичного колективізму мала свою “священну” гробницю (мавзолей), свої ритуали (обрання почесної президії урочистих зборів, покладання вінків до пам’ятників тощо), свою інквізицію, систему покарання “єретиків” і покаяння “грішників”. Ця віра панувала впродовж десятиліть, і вона не могла зникнути без сліду після падіння тоталітарного більшовицького режиму. Разом з тим процес національного та духовного відродження в Україні значно ускладнювався тим, що українцям-християнам були нав’язані міжконфесійні суперечності. Вороги молодій державі насамперед протиставили греко-католиків православним християнам, спекулюючи на деяких епізодах історії української церкви.

Наші предки прийняли християнство з Візантії ще до поділу християнської церкви на православну і католицьку. Після втрати Україною незалежності серед вищих соціальних верств посилювалась тенденція переходу на латинський обряд у зв’язку з нерівноправним становищем православних християн і католиків у Речі Посполитій. Аби врятувати

від занепаду рідну церкву, частина українського духовенства вирішила піти на унію з католицькою церквою при збереженні традиційної обрядовості. Брестська унія (1596 р.) запобігла латинізації українського народу і сприяла збереженню його самобутності, що підтвердив майже півтисячолітній період.

У той же час Московська держава доклала зусиль для того, щоб підкорити собі український народ. Цар відмовився від зобов’язань поважати самостійність України як держави за Переяславською угодою 1654 р. У 1686 р. Українська православна церква була підпорядкована московському патріархові, що посилювало духовне гноблення нашого народу, бо московська церква проводила політику русифікації України.

Після більшовицького перевороту і загарбання України радянською Росією була ліквідована Українська автокефальна православна церква, а відтак і Українська греко-католицька церква на західноукраїнських землях. Московський патріарх, який вдруге підпорядкував собі українську церкву, здійснював політику, що була вигідна атеїстичній державній владі.

Не лише католики були протиставлені православним, але й власне православні України розмежовувались на три конфесії. Така роз’єднаність негативно позначилася на національно-духовному відродженні українського народу.

Україна живе у світовій спільноті, і не може бути відірваною від контексту світової цивілізації, бо на неї здійснює вплив усе, що відбувається у світі з позитивного та негативного боку. Тому і проблем у нашій державі безліч. Визначимо деякі з них.

Зменшується кількість населення України. За найоптимістичнішими прогнозами демографів, у 2006 році українців буде не більше 42 млн. Зберігається тенденція зменшення питомої ваги молоді

серед іншого вікового складу населення країни [19].

Серйозні проблеми існують у сфері освіти і здоров'я. Рівень освіченості зростає, а рівень вихованості знижується; перевантаженість навчальних програм освітнім матеріалом без урахування стану здоров'я підростаючого покоління та умов життя в суспільстві впливають на психічний та фізичний стан здоров'я дітей, молоді. За статистикою, до першого класу йдуть 20% дітей з різними відхиленнями у здоров'ї. А при отриманні атестатів відсоток таких дітей складає вже цифру 80. Останніми роками серед підлітків фіксуються “недитячі” хвороби (гіпертонія, інфаркти, захворювання кісток, хребта). За поширеністю наркоманії Україна серед держав СНД посідає 2 місце [3].

Сумними є показники, які часто називають “сексуальною революцією”: значно помолодшав вік початку сексуального життя серед неповнолітніх [2].

Можна назвати ще безліч проблем: зростає злочинність серед неповнолітніх, молоді, дівчат, жінок; підвищується жорстокість та агресивність дітей, молоді; простежується фемінізація хлопців та маскулінізація дівчат; поширюється насильство у сім'ї. Вихователі, батьки, педагоги іноді стають фактором, що підштовхує дитину, підлітка, молоду людину до девіантної або навіть деліквентної поведінки тощо [4].

“У цих страшних умовах єдиним шляхом порятунку є повернення людства до духовних цінностей, до відродження Віри, до служіння Богу, а не люциферової боротьби з Ним. Величезна роль у цьому складному процесі належить, безперечно, православним ідеалам, заснованим на Христовому Новозавітному вченні і збереженим Православною Церквою упродовж двох тисячоліть. Христові Заповіді Блаженства можуть і повинні бути використані:

- у мирному співіснуванні світових релігій, різних народів і держав, які здатні разом протистояти агресії богоборчих сил;

- у високоморальному вихованні сьогоденних та наступних поколінь, поширенні впливу Православної Церкви на всі сфери суспільного життя, особливо в галузі освіти, науки та культури;

- у поглибленні солідарності слов'янських та православних народів у справі відродження християнських цінностей, спрямуванні їх на шлях високого служіння ідеалам Православної Віри” [7].

Релігійність як риса української ментальності

Основою кризи всіх сфер життя нашого суспільства є людина з її індивідуальним рівнем розвитку свідомості та стосунками з іншою людиною, групою, мета яких нерідко полягає в боротьбі за владу, що дає можливість збільшити матеріальні прибутки, або, навпаки, матеріальний добробут дає людині владу над іншими людьми. Свідомим або підсвідомим мотивом таких взаємовідносин є намагання самоствердитися, а іноді просто проблема самовиживання. Це спричинило прагматизм і меркантилізацію усіх сфер буття. Ще ніколи в історії людства не було такої відчутної переваги матеріального над духовним. Протягом одного — двох поколінь існування на землі набуло нових обрисів — змінюється не тільки спосіб життя, коли на допомогу людині приходять науково-технічні здобутки, але й самі люди.

“Ми бачимо феноменальне й швидке зростання матеріальних знань і матеріальних цінностей, можливостей опанування ... матеріального світу людиною. Але поряд із цим губляться духовні цінності, має розвиток та посилення зневаги до світу духовного, відхід від нього. Матеріальне збагачення при

зубожінні духу. Зростання знань при втраті мудрості” [5].

Учені вбачають вихід зі становища у поєднанні інтуїтивного й наукового знання, в необхідності зрівняння у правах на критерій “істинності” не тільки того, що одержано в результаті експерименту й логічних побудов, але й того, що є результатом інтуїції, осяяння або духовного піднесення [16, 32].

У колі окреслених соціальних і загальнолюдських пріоритетів (цінностей) релігія посідає значне місце в житті людини і всього українського народу, як і на будь-яких етапах його розвитку, оскільки є і завжди була неодмінним складником національної свідомості.

Релігійність — риса психології особистості та соціальної спільноти — безпосередньо пов'язана з їх характером. Згадаймо, що характер складається з двох головних блоків: систем відношень до світу й до себе, в яких нерозривно переплітаються моральні оцінки з позиції “добро-зло”, естетичні з точки зору “прекрасне-огидне”, емоційні “подобається-не подобається”, та волі, яка спонукає на подолання внутрішніх і зовнішніх перешкод на шляху до поставленої мети. Оскільки будь-яка віра є безумовним і рішучим прийняттям на рівні глибинних емоційних, моральних та естетичних відношень і керівництва до дії якихось ідей, цінностей, то очевидно, що вона розміщується в обох блоках характеру й істотно на них впливає.

Християнська релігія є в самій своїй основі духовною. Людина біо-соціо-духовна істота. Хоча біологічні інстинкти та соціальні вимоги перебувають у ній у постійному протиборстві; вони разом сковують дух людини, її власне Я, совість, процес внутрішнього визначення добра і зла. Гадаю, що саме в усій цій триєдиній скутості коріння одвічного трагізму людського існування. Духовне в людині — це те, що дає їй змогу проти-

стояти й біологічному, й соціальному. Християнська любов — найвищий злет духовності, оскільки в ній людина цілком підноситься над трагізмом власного існування, радісно підпорядковуючи дух сили найвищій цінності — життю в усіх його проявах.

Справжній християнин досягає в любові щастя, душевної гармонії. Для нього віра — любов, джерело блаженства єднання з Вищим світом, в якому панують абсолютні Істина, Добро, Краса. Це блаженство підносить дух над усім об'єктивним, але сама вона сприймає свій суб'єктивний стан як об'єктивне вторгнення Вищого Духу в своє Я. Це дає наснагу в жажливих лабетах інстинктів та соціального тиску обирати совістю добро. Істинні християни не шукають виправдання своїх гріхів, що завжди є поступками інстинктам та тиску ззовні, хибною сентенцією: “На все воля Божа”. Воля саме в людині. Бог, згідно з християнським ученням, дав їй свободу вибору добра чи зла. Цим християнство піднесло людину до Царства Духу, яке людина спроможна обрати й вистраждати в собі. Свобода морального вибору совістю — найістотніша сутність людини. Знаходячи в собі совість, людина підноситься до щастя бути в істинній собі.

Порив до духовної віри наростає в Україні. Людина безпорадно зупинилася перед “досягненнями” свого зухвалого розуму, що покладався тільки на власну могутність і здатність створити за допомоги ідеології та науки всезагальне блаженство. Люди з новою силою відчули трагізм своєї несвободи перед ними ж створеними згубними силами, які калічать людські душі й тіла, природу, що стимулює світовідчуття безпорадності й абсурдності людського існування. Дедалі більше здатних мислити й переживати людей доходять висновку, що основа порятунку України в тому, на чому міцно стоїть культура Заходу: в

одухотворенні людської душі загально-людськими цінностями, стрижнем яких є любов в її християнському тлумаченні.

Українська історія сповнена трагедій, головною причиною яких є межове геополітичне становище української землі “на грані двох світів”. Таке становище породжує граничні ситуації, життя перебуває перед постійною загрозою, є проблематичним. Тому люди шукають підтримки й надії у Бога.

Християнство було насильно насаджено народним масам Київської Русі князями та їх дружинами. Народ спочатку не приймав його. Вирішальною трагічною подією, яка зумовила масове звернення наших предків до християнства, була монголо-татарська навала. Неспроможні протистояти всім страшним лихам, що їх принесли завойовники, люди знаходили душевну підтримку, розраду, втіху й надію в християнських ідеях про те, що страждання є благом для людини, бо сприяють очищенню і врятуванню душі для вічного блаженства в потойбічному житті. Тобто християнство під час монголо-татарської навали стало для жителів Київської Русі єдиним засобом духовної підтримки, психотерапії, компенсуючи душевною втіхою земні страждання. Подальші історичні катастрофи, що призвели до остаточної втрати самостійності й позбавили нашу націю можливості нормального розвитку з одного боку, з іншого ще більше зміцнили цей психологічний потяг до християнства.

Духовна, виховна, ідеологічна діяльність церкви не була марною, хоча результати її виявилися нескоро. Засів церкви падав у ґрунт сприятливий, найбільш надійний, хоча й такий, що дає не стрімкі сходи, а повільне, проте суцільне проростання. Цей соціальний ґрунт — селянство, яке складало головну масу українського народу. Для психіки селя-

нина, пов'язаного з природою та землею, властива релігійність. Це спричиняються багатьма чинниками, серед яких головним є залежність успіху селянської праці від природних умов, коли можна сподіватися тільки на ласку Божу й просити підтримки тільки у Бога. Селяни — найбільш гноблена і знедолена верства населення, і шукати захисту від несправедливості, неправди їм здебільшого доводиться також тільки у Бога. Українське селянство зазнавало соціального гноблення, помноженого на національне. Нарешті, природа, серед якої живе селянин, своєю доцільністю, красою, таємничими порухами, грою незримих, незрозумілих для людини, часом грізних, жахаючих сил тощо переконливо говорить про Творця, тим більш переконливо, що мало не єдиним джерелом інформації про навколишній світ для селянина була церква.

Неспроможність українського селянства, всього суспільства самим дати собі раду, брак сили, активності, волі, щоб здобути свободу й створити свою національну державу призвела до того, що в українській національній психіці розвинулося підсвідоме й свідоме сподівання, що звільнення та справедливість прийдуть ззовні. Якась стороння сила нарешті утвердить “правду” й воздасть усім гнобителям. Не випадкові, у зв'язку з цим, така щира довіра, беззастережний потяг до Москви в часи підписання Переяславської угоди. Якщо висловитися образно, то можна сказати, що в українському народі сформувалися самопочуття, самосвідомість знедоволеної вдовиці, що чекає на сватання порядного ґазди, який, нарешті, захистить, нагодує й зігріє. Символ України — червона калина, прекрасна, але безталанна жінка...

Об'єктивним свідченням про глибину й силу емоційності як риси української національної психіки є наші пісні, що викликають зачарований подив у есте-

тично чутливих людей всього світу. На сьогодні відомо близько двадцяти тисяч українських пісень з мелодіями. А текстів сотні тисяч. У піснях наш народ вилив тугу за волею, за правдою, свій порив до справедливості, добра, любові, показав свою життєрадісну, веселу, доброзичливу вдачу.

Висока емоційність, поєднана з очікуванням “правди” в стані власної безпорадності, неспроможності активно діяти, виборюючи її, стимулює фантазію, посилену діяльність уяви. Згідно з відомою психологічною закономірністю, емоційна енергія загальмованих зовнішніх дій мусить розрядитися у внутрішніх афектах фантазії. Це зумовило становлення такої риси української національної психології, як інтровертизм. Інтровертивними називають народи, схильні до поглиблених духовно-моральних, екзистенційних пошуків, екстравертивними — творців, зосереджених переважно на вдосконаленні матеріально-технічного виробництва, установ. Наприклад, типовим інтровертивним народом є індуси, екстравертивним — американці.

У свою чергу, інтровертизм органічно пов'язується з індивідуалізмом. Екстравертизм як національна експансія неможливий без “колективізму”, себто підпорядкуванні одиниці загалу, беззастережного послуху, відданості колективній думці тощо. В. Янів пише: “Цілком зрозуміло, що спрямування уваги на власну особу з рівнозначним сильним чуттєвим забарвленням мусить вести до індивідуалізму, отже, до риси світогляду, яка поруч з українською емоційністю викликає найменше сумнівів та знайшла найвиразніше висвітлення в українській науці і публіцистиці. Це й є, між іншим, фактор, що нас найбільше пов'язує з Європою і віддаляє від сходу, в тому числі і від Росії” [20].

Очевидно, що всі три риси української ментальності: емоційність, інтровер-

тизм та індивідуалізм в їх взаємопоєднанні й поєднанні з національною ідеєю, стрижень якої становить очікування “правди”, та з об'єктивними чинниками, які інтенсивно стимулюють релігійну віру, є вельми сприятливими саме для духовної релігійності [11].

Православ'я і молодь в контексті формування інтегративної ідеології

У сьогоднішньому українському суспільстві немає чіткої визначеної сформованості духовних, соціальних, політичних, суспільних, індивідуальних та інших цінностей. Це призводить до поглиблення соціального і духовного роз'єднання суспільства, до системної кризи. Як наслідок, — падіння традиційних духовних орієнтирів радикально, аж до протилежного знаку, що змінило змістову інтерпретацію понять “справедливість”, “демократія”, “добро” та категорій, без яких особа не може будувати програму життєдіяльності, усвідомлюючи мету суспільного і державного розвитку. Вихід з подібного стану можливий за наявності в суспільстві інтегративної ідеології, про необхідність якої ведуть дискусії вчені і в Україні, і в Росії. Ідеологія, за визначенням німецького дослідника Н. Лумана, є духовним інтегратором різних спільностей і угруповань, є програмою управління суспільства шляхом ідей. В умовах плюралізму суспільство, забезпечуючи власне виживання, використовує ідеологію для об'єднання в цілісність атомізованої соціальності: кожен сповідує свою віру, поклоняється своєму богові, є прихильником певних цінностей, надає перевагу відповідним цілям та ідеалам, але жити й діяти всім треба спільно хоча б для людського життя та навколишнього середовища. Збереження основ солідарності громадян, що по-різному розуміють шлях до істини, сутність добра і зла, принципи співжиття, ідеали людського розвитку потребують вива-

женості і духовного консенсусу. Для цих цілей використовується сила громадської думки, менталітету, відповідних ціннісних орієнтацій. Останні напрацьовуються шляхом публіцистики, публічних обговорень проблем духовності, мирної просвітницької роботи, гуманізації освіти, досягнення високого рівня філософської культури. Все це потребує державних гарантій і не може існувати без відповідної державної політики та державних асигнувань. Лише в цьому розумінні ідеологія може бути державною. Хоча частина науковців вважає, що інтегративна ідеологія можлива за умов базування не на змістовних, а на формальних і структурних моментах, тобто процедурах, правилах, абстрактних установах, на основі яких взаємодіють інші ідеології, для України на роль інтегративної ідеології пропонується національно-державницька ідеологія. Духовним, ідейно-гуманістичним ядром її має бути національна ідея, яка побудована на природних високих національних та загальнолюдських (християнських) цінностях, а не на абстрактних утопіях. Оскільки немає християнства як такого, а реально існують лише його конкретні історичні різновиди, то ми ведемо мову про Православ'я,

Національна ідея — це не етнічна ідея, вона не означає зміщення акцентів на національну винятковість. Одна з основних цінностей, закріплених у національній ідеї — це гармонія людини з Богом. Релігійність українців — одна із складових українського національного світогляду. Дослідження, які проводились в середині 90-х років XX ст. Українським науково-дослідним інститутом проблем молоді, доводять, що релігійність серед української молоді доволі висока, і сьогодні релігія, а особливо православ'я, виступає як один із засобів політичної, культурної та етнічної мобілізації молоді набагато

більшою мірою в нашому суспільстві, ніж у стабільних суспільствах.

Формування високої моральності є основним завданням з тих, що спрямовані на формування інтегральної ідеології. В цій роботі необхідне партнерство і співпраця православних і світських інституцій. Сфера співпраці — виховання підростаючого покоління, особливо в нинішні часи зміни моральних орієнтирів, духовних збочень, росту аморальних проявів та злочинності в молодіжному середовищі. Напрямки такої співпраці релігійних православних інституцій можливі з:

- школами;
- національно-культурними товариствами;
- благодійними світськими організаціями;
- молодіжними організаціями, тощо.

Співпраця може відбуватись у вигляді спільних благодійних та природоохоронних акцій, роботи культурологічного та обрядотворчого характеру тощо.

Важливою є підготовка з боку православних інституцій співробітництва віруючої та невіруючої молоді в галузі суспільно значущої діяльності, включення релігійних організацій в найрізноманітніші форми спілкування молодіжних формувань, організація конференцій, симпозіумів з молодіжних проблем. Враховуючи місце церкви в сучасній соціальній структурі суспільства, необхідна розробка “релігійної” компоненти молодіжної державної політики в плані ініціювання законодавчих змін, що призвели б до фінансових полегшень в діяльності релігійних організацій, сприяння розгортанню світської системи набуття всебічних знань молодими священиками тощо.

Моральність і духовність очима студентської молоді

На відміну від фінансово-економічної політики нашої держави, напрями роз-

витку людської особистості залишаються слабо окресленими. Досі немає розробленої моделі національної ідеї. І тут слід згадати протопресвітера Василя Зеньковського, який казав: “Національне виховання, поглиблюючи і одухотворяючи зв'язок особистості з рідним народом, повинно бути пов'язане з ідеєю наднаціональної єдності перед Богом...”, чим підкреслив нерозривний зв'язок цих двох данностей.

Цінності соціалістичної системи відійшли в минуле, а заміни їх новими ми на даний час майже не спостерігаємо. Молодь позбавлена ідеалів, а значить і зразків, прикладів для наслідування. У наш час звертання до норм християнської моралі не завжди сприймається доброзичливо. Можливо, через те, що пояснюють її як таку, що накладає певні обмеження та обов'язки, нав'язані ззовні, що перешкоджають самовираженню особи та її прагненню до свободи.

Молодіжна субкультура в цілому відзначається “інтенсивними пошуками смислу і мотиву життя, важливим для неї виявляється образ і взірць ідеального героя, який в рамках даної субкультури персоніфікує, зокрема, ступінь конфронтаційності оточуючому суспільству та його культурі” [14].

Одним із найважливіших джерел формування духовного потенціалу студентської молоді на цьому рівні виступає ВНЗ. Тут відбувається процес залучення молоді до загальнолюдських моральних та естетичних цінностей, таких як добро, краса, істина, любов, гармонія, духовність. Гуманістичний напрямок у розв'язанні глобальних проблем вищої освіти передбачає передусім виховання гуманістичного типу особистості студента, орієнтованого на творче перетворення соціальної дійсності і саморозвиток. Найважливішим критерієм гуманізації вищої освіти стають не стільки набуті знання, уміння та навички, скільки усвідомлення і прийняття кож-

ним студентом гуманістичних ідеалів, прагнення до постійного самовдосконалення. Навчальний процес у ВНЗ може бути джерелом духовного потенціалу студентів тільки за умови скоординованості навчальних дисциплін на основі цілісного бачення змісту освіти, який адекватно відображає картину світу.

Слід мати на увазі й те, що, з одного боку, процес розвитку особистості студента — це соціальний процес, який тягне за собою зближення моделей поведінки студентів з вимогами суспільства, а з другого — індивідуальний процес нагромадження власного життєвого і культурного досвіду, особливого входження в культуру та участі в ній. Останній пов'язаний з феноменом менталізації одухотворення, самоактуалізації, який виявляється у породженні та функціонуванні ціннісно-сміслової свідомості особистості і зумовлює особливості її самовизначення (О. В. Киричук. В. С. Карпенко). Вирішальна роль у цьому процесі належить самосвідомості особистості студента, розвиненість якої “доростає” до рівня світоглядного осмислення світу, включає в себе світогляд [8, 9].

Мораль завжди перебуває на перехресті світових проблем. Саме через це її називають етикою, соціальною справедливістю. Але на сучасному етапі відчутне загальне знецінення моралі у нашому суспільстві.

Богослов Ж. Єллюль вважає, що етика виконує свою автентичну функцію, коли навчає людину цієї найпростішої правди, що Божа воля об'явлена для того, щоб бути виконаною. Етика повинна допомагати жити людині повноцінним людським життям — у цьому її важливість. Зараз говорять частіше про крах моралі, беручи до уваги те, що загальноприйняті принципи моралі виявилися неспроможними відповісти на деякі питання, що хвилюють людину XXI століття.

Поволі еталоном духовного розвитку молоді стає західна модель нової моралі. Саме всездозволеність і практицизм стають сьогодні новою мораллю. Сучасним викладачам важко виховувати молодь, бо вона не чула про пошану до Бога, до старших, про молитву і християнські чесноти. Коли молодь була вихована в релігійному дусі, то в її житті було більше гаразду. А зараз можна почути, що мораль — це зайве, мораль — це поняття відносне, Біблія застаріла.

Поведінка молоді стає дуже вільною, а ми ламаємо голову, чому це так сталося. У Біблії сказано: “Вони сіяли вітер — пожнуть бурю”. Видатний психолог Карл Юнг попереджає, що первісні інстинкти до цих пір заховані в нас, котрих він називає чудовиськами. Вони приховані у куточках нашої душі, прийнявши вигляд нашої гріховності. Тільки християнство здатне їх стримати.

Духовний вакуум присутній у системі освіти і виховання. Часто відсутні основи християнського світогляду і православної етики. Внаслідок цього неможливе формування підвалин об'єднуючої національної ідеї, у змісті освіти спостерігається світоглядний хаос, орієнтація на бездушний інтелектуалізм. Все це негативно позначається на духовному і фізичному здоров'ї особистості, у студента розвивається уявлення про сенс життя, впевненість у власному майбутньому і майбутньому своєї країни.

Труднощі студента ВНЗ найчастіше виникають не через брак знань та вмінь, а у сфері моральних відносин у колективі. Причини найчастіше полягають у тому, що іноді у молодих членів колективу не сформовані ціннісні орієнтації на моральне єднання в досягненні суспільно значущої мети та особисту відповідальність за результати спільної діяльності.

Для того щоб випускник ВНЗ мав можливість найкращим чином прояви-

ти особисті моральні якості в майбутньому колективі, йому необхідно набути досвіду колективної діяльності, побудованої на моральних принципах під час навчання. Необхідність розвитку студентських колективів на базі християнських принципів спричинена, на наш погляд, наявністю деяких негативних явищ сьогодення.

Відродження національної свідомості, як і творення державної ідеології, починається з духовного відродження нації.

Що таке духовність? У загальному плані — це стан внутрішнього психологічного життя людини, одна з найважливіших характеристик особистості, основу яких становлять домінуючі цінності і світосприйняття людини. Духовність відбиває сформованість моральної свідомості з переважанням твердих оціночних суджень, ідеалів, національних і загальнолюдських цінностей, їхньої єдності.

Духовному світові особистості, що формується, надавав великого значення і В. О. Сухомлинський. Він розглядав формування духовного світу людини в тісному зв'язку як із його розумовим і фізичним, так і моральним та естетичним розвитком. Видатний педагог писав: “Сфера духовного життя людини — розвиток, формування і задоволення його моральності, інтелектуальності і естетичних запитів і інтересів у процесі активної діяльності. Джерелом духовного світу людини є матеріальний світ, об'єктивна дійсність і особливо такі важливі її сфери: громадське життя людини, її соціальний і моральний досвід” [15].

Що таке духовність у розумінні сучасної молоді? Наскільки духовна вона нині? Що лежить в основі духовного світу теперішніх студентів? Відповіді на ці запитання ми намагалися одержати за допомогою опитування, спостереження і бесіди. Об'єктом дослідження

стали студенти-першокурсники. Кількість респондентів — 150 осіб у віці 17–20 років. Їм була запропонована анкета відкрито-закритого типу, яка складалася з трьох розділів, що стосуються трьох видів цінностей: національних(ідеологічних), духовних і загальнолюдських.

Наводимо запитання анкети, що були запропоновані студентам:

Яким із духовних цінностей ви віддаєте перевагу?(Позначте цифрами 1–10 у порядку переваги):

- Віра в Бога;
- Знання історії свого народу;
- Пам'ять про своїх предків;
- Повага до державної мови;
- Святість материнства, дитинства, старості;
- Життя за законами добра і краси;
- Творче ставлення до себе і до світу;
- Відповідальність за себе, за інших і світ навколо;
- Гуманність до слабких, беззахисних;
- Дбайливе ставлення до природи;

Кого можна назвати духовно багатою людиною? (Позначте цифрами 1–7 у порядку переваги):

- Того, хто живе по совісті;
- Хто живе в гармонії із собою і світом;
- У кого різнобічні духовні потреби;
- Хто гуманний до людей і всього існуючого на планеті;
- Хто відповідальний за себе і за світ навколо;
- Хто любить дітей, шанує літніх, піклується про жінку-матір;
- Хто вміє дотримуватися законів Природи і Космосу.

Чи вірите ви в духовні сили українського народу? Так, ні. Чому (поясніть довільно)?

Вивчення анкет студентів показало таку шкалу цінностей (%):

1. Віра в Бога — 24,3.

2. Святість материнства, дитинства, старості — 19,1.

3. Пам'ять про своїх предків — 16.

4. Знання історії свого народу — 10,4.

5. Життя за законами добра і краси — 8,5.

6. Повага до державної і рідної мови — 7,4.

7. Відповідальність за себе, за інших і навколишніх — 5,2.

8. Дбайливе ставлення до природи — 3,8.

9. Творче ставлення до себе і світу — 3,1.

10. Гуманність до слабких, беззахисних — 2,2.

Останнє місце в шкалі духовних цінностей такої якості, як гуманність до слабких, беззахисних пояснюється особливостями соціальної ситуації.

Жорстокість, культ сили, що пропагуються теле-, кіно- і відеопродукцією, а також у молодіжній субкультурі, які старші підлітки спостерігають і випробовують на собі щодня, не лишають у їхніх душах місця доброти, жалості до слабких, беззахисних, що свідчить про ущербність моральної свідомості студентів.

Молодь, як правило, щира і категорична у своїх судженнях, нетерпляча до брехні і лицемірства. Вона щодня стає свідком і учасником театру абсурду, де одні закликають шанувати історію і культуру свого народу, збільшувати національні цінності, а насправді борються тільки за власне збагачення. Це не може не деформувати певною мірою свідомість і самосвідомість особистості. Необхідно відзначити ще одну психологічну закономірність: цінності, нав'язані ззовні, не стають внутрішнім надбанням особистості. Можна припустити, що “знання історії свого народу” посіло не перше місце в 10-бальній шкалі цінностей студентів тому, що це стало негативною реакцією молоді на недооцінку всього радянського періоду в історії України. У сім'ї і школі їм прищеплюють одні цінності, у вищих навчальних закладах — інші. Реакцією може бути зневажання тих і тих.

Шкала цінностей у визначенні духовно багатой людини може бути подана в такий спосіб. Духовно багатою людиною можна назвати того (%), хто:

- живе в гармонії із собою і світом—2,8.
- має різнобічні духовні потреби й інтереси—20,2.
- любить дітей, шанує старих, піклується про жінку-матір — 17,3.
- живе по совісті — 14,6.
- гуманний до людей і всього, що є на планеті, — 10,1.
- відповідальний за себе і за навколишній світ — 6,3.
- вміє дотримуватися законів Природи і Космосу — 3,5.

Отже, студенти духовно багатою людиною назвали того, хто живе в гармонії із собою і світом. Філософське запитання: “Який цей внутрішній світ і наскільки досконалий світ навколишній, що є мірилом духовної гармонії?” потребує спеціального дослідження.

Останнє місце зайняло судження про те, що духовно багатою людиною можна назвати того, хто вміє дотримуватись законів Природи і Космосу. Такий вибір ми пояснюємо недостатньою сформованістю екологічної свідомості сучасної студентської молоді і формалізмом у її формуванні на заняттях соціально-гуманітарного циклу у вищій школі.

Останнім з цієї серії завдань було запитання: “Чи вірите ви в духовні сили українського народу? Так, ні, чому?”. Позитивні відповіді становлять 43,4%. Студенти аргументували свої відповіді посиланнями на історичний досвід українського народу, традиції, ментальність: “Так, вірю. Жодний народ не стерпів би стільки, скільки витерпіла Україна”; “На мій погляд, ментальності нашого народу властиве довготерпіння, але, коли захоче, то зможе усього досягти, адже саме українці мають духовні сили, щоб покращити своє життя”;

30,4% студентів відповіли, що не

вірять в духовні сили народу: “Не вірю, тому що нині світом правлять гроші”, “Немає, занадто багато людей живе тільки для себе”.

Як показало наше дослідження, молодь при всій своїй критичності в оцінках сучасного соціально-політичного, економічного і культурного життя України все ж таки не втрачає надії на духовне відродження української нації.

Висновки

1. Побудова правової, соціально орієнтованої держави неможлива без усвідомлення людиною основних складових свого індивідуального й суспільного буття. Це означає, що без цілеспрямованого впорядкування тілесних, душевних і духовних інтенцій, властивих людині як органічній цілості, не можна сподіватись на гармонізацію суспільних відносин.

2. Особливу актуальність означена проблема набуває в Україні, оскільки впродовж багатьох десятиліть свідомість людини визначалась і формувалась засобами проектування на неї певних загальних схем, які не відповідали її об'єктивній природі і тому не знаходили в ній адекватного сприйняття. В той же час становлення людини в якості розумної істоти можна знайти лише на шляху самопізнання, який, врешті-решт, приводить до гармонійного облаштування суспільства, адже дух загального не тяжіє в ньому над духом індивідуальності. Подолання суспільної кризи, таким чином, можливе засобами гармонізації душевного складу самою особистістю, що й визначає актуальність теми дослідження і його наукове завдання — знаходження засобів гармонізації мотиваційно-спонукальних чинників поведінки.

3. Є таке поняття “аномія”, щось на зразок анемії. І означає воно втрату цінностей. За допомогою спеціальної методики наші науковці дійшли виснов-

ку, що, у гіршому випадку, аномія сягає 80 відсотків. Це означає, що у більшості випадків, коли поведінку має визначати якась базова цінність, вона відсутня. Тому питання ідеології постало сьогодні надзвичайно гостро. Ми не досягнемо значних успіхів у творенні нової людини у оновленому соціально-ціннісному просторі, коли не матимемо ідеології, яка дозволить всім нам жити в одному домі, і бачити світло в кінці тунелю. Не можна жити без такої системи цінностей, в яку б повірила людина [18].

4. Світова спільнота стоїть на “критичній межі”, триває пошук відповіді на запитання: “Що треба робити, щоб життя на Землі не загинуло?” Учені стверджують, що подолати глобальну катастрофу можна, але лише за умови кардинальної переорієнтації всього суспільного процесу, переведення його на рейки людського виміру. Глобальна криза сучасної техногенної цивілізації в основному зумовлена драматичним станом “екології людських душ”. Найбільш придатним для аналізу і розуміння проблем “екології душі” у контексті православних і духовних цінностей є метод “інтуїтивної логіки”. Інтуїція тут виступає у якості чинника творчості — логічний, цілеспрямований добір інформації та інтуїтивне, метафізичне його осмислення. Або навпаки: інтуїтивне отримання інформації з наступним логічним її осмисленням. Академік Л. Мельников упевнений: “Практично всі великі наукові ідеї й теорії з’явилися не як наслідок поміркованої та критичної діяльності людей, а здебільшого шляхом інтуїції, осяяння, а то й у порядку одкровення...” [9].

У широкому застосуванні методу “інтуїтивної логіки”, у вивільненому польоті фантазії і полягатиме сенс майбутнього православних духовних цінностей, який приведе до появи “людини духовної”. Оновлену Українську державу врятують не політики, не еко-

номісти, а Праведники — носії єдиного прийняттого підходу до розв’язання глобальних проблем опанування сутності Всесвіту взагалі і українського соціуму зокрема. Вчені відзначають, що все, до чого підійшла сучасна фізика, без формул, але у змістовному плані, викладено у Святих Писаннях, зокрема в Біблії [6].

За такою картиною майбутнього Православного світу чіткіше окреслюються феномени Добра і Зла, Гріха і Безгрішності. Добро матиме вияв зменшеної кількості зла, а Гріх буде підпорядковано ментальним традиційним приписам щодо регламенту і етичного застосування приблизно у такому рецептурно-іронічному вигляді:

1. Накопай коріння послуху.
2. Набери квітів душевної охайності.
3. Нарви листя терпіння.
4. Збери плодів нелицемірності.
5. Не впивайся вином перелюбодійства.
6. Все це висуши постом помірності.
7. Поклади в каструлю добрих справ.
8. Добав води сліз покаяння.
9. Посоли сіллю братолюбства.
10. Додай щедрої милостині.
11. У все це поклади порошку покори і колінопоклоніння.
12. Приймай по три ложечки в день страху Божого.
13. Одягайся в плаття праведності.
14. І не входи в словоблудство, а то застудишся і захворієш гріхом знову.

Моральність у такому трактуванні поширюється на всі сфери Божого Світу, бо зумовлює істинну єдність людини і природи, нерозривний зв’язок індивіда зі Всесвітом. Велика роль у цьому вимірі належить Творчості і Любові як основоположним принципам і засобам творення екології людських душ. Людина Любляча, як і людина Творча, здатна знехтувати суєтність, дріб’язковість, меркантильність повсякдення, щоб оволодіти

одвічними законами буття, злитися у нероздільне ціле із середовищем свого існування.

5. У свій час Альберт Ейнштейн сказав: "Нашому часові притаманні вражаючі успіхи наукового пізнання. Як же не радіти цьому? Але не можна забути, що одні лише знання і майстерність не зможуть привести людей до щасливого і гідного життя. Людство має всі підстави підносити провісників моральних цінностей вище, ніж відкривачів наукових істин". Традиційна наука не в змозі виконати таке надзавдання. Необхідно, отже, залучення "духовного знання" як чинника художньо-творчого (образно — інтуїтивного) світосприйняття. Стає зрозумілим, що домінуючими у такому трактуванні картини майбутнього стануть Гармонія Віри, Розуму і Творчості як головних православних духовних цінностей.



Література

1. Білорус О. Г. Загрози, виклики та імперативи глобалізації світового розвитку // Наука та наукознавство. — 2001. — №3. — С.24-36, стор.27-28.
2. Борсукова І. Мойсееві шляхи до української хатини // Іменем Закону. — 1999. — №22. — С. 9.
3. Валерко В. Міжнародний наркобізнес — злочин проти людства // Міліція України. — 2002. — № 10. — С. 6-7.
4. Говорун Т. В. Шарган О. М. Батькам про ставте виховання дітей. — К., 1990. — С.110.
5. Калиновский П. Переход: последняя болезнь, смерть и после. — Запорожье. 1993. — С. 6.
6. Кулаков Ю. И. Синтез науки и религии // Сознание и физическая реальность. — 1997. — № 2. — С. 1-14.
7. Людство і Віра / Авт. - уклад. Г.Щокін. — К.: МАУП, 2002.— Т. 1. — 574 с.
8. Мартынюк И. О. Проблемы жизненного самоопределения молодежи. — К.: Наукова думка.1993.
9. Мельников Л. Разум: конец эволюции // Чудеса и приключения. — 1995. — № 7. — С.17.
10. Мистецтво життєтворчості особистості: Наук. — метод. посіб. — Ч.1: Теорія і технологія життєтворчості. — К.: 1997. — С.81.

11. Москалец В. Народ і Нація, "Релігійність як риса українського національного характеру" / Філософська і соціологічна думка, — 1993 — № 1.

12. Никандров Н. Д. Духовные ценности и воспитание человека // Педагогика. — 1998. — № 3.

13. Никандров Н. Д. Духовность — залог свободы человека // Школа духовности. — 1998. — № 2. Сагатовский В. Так что же такое духовность? // Школа духовности. — 1998. — №2.

14. Социологические проблемы художественной жизни. — М., 1993. — С. 117)

15. Сухомлинский В. А. Духовный мир школьника // Избр. произв. в пяти томах. — Т. 1. — К.: Рад. школа, 1979. — С.224.

16. Тихопалов В. Ю., Тихопалов Т. С. Физика веры. — СПб., 2002. — С. 32.

17. Толочко П. П. Від Русі до України. — К., 1997.

18. Чирва А. Ідеологія: брак ідеологів? // "Наука і суспільство", листопад-грудень 2002р.

19. Як змінилась чисельність населення України за минулий рік? // Іменем Закону. — 1999. — № 18. — С.13.

20. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Релігія в житті українського народу. — Мюнхен; Рим; Париж, 1966. — С. 193.

О. В. АМІРОВА,

*Військовий інститут внутрішніх військ
МВС України, військово-наукове товариство
курсантів та студентів*

ДУХОВНЕ ЗБАГАЧЕННЯ ЗАХИСНИКА ВІТЧИЗНИ ЯК ПЕРЕДУМОВА ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНИ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Одним із найважливіших чинників, що суттєво впливає на формування моральних принципів і цінностей людини, що орієнтує її відповідно до діючих у суспільстві правил та стереотипів поведінки, є духовність. Знаходячи вияв у таких якостях, як відданість, відповідальність, дисциплінованість, терпимість, фізична й духовна гармонія, високий моральний дух, самовіддача й самовідданість та відповідність морально-етичних якостей людини суспільно корисним інтересам, духовність виступає сьогодні однією з найголовніших складових високої морально-психологічної стійкості захисника Вітчизни. Відповідно до сучасних реалій, духовність людини формується завдяки цілеспрямованому впливу на свідомість кожної особистості, що сприяє закріпленню не тільки алгоритму необхідної поведінки, а й досягненню відповідного професіоналізму при виконанні громадського обов'язку чи службових завдань.

У всі часи духовність єднала громадянську і національну свідомість військовослужбовців. Молитва чи патріотична проповідь, зміцнюючи дух війсь-

ка, впливали на його боєздатність. І нині представники Української православної церкви, співпрацюючи з державними силовими структурами України, поширюючи слово Боже, сприяють зміцненню духовності військовослужбовців. Однак проблема участі Церкви у виховній та соціально-психологічній роботі силових структур сьогодні є однією із найскладніших, і неоднозначно сприймається і розуміється як громадянами, так і фахівцями.

Місце православних духовних цінностей у суспільстві та армії

На сучасному етапі всебічного реформування суспільно-політичних систем України особливої значущості набуває формування нових поглядів, відмова від застарілих, відкинутих життям стереотипів мислення. Це повною мірою стосується й підходів щодо проблем національно-духовного відродження країни, провідником якого протягом століть виступала православна церква. На сьогодні в Україні вона нараховує не менше 34,5 мільйона хрещених християн, причому практикуючих віруючих

приблизно 12,1 мільйона. [6]. Соціологічні дослідження 1991–2002 рр. виявляють чітку тенденцію зростання числа осіб, які прихильно ставляться до релігії взагалі. За даними опитування, здійсненого Інститутом філософії НАН України у 1991 р., тих, хто декларував себе віруючими було 43 % [41], за даними Київського міжнародного Інституту соціології — 48 % опитаних [36]. У 2000 р., згідно з результатами Українського центру економічних і політичних досліджень, віруючими вважали себе вже 57,8 % [11], а у жовтні 2002 р. їх чисельність зросла до 60,2 %. На сьогодні віруючими себе вважають 60,2%, вагаються між вірою і невір'ям — 19,4% (проти 22,5 % у 2000 р). Невіруючих виявилось 10,7 % (11,9 % у 2000 р.), переконаних атеїстів — 2,2 % (3,2 % відповідно), байдужих до віри — 4,1 % (проти 2,6 %). Не змогли відповісти 3,4 % (проти 2,0 % у 2000 р.). Як бачимо, питома вага віруючих зросла передусім за рахунок тих, хто вагався між вірою і невір'ям [соціологічне опитування проведене УЦЕПД у жовтні 2002 р. Опитано 2000 респондентів віком від 18 років. Вибіркова сукупність квотна, територіально-поселенська, репрезентативна за основними соціально-демографічними ознаками. Стандартне відхилення при достовірних 95 % і співвідношенні змінних від 0,1:0,9 до 0,5–0,5 становить 1,34–2,24 %].

За соціально-демографічною характеристикою більшу релігійність традиційно демонструють жінки, ніж чоловіки (68,1 %) і 50,8 % відповідно), серед опитаних у віці 18–28 років віруючих 56,1%, у віці 29–39 років — 58,5%, 40–49 років — 58%, 50 років і старших — 64,6%. За освітою: н/середня — 72,5%, з/середня — 60,4%, с/спеціальна — 61,1%, вища та н/вища — 53,1%. За місцем проживання: села — 67,3%, смт та міста з населенням до 20 тис. чол. — 63,6%, міста з 20–49 тис. чол. — 69,1%,

міста з 50–99 тис. чол. — 55 %), міста з 100–999 тис. чол. — 56,7%), з 1 млн. чол. і більше — 52,1 %. Серед жителів Західної України віруючих — 80,5 %, м Києва — 62,3 %, АР Крим — 60,6 %, Центру України — 56,6%, Півдня — 55,5%, Сходу — 50,5 % .

З-поміж тих, хто вважає себе віруючим, на наявність релігійного виховання в сім'ї вказали 46 % серед тих, хто вагається між вірою і невір'ям — 17,4 %, з групи невіруючих — лише 4,7 %, атеїстів — 2,3%. Зрозуміло, що традиції релігійного виховання в сім'ї найбільшою мірою вкорінені на заході (65,9 %), найменшою — на сході країни (18,0 %). Загалом же третина опитаних виховувалася в релігійному дусі, принаймні вони заявляють про це [56].

Таїнство прийняття в лоно Церкви здійснювалося над 84,5 % опитаних, не здійснювалося — над 12,7 %, не знають про це 2,8 %. Для переважної більшості з них (88,0 %) — це було православне хрещення Хрещених у греко-католицизмі — 7,4 % опитаних, у протестантизмі — 2,2 % [56].

Звичайно, обряд посвячення у віру, впливає на подальшу релігійну ідентифікацію особи, але вирішального значення для формування світогляду не має: половина байдужих до релігії, 63,7% невіруючих і 61,4% атеїстів свого часу були хрещені. Православними себе вважають 68,8 % опитаних (нагадаємо, що віруючими назвали себе 60,2%). І це не лише ті, хто вважає себе віруючими (77,5 %), а й ті, хто вагається між вірою і невір'ям (77,2 %), а й невіруючі (33,2 %), байдужі до віри (28,8 %) та навіть атеїсти (31,8 %). До православних себе віднесли 75,8 % тих, хто був хрещений, і 31,5 % тих, над ким це таїнство не здійснювалося [3].

Окремо слід зазначити, що в сучасній масовій свідомості українців відвідування релігійних служб, незалежно від їх частоти, передусім пов'язане з наслі-

дуванням безпосередньо традицій народу. Саме цей причинно-наслідковий зв'язок є одним з основних для переважної більшості наших співвітчизників. Ця причина є другою за значущістю для всіх опитаних, які будь-коли відвідували релігійні служби, для віруючих і невіруючих, а також (в межах 32–40 %) для всіх вікових груп населення України і перш за все — для тих, хто вагається між вірою і невір'ям. По-друге, загальне громадське схвалення прорелігійних орієнтацій зумовлює релігійну поведінку та храмову активність сучасних українців загалом і людей з невизначеною світоглядною орієнтацією. Так через те, що нині це є “прийнятим, я роблю, як усі люди” релігійні служби відвідують, 23,8 % тих, хто вагається між вірою і невір'ям, 23,2 % невіруючих і навіть 14,7 % віруючих (серед усіх опитаних — 16,1 %), а також “за компанію з друзями, родичами, приятелями” 32,2 % тих, хто вагається, 35,8 % невіруючих і 9,0 % віруючих (серед усіх — 13,1 %).

Наведені факти останнім часом зумовили низку зацікавлених дискусій в українському суспільстві і особливо серед керівництва державних силових структур щодо ролі та місця релігійно-духовних цінностей в житті кожного громадянина держави і особливо її захисників.

Відомо, що в нашій країні взаємовідносини держави та Церкви історично склалися непросто. Церква то підносила, як один із підлеглих інструментів державної влади, то потрапляла до гнаних і переслідуваних інститутів суспільства. Однак це не означало відмови від світоглядних позицій сторін. Історична реальність підтвердила, що штучно створені протиріччя між ними на певний час звеличували один інститут за рахунок іншого, що завжди було небезпечним та безперспективним для іншого. Однак життя застерігає від

такого однобокого підходу. Хоча кожен із них формує у людей свою систему моральних і духовних цінностей, поглядів і концепцій на оточуючий світ, суспільні відносини та сенс людського буття, загальним як для релігії так і для держави завжди залишалось шанобливе ставлення до гідності особистості, виховання у неї шляхетних думок і прагнень, любові до ближнього, патріотизму та готовності захищати Вітчизну [13].

У наші дні суттєво змінилися взаємовідносини між державою і Церквою. Сьогодні ми можемо визначити і чітко простежити позитивний вплив Церкви на життя держави і суспільства, формування їх духовної складової. Особливу роль у цьому процесі відіграє Українська православна церква, яка неодноразово виводила український народ з глибокого депресивного стану. Це було в критичні періоди, коли поставало питання: чи збережеться український етнос, чи збережеться українська культура, чи збережеться українська земля. Це було в часи польського ярма, поневолення західної України. Православ'я завжди було духовним маяком для українського народу, бо в християнських традиціях є речі важливіші, ніж земне людське життя. Це життя і благо ближнього — своєї родини, своєї громади, свого народу, взагалі всякої людини, що терпить нещастя і страждання. Це віра — тому що краще вмерти, ніж утратити її. Це святині — тому, що за жодних умов християнин не повинний прирікати їх на наругу. Християнство вимагає не жертв, а Жертви — жертви собою. Ця жертва не обов'язково має відбуватися на поле брані — нею може бути і щоденна мирна самовіддача. Адже Христос говорить: “Немає більше тієї любові, як хто покладе душу свою за друзів своїх” (Ін. 15:13).

Реаліями сьогодення є процес плідної співпраці силових державних інститутів і духовництва конфесій, існуючих

в Україні, і особливо у справі патріотичного виховання молоді, формування у неї необхідності та готовності захищати Вітчизну. Зокрема, Православна церква, яка виконувала свого часу функцію державної ідеології, а отож освячувала захист Вітчизни та професію воїна, зберегла до них і сьогодні позитивне ставлення. На думку митрополита Київського і всієї України Володимира (УПЦ), “Православна церква за кожним своїм богослужінням молиться про Збройні Сили”. Слід також зазначити, що у минулому завжди приділялась увага духовному вихованню, заснованому на героїчних прикладах самовідданого служіння Батьківщині, і особливу роль тут завжди відігравала Церква.

Під символами православ'я проходили битви, починаючи з XIII століття. Це сприяло піднесенню воїнського духу та було моральною підтримкою воякам у бою. Зокрема, Українська православна церква зазначала, що хто вірою і правдою служить гетьману і Вітчизні, той свято зберігає клятву, дану перед Богом при вступі до військового звання, служить не людям, а Богу. Викликають особливі почуття і нагороди, якими визначались дії захисників вітчизни. Так, Андріївський хрест, як одна з найцінніших нагород за службу, виражав не лише вірність Батьківщині, а й вірність присязі та вірність Православ'ю. Андрій Первозваний спорудив Хрест Добродійства нашого на київських кручах і сам помер на хресті, не відступивши від віри. Він став заступником перед Богом за нас і за нашу Батьківщину. Звертає до себе увагу той факт, що у ставленні до виконання військового обов'язку всі православні церкви України (УПЦ, УПЦ-КП, УАПЦ) єдині: вони закликають віруючих до сумлінного захисту суверенітету і незалежності держави, проводять душпастирську роботу серед воїнів, освячують урочисті події в житті українських вояків. Слово “воїн” — ви-

соке слово церковної мови; немає іншого для означення істинного учня Спасителя і захисника святинь, ніж “воїн Христовий”. Серед православних святих багато воїнів: Дмитро Солунський, Георгій Переможець, Олександр Невський, Борис і Гліб. Православ'я для захисників Батьківщини навіть зробило канонічне виключення — на полі битви смертельно пораненого вояка може хрестити кожен хрещений військовослужбовець, як начебто його звершив священник.

Не можна не сказати і про те, що в останні роки змінилось ставлення до релігії представників державних силових структур. Про це свідчать результати опитування 1200 військовослужбовців, проведеного фірмою “Социс” і Фондом “Демократичні ініціативи” з 29 грудня по 7 січня 2003 р. Виявилось, що 59 % опитаних військовослужбовці усіх категорій виступають за встановлення контактів між армією та Церквою. На їх думку, церква буде позитивно впливати на культуру поведінки солдат і офіцерів. 36 % опитаних вважають, що релігія та Церква будуть сприяти поліпшенню міжособистісних зв'язків, розвитку таких якостей, як взаємодопомога, милосердя, співчуття [25].

У проведених соціологічних дослідженнях знайшла відбиток і проблема введення у частинах та підрозділах штатної посади священника. До цієї ідеї позитивно ставляться 34 % опитаних. Більшою мірою її підтримують військовослужбовці молодших вікових груп різного службового рангу, а меншою — старші офіцери.

З питанням про військових священників тісно пов'язане питання про ставлення військовослужбовців до ідеї створення у державних силових формуваннях релігійних громад і відкриття культових приміщень. 46 % опитаних заявили, що регулярно б їх відвідували. Цю пропозицію в основному підтримують

солдати та сержанти, частина молодших офіцерів. Старші офіцери займають особливу позицію: виступаючи в цілому за зближення армії та Церкви, 41% з них негативно ставиться до ідеї створення в частинах і гарнізонах релігійних громад.

У проведених дослідженнях порушувалося питання і про альтернативну службу для віруючих призовників. Цю позицію підтримують здебільшого прапорщики та офіцери — 53 %, а меншою мірою ті, кого вона насамперед стосується — військовослужбовців строкової служби (38 %). Проти введення такої служби виступили 21 % віруючих воїнів, 28 % тих, що вагаються, 32 % невіруючих і 23 % переконаних атеїстів.

Таким чином, наведенні факти та цифри свідчать про зростання зацікавленості до духовного збагачення в середовищі захисників України, суттєвому його впливі на свідомість, почуття, волю та поведінку людини. Армійське середовище має стати місцем повноцінної взаємодії армії і Церкви, бо сьогодні офіцери і солдати особливо гостро потребують духовної підтримки і пастирського піклування. І тут необхідне усвідомлення ступеня відповідальності як Церкви та державного керівництва, так і суспільства в цілому стосовно армії.

Незважаючи на те, що силові структури — інституція державна, а Церква від держави відокремлена, вони як раніше, так і зараз мають одну етичну основу. Тисячолітній досвід історії свідчить, що і Церква, і армія завжди стояли на захисті Батьківщини. Любов до Вітчизни, готовність до самопожертви, патріотичний обов'язок завжди були тими етичними принципами, на яких ґрунтувалася армія і які незмінно проповідувала Церква. Армія покликана охороняти державу, оберігати її, а в хвилину випробувань — захищати і рятувати. Завдання Церкви — оберігати етичне здоров'я суспільства і, як наслідок, здоров'я держави.

Якщо говорити про взаємодію Церкви і армії, насамперед, потрібно сказати, що головною метою Церкви в цих відносинах є моральна підтримка воїнів. Допомогти людям подолати стрес, відчувати себе упевнено, дати духовну основу служіння — все це є основою етичної мотивації до служби. Надмірне матеріальне стимулювання, яке останнім часом простежується у силових відомствах, є дуже небезпечне явищем, бо народна армія, яка покликана захищати Вітчизну безкорисливо, готувати воїнів “покласти душу свою заради ближнього”, може перетворитися на групу найманців, дії яких можуть бути неадекватними.

Духовна складова захисника України

Суттєвою відзнакою сьогодення є той факт, що на тлі дедалі більшої духовної кризи, яка охоплює наше суспільство, державне керівництво розглядає інститут капеланів як реальний інструмент, спроможний суттєво вплинути на відновлення моральних принципів і норм поведінки особового складу силових відомств. На думку військових експертів, на сучасному етапі релігійний вплив у державних силових структурах може виступити як один із засобів формування високої морально-психологічної стійкості захисників України. При цьому діяльність духовних осіб постійно сприятиме формуванню у військовослужбовців відповідних морально-психологічних якостей на основі християнських норм та правил.

На цьому тлі виникає необхідність постійної взаємодії силових структур з Православною церквою, що має визначатися не думкою того чи іншого командира, а статусом Православ'я в нашому суспільстві, який історично склався, його роллю в нашій історії, культурі, збереженні національної самосвідомості, ставленням до війни і армії. Тому етичні цінності, що привносяться Православ'ям в суспільну свідомість, а саме:

державний патріотизм, ставлення до військової служби і захисту Вітчизни, як священного обов'язку кожного християнина, ставлять її в ряд найближчих союзників силових структур.

Зародження та становлення інституту капеланів

З виникненням християнства святительську місію Спасителя покликано продовжувати і втілювати духовенство. З любові до Вітчизни й до свого народу впливає та найвища жертвна любов, яка називається самопожертвою. У мирні дні самопожертва християнина має проявлятися в його самовідданій праці, спрямованій на процвітання своєї Вітчизни та народу. У дні лихоліть, небезпеки — це готовність пожертвувати своїм життям заради Вітчизни, заради незалежності свого народу. Звідси військова служба, як і діяльність людини у будь-якій сфері суспільного життя, благословенна Богом. Тому для духовної праці з військовослужбовцями стали призначатися капелани.

Термін “капелан” почали вживати для визначення католицьких священників — військових духівників. Це слово походить від латинського “каппа”, що означає мантия, плащ. Так називали клірика Меронгвінського палацу, який оберігав мантию святого воїна Мартіна Турського — покровителя Франції. Це звання вживали і стосовно священника, який обслуговував королівську молитовню (капелу) або частину великого храму, каплицю. При дворі франкських королів були капелани, які водночас виконували обов'язки королівських секретарів. З середини XII століття звання капеланів отримують священники-духівники лицарсько-чернечих орденів. Інститут капеланства своїм виникненням завдячує римо-католицьким орденам, зокрема Тевтонському, Лівонському, іоанітів (госпіталів), тамплієрів (хра-

мовників) та інші. З виникненням регулярних армій у XVII–XVIII столітті він перетворився на міцну організацію й на самостійне відомство.

Перші данні про діяльність військового духовенства на Русі відомі з XII століття. Ще під час походу на половців у 1111 р. князь Володимир Мономах поставив попереду війська священників, які їхали і співали тропарі та кондаки на честь Чесного Хреста та Пресвятої Богородиці.

При козацьких загонах і на Запорізькій Січі постійно перебували капелани. Вони складали присягу на вірність Запорізькому Кошу, були непитущими і неодруженими. Священик міг отримати парафію тільки після відповідного рішення начальника січових церков і посвяти Київським митрополитом з видачею архіпастирської грамоти. Залишеному на рік священнику надавалася, згідно з рішенням січової старшини, рівна кількість куренів, що фактично утворювали парафію, в якій вони мали сповідати, причащати, відспівувати, керувати духовним життям [7, с. 52–56].

Капеланами на Запорозькій Січі ставали в основному ченці Київського Межигірського монастиря. В 1709–1734 р.р. зв'язок запорозьких козаків з Києво-Межигірським Свято-Преображенським монастирем припинився, оскільки тоді Січ перебувала під протекторатом кримського хана і турецького султана, а службу капеланів виконували духівники з Константинополя та з Афону.

У 1760 р. до Запорозької Січі було надіслано імператорський указ стосовно підпорядкування козацьких капеланів обер-священнику російської армії. Однак запорозькі козаки вважали своїх духівників залежними тільки від Запорізького Коша, що яскраво проявилось 1760 р. під час російсько-турецької війни, коли козаки, проігнорувавши наказ фельдмаршала П. Румянцева, відмови-

лись підпорядкувати своїх капеланів священику діючої армії.

Авторитет капеланів серед козаків був надзвичайно високим, особливо під час активних бойових дій. Показовою є участь капеланів у трагічній для України битві під Берестечком у червні 1651 р. Серед козацького табору стояв намет митрополита Коринфського Йоасафа, який разом з афонськими ченцями щоденно відправляв богослужіння у похідній церкві і благословляв військо. У найтяжчі часи пастирі залишалися зі своїми духовними дітьми, часто розділяючи з ними трагічну долю. Багато хто з військової старшини, наприклад Милашевич, Калнишевський, Ковпак, Третяк, Рудь, Шульга та інші мали при собі ченців і прагнули жити за вказівками цих носіїв Слова Божого.

Знищивши Запорізьку Січ, Російська імперія ліквідувала й інститут українського капеланства, відродитися якому судилося лише на початку ХХ століття.

У ХVІІ столітті в російській імперії духовні особи прикомандировувалися до полків Патріаршим Приказом або безпосереднім розпорядженням царя. Згідно з указом Петра І (1719 р.), в російській армії призначався обер-священик, а на флоті — обер-ієромонах. У 1858 р. звання “обер-священик” було замінено на “головний священик”. У 1883 р. керівництво всім військовим і морським духовенством було знов зосереджене в руках одного головного священика армії і флоту. Згідно із затвердженням імператором “Положенням” 1890 р., головний священик став називатися протопресвітером військово-морського духовенства і в своїй діяльності мав спиратися на духовне керівництво, організоване на зразок єпархіальних консисторій. Його кандидатура висувалися Священним Синодом і затверджувалася імператором. Капеланська консисторія складалася з трьох членів і мала свою канцелярію. У підпорядкуванні протопре-

світером перебували всі церкви полків, фортець, військових шпиталів і навчальних закладів, за винятком Сибіру, де капелани підпорядковувалися єпархіальним архієреям.

Для служіння при війську необхідні були священики з високим духовним та інтелектуальним рівнем. А таких до середини ХVІІІ століття могли готувати лише українські духовні школи. Тому й не дивно, що на посадах капеланів у Російській імперії посідали переважно українці.

У дореволюційній Росії, складовою частиною якої була велика частина сучасної України, Православна церква виконувала важливу роль формування у народу, воїнів армії і флоту патріотичної свідомості, вірності військовому обов'язку, готовності битися за свій народ, за Батьківщину. Представники Православної церкви в армії — військові священики — істотно впливали на свідомість і поведінку воїнів. Багато знаменних сторінок історії нашої Батьківщини пов'язано з роллю безпосередньо Православної церкви. При кожному полку і на кожному військовому кораблі був свій штат священнослужителів, створювалися військові храми — у тому числі і на аренах воєнних дій. Загальна чисельність духівництва в армії і на флоті складала близько п'яти тисяч чоловік. Мало того, військове духівництво нерідко показувало приклади мужності, лицарської хоробрості під час бойових дій, а головне, — словом, мовою від чистого серця і добрим особистим прикладом навчало солдат безмовно переносити усі негаразди похідної служби, а на війні хоробро боротися і переможеного ворога щадити.

Відродження української держави та створення її армії на початку ХХ століття зумовили відновлення національного військового духовенства. За ініціативи Симона Петлюри було запроваджено службу українських капеланів,

і першим, кого запросив Головний отаман війська УНР, був отець Павло Пащевський. 27 липня 1917 р. його призначали капеланом полку імені гетьмана Петра Дорошенка. До Богданівського полку було призначено священика Миколу Маринина. За гетьмана Скоропадського до війська вступили священики Анатолій Маєтук та інші. За часів Директорії кожна частина мала свого священика-капелана. Через нечисленність білого духовенства до українського війська залучили ієромонахів із православних монастирів Поділля. Головним капеланом, протопресвітером Армії УНР став отець Анатолій Маєтук, який у листопаді 1919 р. був замучений денікінцями у Жмеринці.

Українські капелани проводили велику роботу. На початку літа 1918 р. другий Запорізький полк побував на Хортиці, де було поставлено пам'ятний хрест із надписом. Освятив цей хрест, відправив службу Богу і панахиду за упокій славних лицарів полковий капелан Микола Машняга. У 1920 р. сформовано Головну Управу військового духовенства на чолі з отцем Павлом Пащевським, яка керувала військовим духовенством і надавала йому всебічну допомогу.

Служба капеланів існувала і в Українській Галицькій Армії. Її головним капеланом у грудні 1919 р. став отець Василь Лаба.

Наприкінці визвольних боїв капелани опинилися в таборах інтернованих у Польщі. Тяжкі умови не зашкодили їм здійснювати пастирські обов'язки та брати участь у духовно-просвітницькій роботі. На початку 1912 р. на прохання козаків та старшин, зокрема генерала Безручка, у таборі в Олександрові Куявським єпископом Володимиром Гродненським було висвячено на капелана Петра Табунського. Через рік, після короткочасного навчання у Волинській духовній семінарії в Крем'янці, дістав висвяту на таборового священи-

ка до Щолкового з рук єпископа Діонісія полковник Армії УНР Василь Варварів.

У березні 1921 р. міністр сповідань УНР Іван Огієнко скликав у Тарнові з'їзд українських капеланів, на якому розглядалися питання духовної опіки над українськими козаками, заснування братств у таборах, організації Української Церковної Ради в Тарнові тощо. З метою підготовки кандидатів на капеланів було засновано пастирські курси. Завдяки Православному Козацькому Свято-Покровському Братству на чолі з отцем Петром Білоном та за фінансової підтримки українського мецената Євгена Бачинського видавався журнал "Релігійно-науковий вісник"[18, с. 94–96].

Зважаючи на значну кількість православних українців у польському війську, існував інститут православного капеланства також у Польщі. На чолі його стояв протопресвітер Василь Мартин. У 1936 р. у цій митрополії було 32 капелани. Однак польська влада тримала під контролем призначення капеланів, і через це на богослужінні для українців-жовнірів лунала польська мова, а православне військове духовенство використовувалось як знаряддя денаціоналізації українців й зміцнення польської держави.

Українські формування періоду Другої світової війни, продовжуючи давню традицію, також мали капеланів. У свої спогадах отаман Тарас Бульба-Боровець яскраво описав святкування Різдва Христового у січні 1943 р. в розташуванні "Польської Січі". Українська Повстанська Армія для духовної опіки своїх воїнів користувалась послугами парафіяльних священиків тих місцевостей, де розташовувалися їхні підрозділи. Під час перепочинку після боїв вони мали духовно насиченні дні, які розпочиналися загальним збором та молитвою. За можливості на великі свята всі підрозділи відбували храмові або

польові відправи. У групі УПА “Північ” 1943 р. капеланом був отець Іларіон — настоятель храму з Обігова, що на Рівненщині. На урочистостях і в сумні хвилини з воїнами УПА перебували українські пастори. На початку 1944 р., коли в бою з німецькими окупантами на Волині загинув командир “Вовчак”, його поховали за православним обрядом у селі Жашковичах на Горохівщині. Українське капеланство надавало духовну підтримку повстанцям у період їхньої визвольної війни і в другій половині 1940-х років. Саме тоді загинув від більшовицької кулі капелан УПА, отець Полієвкт Скрипник. На окрему увагу заслуговує діяльність військових капеланів — отців Іова Скакальського та Палладія Дубицького. Своє пастирське служіння Богові й Україні владика Іов виконував в еміграції аж до смерті, будучи архієпископом Української православної церкви в країнах Південної Америки і одночасно капеланам Українського Вільного Козацтва. Обов'язки капеланів дивізії “Галичина” (згодом Перша Дивізія Української національної армії) у різний час виконували греко-католицькі отці Василь Лаба, Емануїл Кордуба, Олександр Новицький та православні — Іов, зокрема Скакальський [39, с. 29–32].

У всі часи капелани-священники зміцнювали релігійну і національну свідомість військовослужбовців. Вони, як і військові офіцери ідуть на “службу”. Неодноразово, що молитва чи патріотична проповідь, зміцнюючи дух війська, впливала на його боєздатність. А християнське ставлення до війни добре відображено у вірші Бенедіктова, написаного на Пасху в середині XIX століття:

Готовясь в бой с врагом и ополчясь на битву,

Произнесём, друзья, смиренную молитву

К Отцу и Богу сил!.. Не станем возглашать,

*Что мы идем дела святые совершать,
Не будем называть святыней пир кровавый,*

*И славу Божию с земною нашей славой
Безумно смешивать... Под сению креста,*

*Во имя кроткое Спасителя Христа
Не могут резаться и грызться люди-братья,*

Необновляя язв честнейшего Распятья...

И, может быть, Тому, кто со креста поник

Главною мирною, наш предпобедный клич,

Клич с именем Его, вионственноразгультый,

Под небом слышится насмешкой богохульной ...

*Зачем же оскорбляют Учителя любви,
Взывая к Короткому: “Се нож, — благослови,*

Да в честь Твою его поднимем на убийство !”

Уйдем таких молитв кощунственных витийство,

И на врагов восстав, к Владыке воззовем:

“Прости, о Господи, - мы много их побьем!..”.

Проблеми впровадження душпастирства у силових структурах української держави

Духовні руїни, в яких доводиться ставати на ноги нашій молоді та юнацтву, стали загрозою і водночас викликом для християн третього тисячоліття. Наші підлітки, юнаки та дівчата самим життям вимушені дорослішати не днями, а годинами. Якщо в країнах Західної Європи можна без особливих переживань говорити про проблеми дозвілля, то у нас — кожна хвилина обертається або порятунком, або фатальною помилкою. Виховання молоді у такі часи (як

завжди в екстремальних ситуаціях) тісно пов'язане із порятунком інвалідів, літніх людей, хворих у лікарнях тощо. Ось чому часом просто лицемірними здаються наївні прагнення представників старших поколінь наставити молодих курсантів, студентів чи учнів глибокими і патетичними повчаннями. Без терпіння, без подвижницького свідчення і шукання Правди своїм щоденним життям це стає булькою на воді. Будьмо відверті, який патріотизм може бути без любові до свого народу, до кожної конкретної особистості, котру Господь посилає нам на шляху? А яка любов може бути до земної Вітчизни, коли в юній душі не живе любов до Творця і постійна готовність захищати Вітчизну Небесну — обіцяне нам Царство. Христос нагадує апостолам: “Ви не од світу цього...” Для більшості з нас, на жаль, це все тільки загадкові слова або поетична метафора.

Християнам різних конфесій потрібно постійно шукати спільне у нелегкій справі душпастирства. І тому служіння у військовому колективі чи навчання у закладах освіти, має бути не заідеологізованим і вузькоконфесійним. У кожному окремому кроці потрібно шукати не своєї волі, а Божої, не своєї думки, а соборної... Сьогодні, як повітря, необхідні постійні зв'язки духовних семінарій із військовими навчальними закладами. Потрібні сумісні польові виходи, табори, спільні заходи для узгодження навчальних програм тощо. Суто практично духовних фахівців потрібно залучити до цієї роботи, створивши центр маркетингу соціальних проєктів (по типу вже діючих у Австрії, Швейцарії, Німеччині...). Сьогодні разом із Всеукраїнським Об'єднанням Християн Співка православної молоді України обговорює можливості спільної праці. Це пошук фондів під спільні програми (забезпечення продуктів для дитячих будинків, лікарень, засобів санітарної гігієни для будинків літніх людей, тю-

рем, військових частин тощо). Доцільно сьогодні говорити про спільні інтернет-конференції, клуби знайомств тощо. Однак кожна справу доводиться починати мінімумом можливостей, та максимумом зусиль.

На наш погляд, православ'я і сьогодні з його непорушними моральними цінностями спроможне надати могутню опору армійському середовищу. Ще років 15–20 тому важко було навіть уявити священика в казармі. Однак життя переконує, що пастирська діяльність православного духівництва благотворно впливає на дисципліну і морально-психологічний клімат у військових колективах, допомагаючи запобігти, мінімізувати негативні явища, приміром яких є ті ж нестатутні взаємини.

Однак проблема участі церкви у виховній та соціально-психологічній роботі армії сьогодні є найбільш складною та неоднозначно розуміється як громадянами, так і фахівцями. Пропозиції щодо впровадження інституту капеланства мотивуються як потребами виховання військовослужбовців, так і необхідністю задоволення духовних запитів віруючих.

Президент України Л. Кучма виступив з ініціативою впровадження у Збройних Силах інституту капеланства. Розвиток цієї ініціативи Президента потребує на рівні керівництва Міністерства оборони та інших силових структур України та вищих органів церковної влади допомоги в організації розробки й впровадження в життя Концепції душпастирської опіки у військових формуваннях України, яка унеможлиблювала б релігійну ворожнечу і конфліктність, містила християнські цінності та підтримувала дружбу і братерську любов між військовослужбовцями. Такі рекомендації ще на початку 1995 р. було подано до Ради Національної безпеки і оборони України від Національного інституту стратегічних досліджень [37]. З

того часу зроблено чи мало. Про відновлення інституту військового священства, з метою духовного, морального, патріотичного виховання воїнства йшлося і у Резолюції Круглого столу “Духовне єднання українських Церков”, який відбувався в рамках III Всесвітнього форуму українців (липень 1997 р.). III Всесвітній Форум українців рекомендував відкрити храми у військових навчальних закладах і посиленою працею духовенства виховувати серед військових високу духовність, моральність, дух лицарства і патріотизм.

Працівники державних силових структур постійно беруть активну участь у міжнародних та всеукраїнських науково-практичних конференціях, де вивчається досвід співпраці духовенства з військом у цивілізованих країнах, напрацьовуються методики щодо поліпшення цього напрямку роботи з військовослужбовцями Збройних Сил та особовим складом органів внутрішніх справ України [7, с. 19]. Так, у 2002 р. на базі Львівського інституту внутрішніх справ відбулася Всеукраїнська науково-теоретична конференція “Засади християнської етики та формування світоглядних основ працівників органів внутрішніх справ” [31]. Аналіз матеріалів цих конференцій свідчить, що зусилля Церкви спрямовані, головним чином, не на задоволення релігійних потреб, а на їх формування, тобто на релігійне виховання військовослужбовців. Водночас практично не обговорюються проблеми світоглядного плюралізму, релігійної та громадянської толерантності [51, с. 56]. Такою, наприклад, була VI європейська конференція Асоціації воєнно-християнських товариств (Варшава, 28. V–1.VI. 2002 р.), на якій зібралися 150 делегатів із 27 країн світу. Від “Об’єднання християн-військовослужбовців України” (ОХВУ) у роботі конференції брали участь понад 30 делегатів з різних областей нашої країни [51, с. 2, 4].

Сьогодні у державі зареєстровані суспільні організації, релігійні братства, які мають на меті створення капеланських структур у військових формуваннях. Зокрема, цією діяльністю в Україні займається міжконфесійне релігійне воєнно-християнське товариство. Офіційна делегація військового відомства України брала участь у VII семінарі Асоціації військово-християнських спілок Європи (Вільнюс, 11–13 вересня 2002 р.), на якому були присутні представники 15 країн світу. На семінарі превалювали теми військово-християнської етики та ролі душпастиря у військовому колективі.

У першому півріччі 2002 р. військова делегація України також взяла участь у ювілейних загальноосвітніх читаннях у Москві на тему “Роль православ’я в духовному відродженні сучасного суспільства” [7, с. 18–19]. До складу української делегації ввійшло 16 представників від Міністерства внутрішніх справ (у тому числі від управління виховної роботи ГУ ВВ МВС України), Міністерства оборони, Департаменту з питань виконання покарань, податкової міліції, митної служби України та УПЦ. Основою співпраці Російської православної церкви (РПЦ) і збройних військових формувань стали спільні Заяви та Угоди про співробітництво, підписані главою УПЦ та керівництвом силових структур та відомств. Пріоритетними напрямками співпраці визначені: патріотичне виховання військовослужбовців, моральне виховання і духовне просвітництво особового складу, соціальний захист військовослужбовців та членів їх сімей, реалізація релігійних потреб особового складу.

За даними (на 2002 р.) у ГУ МВС України, тільки в закладах освіти МВС збудовано 16 культових споруд для відправлення духовних потреб працівників, членів їх сімей та населення [7, с. 19]. Щодо Внутрішніх військ

МВС України, то сьогодні кожна частина має тісні зв'язки з церквами, розташованими в місцях їхньої дислокації. За кожною з частин закріплені парафіяльні священики. Без участі священнослужителів не проходять жодне складання військової присяги, відзначення днів частин, вручення прапорів, проведення інших заходів, де присутні батьки солдат внутрішніх військ МВС України. Священнослужителі виступають перед особовим складом, у разі необхідності надають консультації і допомогу в підготовці святкових заходів відповідно до традицій та правил проведення певних обрядів та свят, зокрема таких як Різдво, Великдень, Трійця та інші. У багатьох частинах внутрішніх військ представники церкви проводять бесіди про особисту дисциплінованість та відповідальність військовослужбовців під час виконання службових обов'язків. У Донецьку, наприклад, на тактичних навчаннях 2001 р., окрім представників місцевих органів влади, засобів масової інформації були присутні представники Церкви. Зі свого боку, війська МВС з перших днів свого створення надавали допомогу у відбудові та реставрації храмів, відновленні і збереженні релігійних пам'яток. На території трьох частин діють церкви, у двох — будуються [35, с. 24–28].

Необхідність посилення духовної роботи в державних силових структурах не викликає сумніву, однак обумовлюється низкою обставин.

По-перше, загальна криза в суспільстві згубно впливає на морально-психологічний стан військовослужбовців. Дослідження соціального настрою українських офіцерів засвідчує, що він є переважно негативним, близьким скоріше до апатії та депресії, ніж до підйому та ентузіазму. Падає престиж військової служби. Наприклад, з опитаних останнім часом 2000 офіцерів різних регіонів України 69 % незадоволені або

цілком незадоволені своєю службою і тільки 5 % дали позитивну відповідь; 87 % офіцерів вважає, що престиж Збройних сил України в суспільстві є низьким або дуже низьким і тільки 1 % — високим [9, с. 26]. Це нагтовхує на серйозні роздуми щодо стану морально-психологічного забезпечення службово-бойової діяльності військовиків. Окрім цього, знижується освітній рівень службовців. Про негативний морально-психологічний стан військовослужбовців свідчать існування позастатутних відносин та непоодинокі випадки самогубств. Потребують допомоги і військовослужбовці, звільнені в запас: за даними соціологічних досліджень, серед цієї категорії громадян смертність збільшується вчетверо, помітно зростає кількість самогубств.

По-друге, українська армія сьогодні не має цілісної доктрини виховної роботи. Проблема виховання в армії не вирішена на рівні світоглядно-концептуальних засад. Не дивно, що проведене в 1998 р. соціологічне опитування військовослужбовців засвідчило відсутність провідної спадкової традиції, на якій виховується особовий склад Збройних Сил української армії: лише 15 % опитаних вважають, що у ЗС України є власні традиції, 53 % — обрали варіант відповіді — “частково є”; близько 3 % впевнені, що традиціями ЗС України є традиції українського козацтва (26,7 % — частково); близько 1% вказали на традиції російської царської армії (частково — 18 %); традиції Української Галицької армії (УГА) — 0,3 % (частково — 6 %); традиції УПА — 1% (частково — 7 %); переважне число респондентів вказали на традиції Радянської Армії — майже 33 % (частково — 55,7 %) [48, с. 56].

По-третє, армійське середовище є предметом пильного інтересу з боку різного роду деструктивних квазі-релігійних угруповань [51, с. 57]. Зокре-

ма це підтверджує недавно оприлюднена інформація про діючу в Сімферополі організацію “Гух’ясамаджа”, доктрина та культова практика якої, на думку фахівців, дуже близька до вчення і практики “Аум Сінрікьо”. Є інформація про діяльність в Україні угруповань Церкви Муна (“Церкви об’єднання”), які діють під виглядом різноманітних громадських об’єднань і які свого часу були близькі до проникнення у військово-середовище. Особливістю сучасної релігійної ситуації в Україні є й те, що її формування відбувається не лише за рахунок традиційних для нашої країни національних Церков і конфесій, але й під наростаючим цілеспрямованим впливом місіонерської діяльності закордонних релігійних організацій та центрів, активної діяльності місцевих представництв новітніх нетрадиційних напрямів і культів [38].

Так, за останні 3–4 роки за участю іноземних місіонерів в Україні створено близько 300 осередків нетрадиційних культів [38]. Загальна чисельність нетрадиційних релігійних організацій в Україні протягом останнього десятиріччя ХХ століття збільшилась у 19 разів, поширивши тим самим на території нашої країни більш ніж 50 закордонних релігійних напрямів, культів і т.п. Становлячи лише близько 7% релігійної палітри України, вони серйозно впливають не лише на духовно-релігійне, але й на суспільно-політичне життя держави [38].

Отже, необхідність відновлення морально-ідеологічного, духовного потенціалу захисника України має відбуватися у напрямках: нейтралізації загроз сепаратистських тенденцій, підвищення рівня свідомості, зміцнення морального клімату у підрозділах. Не останню роль при цьому має відігравати державна політика щодо армійсько-церковних відносин та обстоювання власних національних інтересів у духовно-релі-

гійній сфері. Проте залучення православ’я до духовного відродження військовослужбовців, посилення виховної роботи з ними шляхом запровадження військового священства залишається дискусійною проблемою [51].

Доцільно, на наш погляд, визначити три основні аспекти взаємодії Церкви та силових структур.

Перший аспект. Важливо забезпечити права віруючих, які за релігійними переконаннями не можуть використовувати зброю. Для цього сьогодні держава законодавчим шляхом встановлює і гарантує можливість альтернативної (невійськової) служби. Право на альтернативну службу передбачене Конституцією та унормоване Законом України “Про альтернативну (невійськову) службу” (1991 р.); Постановою Уряду України № 360 від 30 червня 1992 р. затверджено перелік сфер, у яких громадяни України можуть відбувати альтернативну службу.

Другий аспект — це здійснення права військовослужбовців на задоволення своїх духовних потреб, що пояснюється зростанням релігійності серед українських військовослужбовців. Так, тільки за офіційними даними, за період з 1992 по 1996 рр. чисельність віруючих тільки в армійському середовищі зросла з 4% до 29% (дані Міністерства оборони України). За цей же період відсоток тих, хто бере участь у релігійних обрядах, збільшився з 1,3% до 27% [51]. За результатами досліджень, проведених Київським гуманітарним військовим інститутом у 1996 р., віруючими у Збройних Силах України вважали себе 35,5 % опитаних, ще 26,6 % вагалися з відповіддю. Тотожна картина і в інших силових відомствах. Так, від 36 % до 43 % військовослужбовців Внутрішніх військ МВС України під час соціологічних опитувань 2000 р. повідомили про свою релігійність. За даними 2002 р. серед призовників віруючими себе

вважають вже 40 %, серед офіцерів цей відсоток дещо нижчий — 25 %.

Третій аспект проблеми — визначення участі Церкви у духовному зростанні захисників держави. Так, опитування, проведене Інститутом соціології НАН України серед священико- і церковнослужителів за вибіркою, що репрезентує конфесійну конфігурацію країни, виявило таке їхнє ставлення до праці у війську.

Майже 80% кліриків вважають присутність пастиря-вихователя у державних силових структурах надзвичайно корисною. Переважна більшість вважає також, що релігія має стати тією цінністю, яка консолідує військо і що вона має бути невід'ємною складовою всієї системи виховання військовослужбовців.

80 % опитаних відкинули тезу: “Культурний та моральний потенціал релігії є безперечним, але у вихованні сучасного воїна вона є неприйнятною”.

Кожен 4-й категорично не погоджується культивувати релігію лише у межах необхідних для задоволення релігійних потреб віруючих вояків.

Взагалі 95% священнослужителів певні, що їхня церква готова вести релігійну роботу в армії, хоча кожен 10-й вважає, що їхнє віровчення не дозволяє їм брати участь в цьому.

Слід додати, що практично у всіх конфесіях створені спеціальні структури (є відповідні, а часом і спеціальні підрозділи) для служіння серед військових. У деяких церквах (наприклад, в УПЦ-КП) ці структури мають назву відділу “духовно-патріотичного виховання в Збройних Силах України” [34, с. 14–23].

У квітні 1999 р. церкви перейшли до відкритого морального заохочення керівників українських силових структур, коли на Великодні свята Предстоятель Української православної церкви, член Священного Синоду Російської

православної церкви митрополит УПЦ Володимир (Сабодан) вручив церковні ордени тодішнім — міністрові оборони України О. Кузьмуку, міністрові внутрішніх справ України Ю. Кравченку та голові Державного комітету України у справах охорони державного кордону В. Банних: “За заслуги перед Церквою”. Цю акцію було проведено в контексті поставленого Патріархом РПЦ Алексієм II Архієрейському соборі РПЦ (18–23 лютого 1997 р.), в якому прямо наголошувалось: “Особой сферой есть наше участие в жизни Вооруженных Сил и правоохранительных институтов. Надобно также подумать о том, как установить более прочные связи с армиями и правоохранительными органами не только России, но и государств Содружества” [51, с. 31–36].

Свого часу УПЦ (МП), без участі представників інших церков та конфесій України було підписано “Спільні угоди про взаємодію” з Військово-Морськими силами, Прикордонними військами та Внутрішніми військами МВС України. Згодом була підписана угода про співпрацю Внутрішніх військ з Українською греко-католицькою церквою, УПЦ (КП).

Сьогодні у духовних навчальних закладах активно проводиться богословське навчання офіцерського складу, що відповідають за виховну роботу у військових підрозділах. Так, 2000 р. відбувся перший випуск слухачів богословських курсів при Київській духовній академії (УПЦ-КП), де навчалися 25 офіцерів різних силових структур України. Випускники прослухали курси Святого Письма, катехізису, апологетики, літургії, історії церкви та інших богословських дисциплін. Протягом 2000–2003 рр. 24 представники старшого та середнього начальницького складу МВС України, у тому числі 18 від внутрішніх військ МВС України, які працюють у виховних структурах,

пройшли курс навчання у закладах освіти православних церков з питань релігієзнавства, основ християнської етики і мораль, історії церкви.

У 2001 р., згідно з програмою, розробленою УПЦ-КП, УАПЦ, УГКЦ, Римокатолицькою церквою та Адвентистами сьомого дня у Києві проходили заняття зі священнослужителями, котрі працюють з військовослужбовцями. Ці збори проходили на базі підрозділу внутрішніх військ МВС України. Головною метою занять було напрацювання спільних заходів щодо змісту духовного виховання військовослужбовців.

Вперше у практиці навчальних закладів системи МВС України у Львівському інституті внутрішніх справ на штатну посаду доцента кафедри соціальних дисциплін запросили богослова — настоятеля Свято-Покровського собору митрофорного протоієрея, кандидата богослов'я отця Павла Кочкодана [31].

При цьому слід звернути увагу на той факт, що розмежування церков в Україні відбивається і на їх діяльності в армії. Церкви, що перебувають у конфліктних стосунках, підписують угоди про співпрацю з різними силовими структурами. На нашу думку, це може негативно позначитись на цілісності духовного відродження у військових формуваннях, поширити напруженість міжцерковних відносин на військове середовище, адже на сьогодні все гострішим стає суперництво Церков за домінуючий вплив на силові структури.

Так, УПЦ активно відстоює своє переважне право на військове священство. “Українська православна церква, як традиційна та найбільш численна Церква в нашій державі, відповідно до принципу, що діє в інших цивілізованих країнах, повинна стати основою інституту військового духовенства в Україні,” — йдеться в Зверненні учасників наради духовенства УПЦ, відповідального за організацію духовно-виховної

роботи у Збройних Силах, інших військових формуваннях України та в виправно-трудових установах до Президента України, Верховної Ради і керівників силових міністерств [46, с. 15–17].

Особливо підкреслимо: ще не виробили механізму ефективної взаємодії між Церквою і силовими структурами, який на загальнодержавному рівні визначав би політико-юридичні основи такої співпраці. У цьому плані, на наш погляд, необхідно розв'язати дилему: або іти шляхом подальшого взаємоприйнятного пристосування церкви та армії, або провести принципове цивілізоване розмежування згідно з нормами права.

Слід також враховувати особливості України, що склалися історично: український народ є нацією християнської традиції, і в той же час йому притаманні багатоетнічність та багатоконфесійність. Так, за даними Державного комітету у справах релігій, в сучасній Україні активно діє близько 26 тисяч релігійних організацій, понад 100 церков, конфесій, течій та напрямків [46]. До того ж, на відміну від Російської Федерації, в Україні немає єдиної Православної Церкви. Звідси існує два можливих небажаних сценарію розвитку подій у питанні співпраці армії з церквою, кожний з яких був би трагічною помилкою з тяжкими наслідками для загальнодержавної справи.

Перший варіант “армійсько-церковної співпраці” — взаємодія між армією і якоюсь однією українською Церквою. Проте жодна з діючих релігійних організацій України об'єктивно не може претендувати на роль загальноукраїнської Церкви з виключним правом взаємодії з силовими структурами. Україна сьогодні багатоконфесійна держава. Але саме православ'я було і залишається найбільш традиційною релігією, яка відіграє значну позитивну роль у збереженні українського етносу, формуванні його самосвідомості та державницького менталітету.

При цьому не слід забувати, що православні Церкви на сьогодні характеризуються відсутністю конструктивної співпраці. Тому будь-яка із зазначених Церков не може виступати єдиним виразником загальноукраїнських інтересів.

Другий варіант “армійсько-церковної співпраці” — взаємодія на регіональному рівні за принципом розчленування території України на сфери переважно конфесійного впливу. Проте спроби знаходження певної “канонічної території” для будь-якої Церкви мають розглядатися виключно як прояви сепаратизму, що можуть завдати суттєвої шкоди національним інтересам українського народу. Україна не повинна, на зразок Лівану, Ольстеру чи Індонезії, розділятися конфесійно, із політичною та юридично зафіксованою на цьому ґрунті територією. Проти цього варіанту переконливо свідчать і події в колишній Югославії, де регіональні протиріччя стали одним із факторів територіального дроблення країни та моральним виправданням нелюдського поводження із вчорашніми співвітчизниками.

Упровадження в армії інституту капеланства мотивується потребами виховання та навчання військовослужбовців, задоволення їх духовних запитів.

Військове навчання, більш ніж будь-яке інше, не може існувати у відриві від духу, совісті, віри і характеру. Навчання без виховання не формує людину, а розбешує її, бо в розпорядженні знаходиться зброя, техніка і спеціальні знання, використовуючи які бездуховний, безхарактерний і безвірний воїн може нанести людям, суспільству великого лиходійства.

Однак релігійне розшарування на теренах Української держави є нині суттєвою проблемою, що заважає налагодженню її тісної взаємодії з силовими державними структурами.

З іншого боку, нечітка позиція державного керівництва на фоні парла-

ментських баталій, що пов'язані з перманентними політичними амбіціями як окремих лідерів, так і партій та блоків, складають передумову невизначеності ролі, місця та змісту духовної співпраці з релігійними інститутами, які мають у сфері духовного збагачення людини не тільки історичний досвід, а й практичну результативність.

На наш погляд, для того, щоб процес духовного та етичного відродження православних воїнів мав поступово цілеспрямований вплив необхідно:

По-перше, терміново організовувати військово-патріотичні чи церковно-молодіжні клуби на зразок таборів скаутів. Це — єдина надія на порятунок молоді від наркоманії, розпусти і нігілізму.

По-друге, духовна особа має входити, разом з психологом, до складу комісій, які переймаються комплектуванням частин підрозділів державних силових структур: адже з ним, більш ніж з ким-небудь з інших членів комісії, майбутній службовець буде відвертий. Крім того, якщо священник відчує, що людина, узявши в руки зброю, може психічно зламатися, то він вчасно попередить лиху годину. Він також допоможе відрізнити удаваних віруючих, що намагаються ухилитися від призову.

По-третє, необхідна державна визначеність та підтримка організації вітчизняної системи капеланства (військового служіння у військах), поки хоча б на добровільних засадах.

По-четверте, старанно розвивати співпрацю силових структур з релігійними закладами у всіх напрямках, починаючи із зустрічей, конференцій, екскурсій. Це надає унікальний шанс довести пас-тирське слово до величезної кількості молодих людей, зібраних в одному місці, яким належить не тільки захищати країну, але і будувати її майбутнє.

Отже, військове служіння Церкві — це не тільки служіння армії, й служіння суспільству.



Література

1. Андреев Ю. Пресс-служба Украинской православной церкви <http://www.Kuraev.ru/gb>.
2. Архієпископ Микола Етерович. Екуменічний діалог — ідеал і реальність // Людина і світ. — 2002. — № 11–12. — С. 2–9.
3. Архієпископ Львівський і Галицький Августин. Роль церкви і суспільства в духовному і етичному відродженні військовослужбовців. 26 січня — 1 лютого 2003 р..
4. Бекещенко К. "Бойовий бундесверу" // Народна армія. 20 листопада 2000 р..
5. Військова освіта // № 42, 19–25 жовтень 2002 р. — С. 6–7.
6. Гавриш О. Українське християнство: більше спільного, ніж різного // Дзеркало тижня. — № 32(407) 2002р., 24–30 серпня.
7. Гончаренко Г. Православ'я і правопорядок // Міліція України. — 2002. — № 5. — С. 18–19.
8. Горський А. Ігор Святославович // Батьківщина. — 1995. — № 8. — С. 52 — 56.
9. Гречанинов В. О. Під цивільний контроль. Суспільство і Збройні сили України // Політика і час. — 2002. — № 5. — С. 20 — 28.
10. Дмитрук К. Е. Свастика на сутанах. — М.: Политиздат, 1976. — С. 192.
11. Див.: Дудар Н. П., Шангіна Л. І. Віра й релігія в житті українців // Національна безпека і оборона. — 2000. — № 10. — С. 83–98.
12. Дорошенко В. Час збирати каміння // Іменем Закону. — 2001. — 17 серпня. — С. 4.
13. Душпастирська опіка військовослужбовців в арміях зарубіжних країн // "Час", — 2002 р. № 11, 12, 13. — С. 13–15.
14. Євдокимова Т. Християнське соціальне вчення: діалог з сучасним світом // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. — К., 2000. — Вип. 15. — С. 13 — 22.
15. Єленський В. Духовний супровід у Збройних силах України: дискусії і перспективи // Людина і світ. — 2001. — № 11–12. — С. 2–8.
16. Єрмаков І. Политический экстремизм и религия // Власть. — 2001. — № 12. — С. 58–61.
17. Історія українського війська // Упорядник Я. Шашкевич. — Львів: Світ, 1996. — С. 704 — 706.
18. Кравченко В. І., Панченко П. П. Україна у 2-й світовій війні (1939–1945 рр.). Сучасне видання, невідомі факти. — Донецьк: Центр підготовки абітурієнтів, 1998 р. — С. 94–97.
19. Кінгсід К. . М. Коффі. Служба капеланів: Аналіз роботи та досвід. ГУ ВР МО України. 2000 р. — С. 7–27.
20. Коупланд Н., Психологія й солдат. — М., 1991.
21. Культ терору // Людина і світ. — 2001. — № 8. — С. 21–23.
22. Лубський В. І. Критика релігійних концепцій війни та миру. — К.: Вища шк., Видавництво при КГУ, 1985. — 78 с.
23. Лубський В. І. Релігієзнавство: Підручник. — К.: Вілбор, 1997. — С. 214 — 219, 341 — 342.
24. Лусс Е. Я. // Педагогіка вищої військової школи // — Навчальний посібник ХВУ, 1997.
25. Максименко О. Богослови у погонах // Православний вісник. — 2000. — № 7.
26. На шляху до волі совісті / Скл. і заг. ред. Фурмана Д. Е. і о. Марка (Смірнова). — М.: Прогресс 1989. — 496 с.
27. Народна армія. — 2003 р. — 16 квітня.
28. Новиченко М. "Гарячі точки": проблема та її врегулювання // Людина і світ. — 2002. — № 9. — С. 48–50.
29. Об'єднання християн-військовослужбовців України // "Час", — 2002. — № 8.
30. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Віра і розум. — 2002. — № 3. — С. 86 — 143.
31. Петрушко Ю. Пастир іде до курсантів // Міліція України. — 2002. — № 5. — С. 18.
32. Поліщук В. Релігія та внутрішні війська // Міліція України. — 2001. — № 7. — С. 6–7.
33. Релігієзнавство: Навч. посібн. / За ред. док-ра філософ. наук, проф. М.Ф. Рибачука. — К.: Освіта, 1997. — С. 199 — 203, 218 — 220.
34. Релігійна панорама. Інформаційно-аналітичний журнал Української Асоціації релігієзнавців.
35. Сванидзе А. Стенка на стенку. С чего началось вековое противостояние // Родина. — 1997. — № 10. — С. 24 — 28.
36. Севекина О. Небачений птах // Людина і світ. — 1999. — № 8. — С. 3.
37. Сьомін С. Церква і армія: партнерство чи поглинання? // Національна безпека і оборона. — 2000. — № 10. — С. 99 — 104.
38. Сьомін С. З чужими ідеалами і ворожими намірами. Закордонна релігійна експансія як загроза державотворенню України // Політика і час. — 2002. — № 6. — С. 50 — 58.
39. Сидоров Д. И. Война и религия. — М.: Воениздат, 1961. — 170 с.
40. Сорокин П. Стремительная сеча. Невская битва: правда и вымысел // Родина. — 1997. — № 10. — С. 29–32.
41. Спеваковский А. Б. Религия синто и войны. — Л.: Лениздат, 1987. — 112 с., ил.
42. Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. — К., 1994. — С. 146.
43. Стрілецький В. Духовне виховання — це не тільки душпастирська робота // Народна армія. — 2002. — 8 серпня. — С. 5.
44. "Словом божим до перемоги" // Військо України. 2002 р. № 5, 6 — С. 36–37.
45. Сила Духа тоже оружие // На боевом посту, — С. 17–20.
46. Ткач С. Про загрозу міжнародного релігійного тероризму // Людина і світ. — 2001. — № 11–12. — С. 15–17.

47. *Требін М.* Сакральна одіж тероризму // Людина і світ. — 2002. — № 10. — С. 2 — 11.
48. *Уткін О.* Окультне жало Адольфа Гітлера // Людина і світ. — 2002. — № 4. — С. 56 — 61; № 5. — С. 48 — 54.
49. *Уткін О.* Осягаючи велич і гідність Батьківщини. Духовні цінності нації у життєдіяльності війська України // Віче. — 2002. — № 2. — С. 31–36.
50. *Харенберг Б.* Хроника человечества. — М.: Большая энциклопедия, 1996. — 1200 с., ил.
51. *Церква і суспільство в Україні: проблеми взаємовідносин* // Національна безпека і оборона. — 2000. — № 10. — С. 2–65.
52. *Чорний В.* Боснія і Герцеговина: з історії етносів і релігій // Людина і світ. — 2001. — № 7. — С. 45–51.
53. *Швідлер Л.* Ера діалогу. На шляху до прийняття Всесвітньої декларації глобальної етики // Людина і світ. — 2002. — № 4. — С. 30–39.
54. *Шевченко О.* Духовний потенціал міцніший за метал. Релігія та виховання у Збройних Силах України // Народна армія. — 2002. — 6 листопада.

Д. Г. МОРОЗ,

студентка 2 курсу

Південноукраїнського відділення Одеської філії МАУП

ПРАВОСЛАВНІ ДУХОВНІ ЦІННОСТІ І РОЗВИТОК БІЗНЕСУ В УКРАЇНІ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

Після закінчення атеїстичного періоду в житті нашої країни постало питання відродження традиційних духовних цінностей в суспільстві. Епоха Просвітництва, розвиток науково-технічного прогресу, події в царській Росії на межі XIX–XX століть та більшовицька ідеологія СРСР перервали велику духовну традицію українського народу, як і багатьох народів світу у ці ж часи. Людська пихатість та самовпевненість, ніщівна ідея смерті Бога, переслідування віруючих в соціалістичному таборі призвели до відходу суспільства від традиційних духовних цінностей, до протистояння науки та релігії, світових війн, голодомору та інших катастрофічних подій XX століття. На межі тисячоліть людство схаменулося, зрозумівши, що картина світу не вписується в ідею відсутності Абсолюту, що світ, позбавлений Бога, котиться у моральну прірву і може самознищитися.

Новий акцент у проблемі відродження духовності викликаний складними процесами глобалізації в світі і європейським вибором України.

В Україні з 1990-х років відроджуються храми, монастирі, духовні семінарії, друкується велика кількість духовно-релігійної літератури, введено курс “Релігієзнавства” до програм вищих

навчальних закладів, відкрито дитячі недільні парафіяльні церковні школи. Проводяться наукові конференції з питань духовності. Але у цей же час масово з'являються іноземні протестантські місіонери, проповідники нетрадиційної релігійності, харизматичних культів, а традиційна православна церква України, розколота на три окремі частини, потерпає від міжконфесійних чвар, які вносять сумбур у свідомість українців, багато з яких ще не в змозі відрізнити істинну канонічну церкву від підробок.

Також слід чесно визнати, що більш-менш швидкий перехід України на рейки ринкових відносин, від атеїстичного соціалізму до спроб побудови постіндустріального, постбуржуазного суспільства, з перехідною кризою і новими соціальними проблемами (бідність, безробіття, низькі зарплати і пенсії, інфляція), навалою явищ низької масової культури, з жорсткою конкуренцією і головною підприємницькою ідеєю — отримання прибутку — лише ускладнили відродження духовності в країні. Деякі прибічники загальнолюдських цінностей припускали, що саме “православні ченці зашкоджують їм стати банкірами” [15, с. 3].

Дослідженням з цих проблем, на наш погляд, ще приділяється недостатня

увага. Постали нові питання: чи є бізнес перешкодою християнській духовності українського підприємця; чи є непримиреними протиріччя між духовністю і господарюванням взагалі, в тому числі в сучасному світі? Яке місце православних духовних цінностей у формуванні українського суспільства? Що очікує духовність українця в період розквіту бізнесових структур, євроінтеграції, підготовки до вступу України у ВОТ, у НАТО? Що є “духовність у бізнесі” та “духовність поряд з бізнесом”?

Все вище сказане і зумовило вибір теми дослідження.

Проблема взаємовпливу духовності і господарського життя

Поняття духовності звичайно розглядають у двох розуміннях: широкому та вузькому. В широкому розумінні духовність можна визначити як синонім шляхетності, інтелігентності, у тому числі ерудиції, гуманності. У вузькому розумінні духовність є основа світоглядної структури, яка формує поведінку особи, багато в чому зумовлена релігійністю людини. В сучасному світі оперувати поняттям духовності в 2-х аспектах треба обов'язково, вирішуючи питання діяльності держави, юридичних та фізичних осіб. Практика показує, що між духовністю та щоденною діяльністю капіталістів часто існує велика прірва. Існує низка причин, які її поглиблюють:

а) спроба підприємця встояти в умовах жорстокої конкуренції;

б) високе оподаткування, яке примушує порушити норми моралі та права;

в) великі гроші, прибуток і статок частіше розбещують людину, руйнують її моральний устрій;

г) відсутність “щеплення від бездуховності” в дитинстві або юнацтві як наслідок перерваної духовної традиції поколінь.

Від самого початку розвитку буржуазних відносин, з появою бізнесу питан-

ня духовності посідали далеко не останнє місце. Протестанти, як одна з трьох гілок християнства, вважали, що заснували підприємницьку діяльність на Господній волі, пояснюючи її так: якщо у людини виходить його господарча діяльність, це говорить про те, що Бог благоволяє до неї, благословляє святим Духом. Багато істин, пов'язаних з духовністю та етикою, прийшли до нас ще з давнини. Наприклад, стародавні китайці вважали, що будь-яку ділову людину, начальника потрібно поважати. Конфуціанство проповідує це і досі. У Японії існує Діловий кодекс, який діє поряд з Господарчим та Торгівельним та декларує, наприклад, правила “духовного господарювання” конкурентів. Ділові якості японців засновані на їх глибоких релігійно-культурних звичаях. Так з давніх часів духовність безпосередньо або опосередковано впливає на господарювання, на підприємництво.

Учений-богослов, філософ і ректор Київської духовної академії і семінарії Микола Забуга щодо бізнесу у зв'язку із духовністю вважає, що багатство само по собі не є гріхом. Біда, якщо за цим багатством стоїть духовна низькість. Тоді це біда для того, хто цим багатством володіє. М. Забуга переконаний, що і найбагатша людина — вбога, якщо вона сліпа душею [12, с. 4].

Проблема взаємовпливу духовності і господарського життя, підприємництва постають перед кожним новим поколінням. Святі Книги багатьох релігій відображають окремі питання господарювання. Так, у християнській Біблії читаємо, як раби Ісаака викопали криницю, щоб знайти воду для споживання і господарювання (Буття. 26:32); далі йде мова про можливість цивільних угод про позику та заклад (Вихід. 22: 25–26). У наступній главі Бог після 10 заповідей дає Мойсею важливі правила і заборони, зокрема стосовно землекористування (Вихід. 23: 10–11). Якби

люди століттями виконували ці правила господарювання, то, мабуть, не було б й сучасних екологічних катастроф.

Як відомо з земного буття самого Христа, він також до Хрещення займався господарськими справами, бо земний батько його Йосиф був теслею. Часто новозавітні притчі засновані на господарських прикладах, що було легше для розуміння простих людей, і навряд чи Ісус давав би такі приклади, якби засуджував господарське життя як таке. Кожен пам'ятає епізод з Євангелія від Марка, коли багатій спитав Ісуса, що ще треба робити, крім заповідей Божих, щоб отримати вічне життя. Христос відповів йому: “Ходи, все, що маєш, продай і роздай убогим, і будеш мати скарб на небесах”. І коли багатій, що мав велике майно, відійшов у смутку, Ісус сказав учням, що ВАЖКО, маючи багатство, увійти у Царствіє Боже. (Єв. від Марка, 10:27). Але він не сказав: “Неможливо!”... Справа у вірі, у стані душі і вчинках будь-якої людини, яка Божою милістю може спастися. Так, Ісус вигнав торговців з храму, бо це — будинок молитви. Але він не забороняв займатися комерційною діяльністю взагалі, поза храмом. Тобто, прямо не оговорюючи питання духовності і господарювання, Біблія залишає священнослужителям і всім віруючим простір для розуміння і трактування цього питання, з оглядом на християнську етику.

Мусульманський Коран вимагає від вірних виконувати умови договору дарування жінкам (сура 2, аят 229), договорів позики і закладу (сура 2, аяти 282–283). Сура 4 про жінок дає низку правил щодо спадкування, розподілу майна тощо. Велика кількість правил побутової поведінки у Корані згодом зробила можливим створення системи мусульманського права — шаріату. Разом з цим і Коран вказує своїм вірним: “Витрачайте краще з того, що набули, і того, що звели Ми вам з землі... Ті, хто

витрачає своє майно на шляху Аллаха, подібні до зерна, яке виростило сім колосків, в кожному колосі — сто зернят...” (сура 2, аяти 263, 269). Разом з цим, на відміну від християнської етики, вимагаючи віри і високої духовності, іслам все ж таки обіцяє вірним і в житті, і в мусульманському раю матеріальні блага.

Російський православний філософ Микола Бердяєв писав: “...Душа предвечно и предмирно сотворена Богом-Творцом, и первоосновы души божественны и независимы от мирового процесса и его времени.... В каком смысле существуют два мира, мир “сей” и мир “иной”? Онтологически существует лишь один мир, одно божественное бытие... Мир “сей” и есть болезнь бытия, ... должен быть преодолён и побеждён — это не означает вражды к миру, к космосу, это означает лишь вражду к его болезни, порабощению и падению” [5, с. 355, 368]. Інакше кажучи, людина повинна жити у цьому світі, враховуючи його закони, маючи економічні інтереси і прагнучи досягти хоча б елементарних життєвих благ. Але свобода волі і можливість творчості, які надані людській душі Господом, і відрізняють людину від тварини, одухотворяють людство і весь тварний світ і дозволяють конкретній особі навіть крізь проблеми катастроф, політики, негараздів у державі, бездуховності деяких людей з оточення, проблеми свого власного бізнесу і “правил гри” у підприємництві, через купу майна намагатися пізнати Бога і жити християнським життям.

І так було з перших років існування християнізованої України-Русі.

Хрещення Русі, розпочате 988 року, призвело до піднесення культури й духовності в суспільстві. Читаємо у вступній статті до книги “Как была крещена Русь” (мовою оригіналу): “С введением христианства укрепляются международные связи Киевской Руси,

она равноправным партнёром входит в число государств христианской Европы, начинает широко черпать из общего для всей Европы источника культуры... На Русь приходит общеславянская кириллическая письменность... Здесь истоки ... литературы, профессиональной архитектуры, живописи, музыкального искусства" [15, с. 6]. Водночас, як зазначає Микола Аркас, "за Володимира ... чимала торгівля у Києві та по Дніпрі приваблювала до Києва ... багато усякого народу... Через це усе Київ...став дуже ширитись і багатіти" [4, с. 84]. Як бачимо, торгівля та багатство з перших кроків молодій християнській державі не вплинули на погіршення духовності в суспільстві, а навпаки.

У своїй статті О. Золотарьова зазначає: "За невивчених до кінця причин, після прийняття християнства аж до атеїстичного радянського періоду українська ментальність не давала можливості страшним проявам бездуховності, як то було за часів Петра I у Росії або імператора Михайла у Візантії, при якому сталося хрещення Аскольда. Можливо, ці питання ще найдуть своїх дослідників" [13].

Що очікує духовність у ХХІ столітті за умови розквіту бізнесу та глобалізації економіки? Відомий бразильський письменник, Пауло Коельо так охарактеризував духовність у майбутньому світової спільноті: "Трудно давать предсказания... Многое будет зависеть от того, решатся ли люди предпринять серьёзный и последовательный духовный поиск. Как сказал Мальро [франц. письменник (1901–1976)], будущий век или будет духовным, или его не будет. Другие говорят, что это будет женский век. Иначе существует опасность того, что взорвётся бомба фундаментализма... Многие думают, что это техника лишила нас человечности... Технические и научные открытия... — это часть пути человечества. Ведь они

облегчают ему работу, делают её удобнее. Главное, что мы не превращались в богов и умели пользоваться ими правильно — как инструментами, которые облегчают нам жизнь" [3, с.114 — 115, 118]. Інакше кажучи, людина може любити Бога і ближнього свого, виконуючи християнські заповіді, у будь-який час; зовнішні обставини, за великим рахунком, не можуть зашкодити внутрішньому вибору особи, якщо вона дійсно прагне духовності.

З точки зору протестантизму, віруюча людина розуміє гріховність своєї природи. Її молитва має бути підтвердженою сумлінним виконанням своїх світських обов'язків, бо, мовляв, за ступенем такої сумлінності Бог судить про міцність віри та бажання знайти спасіння. М. Вебер показав, що протестантизм розглядає світську, у т.ч. господарську, діяльність людини з позицій релігійного покликання. У це поняття вкладено такий зміст: виконання людиною свого обов'язку в межах своєї світської діяльності є найвищим завданням релігійно-морального життя. Таким чином, усі сфери життєдіяльності людини отримують релігійне значення і розглядаються як різноманітні форми служіння Богу [8]. Православна віра трактує діяльність і працю інакше, та вона дає можливість кожній особі сподіватися на спасіння, не зважаючи на протестантське визнання "обраних", але на спасіння не власною вірою, а милістю Божою. А це, мабуть, вимагає ще більше духовних зусиль та добрих справ від православного віруючого.

Духовність і мораль сучасного суспільства

Мораль у суспільстві тісно пов'язана із духовністю. Дивлячись на діяльність людини, її спілкування крізь призму етичних норм і цінностей, можна зрозуміти природу етики ділового спілкування. Кожна людина зберігає у собі по-

зитивні та негативні риси характеру. У процесі спільної діяльності формується етика ділового спілкування як сукупності цінностей і норм, що орієнтують та регулюють вчинки людей. Відомо, що мораль — це форма суспільної свідомості та вид суспільних відносин, які спрямовані на затвердження самооцінки індивіда, рівність усіх людей у їх прагненні до щасливого життя. У моралі оцінюються не тільки практичні дії людей, але й їх мотиви, прагнення і наміри. Мораль не існує поза суспільством, без взаємодії людей. Вона значною мірою залежить від особливостей розвитку суспільства, насамперед від соціально-економічного устрою; з розвитком ринкових відносин людина стає дедалі прагматичнішою, а суспільство раціональнішим. Вплив грошей все більш посилюється на ділові та особисті відносини між людьми. У такому суспільстві росте корумпованість, жорстокість, егоїзм, індивідуалізм. І суспільство, яке стає на шлях “все заради грошей”, може зазнати морального та духовного занепаду. Із мораллю пов’язані норми етикету, у тому числі ділового. Тактовність, ввічливість, коректність, чесність, довіра, вихованість, рисами інтелігентності, яка є моральною категорією, рівень якої встановлюється не освітою, а культурою, — і це теж складова духовності. Людина повинна самовиховуватися. З точки зору самоменеджменту, за теорією Кетеля, ділова людина повинна мати такі якості характеру: інтелігентність, емоціональну рівновагу, стриманість, творче натхнення, делікатність, впевненість у собі, високий самоконтроль. Такі риси українського бізнесмена можуть з’явитись як наслідок стабільної освітньо-виховної роботи та підвищення рівня суспільної моралі, який з 1990-х років зазнав занепаду.

20 листопада 2003 р. Верховна Рада України прийняла Закон “Про захист

суспільної моралі” [“Офіційний вісник України”, 2003. — № 52, СТ. 2736]. Наразті, закладено правові основи захисту суспільства від розповсюдження продукції, що негативно впливає на суспільну мораль. Суспільна мораль розуміється як система етичних норм, правил поведінки, що склалися у суспільстві на основі традиційних духовних і культурних цінностей, уявлень про добро, честь, гідність, громадський обов’язок, совість, справедливість. Спеціальна Національна експертна комісія України з питань захисту суспільної моралі проводитиме експертизу і здійснюватиме контроль з цих питань. Але суспільство має право запитати: а навіщо було 12 років чекати? Невже хворобу легше вилікувати, ніж попередити?

Слід зазначити, що ділові якості бізнесменів багато в чому регулюються вже встановленою корпоративною мораллю. Під визначенням “корпоративна мораль та культура” можна розуміти взагалі цінності, норми спільноти і їх зовнішнє проявлення. Фахівці в області корпоративної культури вважають, що вона “сидить” у нашій душі, в душі організації, у наших думках, в оцінках, взагалі у світогляді, емоціях, почуттях, у рівні матеріального та духовного розвитку, та проявляється у поведінці людини. Але існують глибші, внутрішні основи культури та моралі. На їх основі створюються технології, використання яких може допомогти стати культурною людиною чи сформувані іншу корпоративність. Навіть Ф.М. Достоевський вважав, що людину неможливо змінити, її можна тільки зламати. Карнегі говорив, що примусити людину щось зробити неможливо, але можна створити такі умови, в яких вона це зробить самостійно. Дійсно, людина — самоорганізуюча, саморегулююча, самопрограмуєча система. Створіть їй відповідне інформаційне середовище, і вона може

переродитися, зрозуміє чужу їй раніше культуру та мораль. Це ж стосується і корпоративних інтересів бізнесменів. Дайте їм кредити — і не буде затримок заробітної плати, обману партнерів; знизьте їм податки — питома вага тіньової економіки знизиться. Але це одночасно означатиме, що рівень духовності підприємницької “страти” і багатьох індивідів з цього кола значно підвищиться, оскільки “ризик гріха” зменшиться.

С. М. Булгаков про відносини церкви та господарського життя, з точки зору християнської етики

Багато уваги питанням взаємодії духовних цінностей християнства та державного, господарського життя приділяв у своїх філософських творах відомий російський релігійний філософ початку XX століття Сергій Булгаков [6, 7]. Економіст, богослов, літературний критик, політичний та духовний діяч, він у своїх працях приділив багато уваги взаєминам православної віри і господарювання, питанням багатства і бідності крізь призму християнства. Скорботні почуття викликало у нього становище Росії у середині першого десятиліття XX століття. Священик Булгаков переймався господарським життям і вважав це своїм обов'язком.

Важливою ідеєю Булгакова була ідея “християнського соціалізму”. Він вважав, що у принципі християнський соціалізм явище можливе, але у своїй роботі він не прагне об'єднати соціалізм та християнство, а навпаки — протиставляє їх і доходить висновку, що “соціалізм есть царство от мира сего”. Але, запропонувавши ідею “християнського соціалізму”, вважав капіталізм з його підприємництвом, приватною власністю проявом зла, а соціалістичну ідею — більш схожою з християнськими цінностями. Досвід радянського соціалізму довів утопічність такої точки зору.

Але, з огляду на теоретичні позиції, з Булгаковим можна в чомусь тут погодитися.

Не менш зрозумілі, за Булгаковим, християнські ідеали і в галузі соціальної політики. Всі соціальні устрої, які існували досі в історії, — рабовласницький, феодальний, капіталістичний, — засновані були саме на принизливості людини людиною. Первісний капіталізм історично може бути виправданий, адже з якогось боку можна визнати деякі його позитивні риси, але не можна не зазначати, що він був створений на насильстві і насправді вимагав знищення. Тому напрям знищення цієї корінної неправди капіталістичного устрою, який у цілому охоплюється поняттям соціалізм чи колективізм, повинен бути включеним до християнської політики. Булгаков вказує ще на один високоморальний бік навіть чисто механічного, зовнішнього соціалізму: він вводить обов'язок праці (для працездатних) і оголошує війну бездарності, дармоїдству та байдикуванню. Соціалізм у цьому випадку є, на його думку, апофеозом праці як морального початку, а святиню праці кладе він в підґрунтя та початок господарського устрою.

Ми знаємо, що в історії християнства рівновага між двома полюсами у відношенні до світу, до праці коливалася. Та все ж таки християнство реабілітувало будь-яку працю, і господарчу в тому числі, та вклало в неї нову душу. В ній народилася нова господарююча людина з новою мотивацією праці, а далі — релігійно вмотивованою працею, що, за Булгаковим, і є аскетична праця — та духовно-господарча сила, якою затверджений фундамент всієї європейської культури.

Сергій Булгаков багато уваги приділяє “економічній людині”, його господарюванню у християнстві, яке обумовлено вірою підприємця. Він вважав: якщо в тебе є дуже сильна віра у силу Гос-

подню — це у жодному разі не звільняє тебе від праці. Ми знаємо, що ще два-надцять апостолів працювали; наприклад, апостол Павло займався виробництвом наметів, інші займалися рибальством, а якщо придивитись у саму сутність виробництва — це є християнське послухання, духовний тип господарюючого діяча, котрий повинен здійснити своє господарче служіння з почуттям релігійної відповідальності, до якого би соціального прошарку він не належав. Християни вважають, що вільна, моральна людина народжується тільки у християнстві, тому й вільний громадянин та хазяїн з'являються в історії лише за допомогою християнської свободи. Християнство звільнює господарчу енергію, розсіює жахи язичництва, і разом з тим її естетично пов'язує, направляє, регулює. Якщо ти людина подвижницька, то це — характерна риса устрою особи, пов'язана з усякою зовнішньою діяльністю, оскільки вона не суперечить його принципам — тобто і в бізнесі теж.

Отже, християнська культура, церковна творчість, направлені *ad extra*, — таке є всесвітньо історичне завдання, яке було поставлене ХХ століттю. Булгаков вважав, що наша справа не питати, як проводиться це завдання, — це вирішує за нас Вища сила, ми лише маємо вірити, що Вона існує насправді і повинні виконувати Вищу волю, якщо ми не займалися, навіть бізнесом. Аби досягти того, чого ми прагнемо, ми маємо розуміти, що те, чим ми займаємося, є і наша воля. Але Булгаков вважав: якщо фермер повинен орати, сіяти, жати та молотити, він знає, що сам він тільки своєю волею не може додати жодного “локтя росту”, ані виростити жодного колосу.

Між тим, як відомо, Христос закликав нас жити, як птахи, не дбаючи про матеріальні блага. Разом з тим Бог дав людині і душу, і тіло, і вже саме це біполяр-

не об'єднання в кожній людині, на наш погляд, породжує вічну “єдність і боротьбу протилежностей”. Тобто, питання протиріч бізнесу і духовності невичерпне. Воно коливатиме розум людей у всі часи. Одним з завдань людства, мабуть, і є зробити людину більш духовною під час існування у цьому світі, який постійно накопичує величезні матеріальні багатства та на базі розвитку науки і техніки, поширення інформації винаходить зручніші засоби задоволення потреб людини та її сім'ї.

Напевно, Христос не хотів тісного зв'язку церкви з господарчими організаціями, але не протистояв їм, бо зв'язок цей і є суспільне життя, земне життя. Він прагнув лише вірою поєднати рабів та господ. Ще апостол Павло казав: “Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего” (Еф. 6 : 5 — 9). Одночасно Господь звертається і до багатих, розповідає їм про їхні обов'язки: “Богатых в настоящем веке увещевай, чтобы они не высоко думали о себе и уповали не на богатство неверное, но на Бога живого, дающего нам все обильно для наслаждения, чтобы они благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны” (1Тим. 6 : 17 — 9).

Булгаков показав, що православні духовні цінності в цілому впливають на демократизацію суспільства. Констатуємо, що ця точка зору є сучасною і сьогодні, коли Україна будує основи громадянського суспільства. За Булгаковим, демократичний рух, хоч і заснований на початках язичницького гуманізму, прагне втілити у суспільних взаєминах чисто християнські заповіді любові, свободи та рівності. Оскільки він це робить, він є християнським рухом і заслуговує на підтримку та співчуття.

Якщо подивитися на вчення сучасної господарської науки, господарювання є діяльність, яка ведеться господарчим

суб'єктом, так званім “*economic man*”, в основному — з метою отримання прибутку. Кожна господарча епоха мала свого особистого “*economic man*”. Останній являє собою не економічний автомат, який приводиться у рух однією пружиною господарчого егоїзму та діє з невимовною прямолінійністю та безпомилковою чіткістю, але конкретний духовний тип зі своїми проблемами та багатогранністю психологічної мотивації. Релігія кладе свою визначальну печатку також на “*economic man*”. Також, можливо, існує християнський “*economic man*” стосовно різних християнських конфесій: тип православний, католицький, протестантський з різним розгалуженням.

Християнство вказує шлях свободи від господарювання, бо ми знаємо, що Христос вчив не піклуватися про завтрашній день. Господарчий полон людини є не першопричина, наслідок, він з'являється, коли є повна зміна людини стосовно природи, що стала підсумком гріховної зіпсованості самого людського ества. Але без господарювання саме існування людства, як ми вже довели, неможливе.

Таким чином, С.Булгаков обґрунтовує свій висновок про природний зв'язок віри і людства в усіх сферах його діяльності, про необхідність постійного взаємного діалогу церкви і держави, церкви і господарюючого суб'єкта, який закладає економічні та соціальні основи життєдіяльності суспільства. І хоч церква відділена від держави, а школа — від церкви, хоч церква знаходиться немов у вічній опозиції до світської влади, разом з цим церква, при всій секуляризації життя, ніколи не відділена від суспільства. Церква — не тільки містичне тіло Христове, Христова наречена, а й соціальний інститут, покликаний відігравати важливу роль у політичній системі демократичного суспільства. Тому питання розвитку економіки країни, бізнесу

разом із підвищенням духовності суспільства завжди перебуватимуть у сфері інтересів УПЦ.

Бізнес і духовність крізь призму прив'язки до багатства в сучасній Україні

Україна, відродивши незалежність у 1991 році, пройшла 13-річний шлях перетворення суспільних відносин в усіх сферах життя. Помітні зрушення в формуванні ринкових відносин, в адаптації відносин до європейських стандартів, на жаль, не призвели до покращення життя українських сімей. Бізнес, який полегшує розв'язання багатьох питань, одночасно інколи здійснює тиск на пересічного громадянина, який планує розпочати підприємництво, який займається ним, або який стикається з бізнесменами. І саме тут постають проблеми “духовності у бізнесі” і “духовності поряд із бізнесом”.

Процеси, що супроводжують перехід економіки України до ринкових відносин, мають суперечливий характер. Створюючи підвалини для самодостатнього життя особистості, вони також супроводжуються духовними втратами та переоцінкою цінностей. Відомо, що конкуренція сприяє динамічному розвитку суспільства, але подекуди набуває досить жорстоких форм. Тому духовність — той найголовніший важіль, який, за визнанням багатьох дослідників даної проблеми, вважається невідмінним супутником соціально-економічного розвитку.

Стереотип підприємця, який склався у свідомості більшості українських громадян, передбачає наявність таких якостей, як професіоналізм, енергійність, завзятість, тобто рис, що свідчать про готовність жити та діяти, покладаючись насамперед на власні сили. Але радянська влада, зокрема й через систему освіти, сформувала у свідомості громадян ставлення до підприємництва як до злочин-

ної діяльності, яка збагачувала окремих осіб за рахунок пограбування інших. І не випадково, коли йдеться про підприємництво, багато людей бачать у ньому лише можливість і спосіб особистого збагачення будь-якою ціною. Вони вважають нагромадження капіталу метою, а не засобом до існування, не усвідомлюючи при цьому, яке велике соціальне та економічне значення має соціально орієнтоване підприємництво. І тут важливо, якою за морально-духовними якостями стане нова генерація бізнесменів України.

Для потенційних підприємців України характерна своєрідна трансформація уявлень про норму та відхилення від неї, тобто відхилення від традиційних моральних норм. Уявленням про чуйність, готовність допомагати людям, жертовність в ім'я громадського обов'язку та інтересів суспільства відводиться, в кращому разі, другорядна роль. Звичайно, духовно зріла людина без особливих роздумів і сумнівів чинить так, як підказує сумління; корегує поведінку згідно з інтересами суспільства, держави; досягає своїх особистих цілей у нерозривному зв'язку із суспільними. Така поведінка свідчить про моральну досконалість особистості, у якої визначенні цінності, правила стали частиною її духовного світу; її сумління не дозволяє здійснювати вчинки, несумісні з внутрішніми переконаннями [19, с. 67].

Треба констатувати, що Україна як національна країна, хоч і з немалою кількістю національних меншин, має традиційну релігійність, і цей факт суспільство та весь світ вимушені враховувати. Українські підприємці діятимуть у бізнесі і поширюватимуть його в певній ситуації, з певною ментальністю і традицією. Вони не в змозі бути абсолютно незалежними від культури, багато в чому зорієнтовані на православні духовні цінності. Якщо до якоїсь пори вони не усвідомлюватимуть цього, саме життя,

рано чи пізно, нагадає їм про свою сутність, яка не зводиться лише до отримання прибутку.

В сучасній українській дійсності є багато прикладів позитивного або негативного прояву у діяльності бізнесменів. Багато з них, досягнувши успіху, роблять великі пожертви храмам, стають спонсорами, меценатами, займаються благодійністю, виявляють високу духовність у ставленні до оточення. Так, якийсь одеський бізнесмен пожертвував великі кошти на відновлення колишнього кафедрального Преображенського собору, але забажав залишитися невідомим. Можна навести і багато інших прикладів.

Разом з тим багатьох бізнесменів багатство розбещує. Вони ховають діяльність у тінь, уклоняючись від оподаткування. Дефіцитний бюджет країни лише біднішає від цього, і у держави, органів місцевого самоврядування нема можливості гідно підтримувати “сірих і убогих”. Продовжуються розбірки конкурентів по бізнесу, які нерідко закінчуються смертним гріхом — вбивством на замовлення, як це сталося з відомими одеськими бізнесменами Аркадієм Табачником та Сергієм Пономарьом. Порушуються трудові права найманих працівників, їх зарплата повністю або частково перебуває “у тіні”, тим самим відбираючи у людей чесно зароблені суми з персоніфікованого рахунку у Пенсійному та всіх інших Фондах соціального страхування. А скільки випадків протизаконних звільнень! При цьому роботодавці вважають себе християнами.

Людина, яка зростала у православній родині, з дитинства була оточена неформальним розумінням духовних цінностей, а не лише механічно виконувала деякі православні обряди, навряд чи стане бездуховним керівником, підприємцем. “Проблема у тому, зроблено людській душі в дитинстві, в юнацтві

“щеплення від бездуховності” чи ні. Як правило, за будь-яких обставин особа не змінить своїх духовно-етичних орієнтирів, будь то у бізнесі чи в інших відносинах. Людина повинна виростати згідно з релігійно-культурною традицією свого народу. Православ'я є невід'ємною основою української моральності і культури” [13]. Відомий православний професор, диякон Андрій Кураєв вважає: “Традиция говорит каждому, кто хочет знать и быть воистину: мало человеком уродиться, надо ещё родить в себе человека. Человек Традиции — это человек, изменённый религиозной Реальностью... Вхождение в духовную Традицию приносит опыт новизны,... это удвоение мира,... откровение Смысла... Поэтому и нельзя быть в Традиции только отчасти” [16, с. 127–129]. 74-річна спроба атеїстичного розгрому дуже зашкодила українській традиції та духовності. Крім того, багато людей не розуміють різниці у віровченні інших християнських конфесій, дехто вважає, що “реріхівський рух” на пострадянському просторі задовольняє духовно-етичні потреби української душі. Але А. Кураєв наводить перелік 18 лише основних глибоких розбіжностей між християнством та окультизмом на прикладі “Живої етики” Реріхів [17, с. 22–28]. На жаль, багато українців не знайомі з цими розбіжностями. З іншого боку, багато людей старше 30 років, які виростили у атеїстичній державі, зараз часто не в змозі прищепити своїм дітям православні духовні цінності. Вони часто не знають або не розуміють самих основ християнства! [13].

Тому, можливо, УПЦ могла б активізувати пропагандистську роботу, як в самому храмі під час проповіді, так і ширше розповсюджувати, наприклад, свою газету, частіше виступати зі сторінок світських газет та журналів, у телепрограмах. Треба чесно визнати, що православну літературу у храмі купують найчастіше

ті люди, які вже знають, про що у цій книзі йдеться. Більшість суспільства очікує, що церква стане більш національною, згодом отримавши канонічну автокефалію. Саме співвідносини церкви і суспільного, у тому числі господарського, життя вимагають активнішого витіснення з нашого оточення новітніх протестантських проповідників та самозванців-розкольників.

Знайома одеська бізнесменка, чоловік якої також займався бізнесом, пишалася своїм багатством, внаслідок чого втратила багатьох друзів. Крім того, ця сім'я не бажала мати дитину, вважаючи це “зайвим клопотом”. І тільки нещодавно, у віці 45 років, коли у 49-річного чоловіка стався інсульт, бізнес-вумен вирішила сповідатися та причаститися в одному з одеських монастирів. Коли ієромонах запитав її: “Кому Ви залишите накопичене багатство?”, — вона зрозуміла свою помилку. Але чи не запізно?!...

Мабуть, ще з початкової школи треба акцентувати увагу дітей на таких питаннях, наводячи їм потрібні приклади. Школа відділена від церкви, але в світі є досвід викладання основ традиційної релігії на бажання батьків учнів, яке письмово засвідчено. Ми переконані, що з метою затвердження і поглиблення духовності в Україні цілком можливо ввести до шкільного курсу базової середньої освіти факультатив — на бажання учнів і їх батьків, — наприклад, “Основи Православної віри”, або “Основи Християнського віросповідання та культу”, або “Традиційні релігії країни”.

Несподівані роздуми про духовність та бізнес

над однією одеською картиною

Інколи, навіть випадково, ми можемо збагнути, що питання віри і духовності пронизує усі сфери життя. Інколи, зовсім несподівано віра нагадує нам про необхідність виконувати заповіді та

прагнути обминути гріх. Ці роздуми були нав'язані автору роботи фрагментом з однієї статті щодо копії картини Рафаеля в Одеському Палаці господарського правосуддя [13].

На проспекті Шевченка в м. Одесі реставровано будинок для переїзду туди Одеського апеляційного та місцевого господарчого судів. У залах цього Палацу господарського правосуддя одеські фірми, підприємці вирішуватимуть свої господарські спори, при цьому, як свідчить практика, деякі з них використовуватимуть нечесні докази, обман. Зі слів Голови суду В. Балуха [9], за бронзовою фігурою Феміди буде 72-фігурний вітраж, на якому відображатиметься історія Одеського комерційного суду і радянських арбітражних судів, а також значних діячів української історії, серед яких — Володимир Великий та Андрій Первозванний, який вважається покровителем Одеської духовної семінарії.

Але не це вражає найбільше. У холі будинку суду з обох боків будуть розташовані копії картин Рафаеля, оригінали яких перебувають у Ватикані. На одній з них зображено відомий сюжет про те, як цар Соломон розв'язав спор двох жінок про право на дитину. На другій картині зображена антична Афінська академія, момент спору між Аристотелем та Платоном про Істину. В оригіналі, серед античних фігур, намальовані і сучасні Рафаелю політичні діячі. На одеській же картині, в подовження Рафаелевої традиції, під час суперечки Платона і Аристотеля присутні голова облдержадміністрації Сергій Гриневецький, міський голова Руслан Боделан, а також його Високопреосвященство Митрополит Одеський та Ізмаїльський Агафангел та ігумена Одеського Свято-Михайлівського жіночого монастиря Серафима.

Про що ж сперечалися Платон з Аристотелем? Аристотель (384 — 322 рр. до н. е.) — учень Платона, який згодом виступив з критикою його вчення про ідеї

як щось первісне по стосовно до речей. Він визнавав об'єктивне існування матеріального світу, різні форми руху; сутність речей шукав у самих речах. Однак у матерії він бачив тільки пасивне начало, яке підпорядковано особливій активній “формі”. “Формою усіх форм”, “першодвигуном” всього світу є Бог. Платон же (428 (427) — 348 (347) рр. до н.е.) розробив вчення про ідеї як загальні поняття, що існують незалежно від людського розуму і є зразками-парадигмами речей — їх копій. Найвища ідея — Благо (Єдине) — це є Бог, деміург, який створює світ, душу, космос, оформлюючи “небуття”. Душа, як частка світу ідей, є безсмертною. Як відомо, погляди Платона і Аристотеля мали великий вплив на розвиток філософської думки у світі, на становлення релігійної догматики. Якщо максимально спростити сутність цього філософсько-релігійного спору вчителя і учня, то спор цей про те, де в основному істина — на небі чи на землі? [14, 20].

“Повертаючись до майбутньої картини у холі суду, слід зазначити, що особливо ця остання картина просто вражає своєю глибиною. Давній спор про істину набуває сучасного значення. Серед античних осіб — люди у православному облачанні. Постають різні асоціації, відкориговані акценти: це перемога Православ'я над античним пантеоном богів, над античною філософією. Людство вже знає, де Путь, і Істина, і Життя” [13].

А якщо йдеться про “малу істину” конкретного господарського спору, то ця картина перед входом до зали правосуддя нагадує не так суддям, як позивачу і відповідачу — бізнесмену, керівнику фірми, а також усім свідкам і учасникам судового господарського процесу, що, крім цінностей бізнесу, є й інші, більш вагомі духовні цінності, є й інший — Найвищий Останній Суд... Чи впливатимуть такі ж почуття на бізнесменів,

що сперечаються з-за грошей? Чи стануть вони духовнішими, чи замисляться про смисл буття? Дуже хочеться сподіватися, що буде саме так.

Роль православних духовних цінностей для українського народу в умовах сучасної глобалізації

В умовах сучасної глобалізації проблема духовності набуває особливого значення. Глобалізація, як будь-яке складне явище, має позитивні та негативні аспекти. Багато досліджень з цих питань, зокрема з питань підприємництва, проводяться останнім часом [11]. Європейський вибір України теж передбачає поступове включення до глобалізаційних, цивілізаційних процесів.

Глобалізація, безумовно, впливає на стан духовності і роль церкви у суспільстві. Професор М. Забуга, професор, протоієрей, ректор Київської духовної академії і Семінарії, взагалі поставив питання про збереження національної ідентичності в умовах глобалізації. З розвитком науково-технічного прогресу люди почувались чимдалі самотійнішими. Однак катастрофічні події ХХ століття показали багатьом, що світ, позбавлений Бога, може скотитися в моральну прірву і сам себе знищити. Релігія не є чимось випадковим у людському житті, її корені в глибинній сутності людини. Тому ніхто зараз не прагне зовсім знищити релігію. Але деградація духовності, зокрема серед молоді, помічається в США і в країнах Західної Європи, особливо у Франції.

Професор Забуга вважає, що кожна нація, кожна громада, кожна окремо взята людина може вірити як завгодно і у що завгодно. Спираючись на цей, здавалося б, найдемократичніший погляд на свободу віросповідання, глобалісти можуть здійснювати свої завдання щодо релігійних структур. Тактичне завдання такого напрямку являє собою за-

вуальовану боротьбу з християнськими духовно-моральними цінностями, а стратегічне — небачена трансформація традиційної культури і християнського благочестя; створення нової комп'ютерної імперії, що мала б певний контроль над усім життям людини [11].

Сьогодні Православна Церква вказує на негативні фактори глобалізаційної системи. Так, пан Забуга посилається на розділ 16.3 соціальної концепції Православної церкви, де міститься наступне побоювання щодо небезпеки глобалізаційної політики: “Особи, що стоять на чолі міжнародних економічних і фінансових структур, зосереджують у своїх руках величезну владу, не підконтрольну народам і навіть урядам, і не визнають ніяких меж... Часом вони не бажають рахуватися з традиціями й релігійними засадами народів, що втягуються у здійснення їхніх планів” [11, с. 10]. Багато новітніх релігійних проповідників є місіонерами, що повинні приготувати ґрунт для духовної колонізації даного регіону. Православ'я найчастіше служило щитом для збереження національної цілісності окремих етносів.

Пан Забуга ставить питання: “Невже ми хочемо повторити гіркий приклад розцерковлення нашого суспільства? Чи варто продовжувати йти по цьому згубному, помилковому шляху світової політики? Ідеал Римської імперії як держави “хліба й видовищ” уже два тисячоліття продовжує хвилювати уми будівників “земного раю”. І при цьому усі чомусь забувають кінець цієї імперії. Якщо ми не бажаємо для нас подібної долі, то не повинні поспішати підставляти свою спину під універсальне сідло світової глобалізації. І дуже важливо чути з вуст еліти нації визнання того, що без Православ'я існування України проблематичне. Це означає, що в нашої Батьківщині ще є шанс реально зберегти статус незалежної самобутньої дер-

жави” [11]. В українських архетипах збереглися психологічні риси романтизму, віри у перемогу Добра, поміркованості, ідеалізації природи. Багато в чому вони виховані століттями православної традиції, представленої на наших теренах канонічною УПЦ та УГКЦ. Але світ змінюється. Не можна не погодитись з Б. Готовим, який вважає, що традиційні риси українського менталітету в сучасному світі необхідно врівноважувати критичним ставленням до світу, практицизмом, громадською і політичною активністю [10, с. 35]. Церква також вимушена пристосовуватися до зовнішніх змін, коли встановлюються нові правила міжнародних і регіональних відносин в період глобалізації, яку не можна відкинути, це — об’єктивний процес. Питання в тому, як глобалізація вплине на традиційні духовні цінності народів, чи можливий глобалізований Бог.

Вже згадуваний нами П. Коельо в своїй сповіді виказує хвилювання, що ідея глобалізації економіки може перетворитися на ідею глобалізації Бога: “Меня пугает и идея стандартизированного Бога, устраивающего всех, безличного... Сообщество верующих должно складываться из свободных, оригинальных, отличающихся друг от друга личностей, каждая со своим духовным богатством...” [3, с. 116 — 117]. Саме тому Італія пропонує внести до проекту майбутньої Конституції Євросоюзу ідею, що народи Європи об’єднуються на основі християнської віри. Але саме ця пропозиція є однією з підстав гальмування процесу прийняття Конституції ЄС. Можливо, бразильський письменник-філософ перебільшує небезпеку глобалізації, але, на наш погляд, в кожному новому поколінні українців церква навіть в глобалізованому світі разом з сім’єю має продовжувати традицію, поглиблювати розуміння в суспільстві наших ортодоксальних догматів і хрис-

тианської моралі як основи духовності, культури та незалежності нації.

Наш опонент може спитати: а чому саме Православ’я; може, й насправді вже треба об’єднати світ, в якому діяльність людей та держав все більше підпадає під підприємницькі принципи отримання прибутку, на так званому “мінімумі Вищої Тайни”? Коли б життя релігій зводилося до людських дій та зусиль, то можна було б визнати екуменічну рівність релігій.

Різні релігії в багатстві своїх обрядів виказують благоговіння людини перед єдиним Богом. Якщо б релігія була лише людською діяльністю, вона була б просто частиною людської культури, а право культури на багатоваріантність безспірно. Але релігія є дещо вище, ніж культура, тому що релігія — не просто людська діяльність. Відомий диякон РПЦ, професор А. Кураєв пише: “Религия — это взаимная связь, диалог, и в ней есть нечто, что Иная сторона сама сообщает о Себе... Он выходит из своей непостижимости, приближается к людям, говорит к нам и действует “посреди нас”. И именно с этой, нечеловеческой, не субъективной стороной религии связано самое главное в мире религий” [16, с. 11, 13]. Вірні Православної церкви разом із зазначеним автором усвідомлюють, що в розумінні православних жертва Христова і діяння Христа в наступній людській історії, якій Він залишив не тільки Писання, не Римського папу, а Самого Себе, і робить Православ’я істинною релігійною традицією. А істина не може загубитися під тягарем глобалізації.

Ми вважаємо, що процеси глобалізації стосуються лише зовнішньої сторони діяльності церкви, залишаючи нетлінними традиційні духовні цінності. “Необхідно виробити нову політику, що виходитиме з людських цінностей “права, справедливості, демократії, рівності”, без расових і релігійних відмінностей, що

зможе гарантувати діалог між усіма цивілізаціями й культурами з метою досягнення соціального прогресу і світової безпеки” [18, с. 23]. Саме тому Президент Франції, де більшість населення — католики, але є й багато мусульман, наприкінці 2003 року ініціював новий законопроект, який стосується заборони носити поза побутом та поза храмом, в суспільних місцях: в парламенті, в суді, на роботі, в навчальному закладі тощо, — наявні зовнішні ознаки конфесійної належності — великі хрести, зірки Давида, півмісяці ісламу, мусульманські хустки жінок та дівчат (мова не йдеться про натільні хрести та інші маленькі релігійні атрибути). Загальне та особливе в людському суспільстві вступає в деякий, поки невизначений, конфлікт. Глобалізація висуває на перший план в людині саме загальні ознаки: Людина, Особа, Громадянин держави — представник політичної нації, Європейець, а етнічні та релігійні особливості — звісно, зберігаючись, мають “пристосуватися” до глобалізації цивілізаційних процесів, і що скоріше це станеться, то, мабуть, спокійнішим і стабільнішим стане цей світ.

Таким чином, можна зробити висновки, що поняття духовних цінностей, в тому числі цінностей нашої православної віри, зі змінами в суспільному житті, залишаючись в основі традиційно незмінним, все ж набуває деяких нових ознак. Викликом сучасності є, на наш погляд, вимога розуміти духовні цінності православ'я в контексті терпимості, толерантності у ставленні до інших релігій, вміння вести будь-який діалог, як на території України, так і в усьому світі. “При цьому в кожному новому поколінні українців церква разом з сім'єю має продовжувати традицію, поглиблювати розуміння в суспільстві наших ортодоксальних догматів і християнської моралі, щоб остаточно залікувати душевні рани України, вчинені 74-річним періодом радянського атеїзму,

що спробував перервати велику давню традицію нашої Віри” [13].

Аналіз проблем взаємовпливу духовності і бізнесу доводить складність і багатоваріантність їх зв'язків. Ці проблеми потребують особливої уваги в період сучасних кризових і глобалізаційних процесів. Маємо констатувати, що радянський період підірвав основи установлені, розвинутої духовності українців, перервавши багатовікову життєдайну традицію. Виходячи з зазначеного, можна зробити деякі висновки:

1. Протистояння і єднання принципів духовності і світської діяльності, господарювання (бізнесу) — давня, складна і, можливо, вічна проблема, яка постає перед кожним новим поколінням. Діалог та протиборство високої духовності і турбот господарського життя ведеться багато століть, це проблема протистояння душі і тіла, матеріального і духовного, високих духовних цінностей і накопичених матеріальних благ, оптимального їх співвідношення.

2. Конкретно не вирішуючи питання духовності і господарювання, Біблія залишає священнослужителям і всім віруючим простір для розуміння і трактування цього питання, з оглядом на християнську етику. Людина вимушена жити у цьому світі, враховуючи його закони, маючи економічні інтереси і прагнучи досягти хоча б елементарних життєвих благ. Але свобода волі і можливість творчості, які надані людській душі Господом, і відрізняють людину від тварини, надихають людство і весь тварний світ, і дозволяють конкретній особі навіть крізь проблеми катастроф, політики, негараздів у державі, бездуховності деяких людей, крізь проблеми свого власного бізнесу і “правил гри” у підприємництві, через купи майна намагатися пізнати Бога і жити християнським життям. Питання протиріч бізнесу і духовності невичерпне. Воно хвилюватиме розум людей у всі часи.

3. Оскільки церква, яка відділена від держави та школи, ніколи не відділена від суспільства, Церква — не тільки містичне тіло Христове, Христова наречена, а й соціальний інститут, який покликаний відігравати важливу роль у політичній системі демократичного суспільства, тому питання розвитку економіки країни, бізнесу разом з підвищенням духовності суспільства завжди перебуватимуть у сфері інтересів Православної церкви. І в цьому нема протиріччя.

4. Канонічна УПЦ могла б активізувати пропагандистську роботу на оновленому рівні — з урахуванням “інформаційної революції”, як в самому храмі під час проповіді, так і ширше розповсюджувати, наприклад, свою газету, частіше виступати зі сторінок світських газет та журналів, у телепрограмах. Більшість суспільства очікує, що церква стане більш національною, згодом отримавши канонічну автокефалію. Автор переконаний: після цього більшість греко-католиків та прихильників неканонічних УПЦ повернеться в лоно материнської церкви! Саме співвідносини церкви і суспільного, у тому числі господарського, життя вимагають активнішого витіснення з нашого оточення новітніх протестантських проповідників та самозванців-розкольників. Але, звичайно, УПЦ, якщо стане більш ніж автономною, не повинна повторювати помилок РПЦ стосовно інших християнських конфесій, бо, на наш погляд, істинність нашої віри сама по собі не заперечує можливості діалогу, візиту Папи Римського до України або поклоніння загальнохристиянським реліквіям на кшталт Туринської плащаниці.

5. Ми вважаємо, що процеси глобалізації стосуються лише зовнішньої сторони діяльності церкви, залишаючи нетлінними традиційні духовні цінності. Загальне та особливе в людсько-

му суспільстві зараз вступає в деякий, поки невизначений, конфлікт.

6. Слід чесно визнати, що швидкий перехід України на рейки ринкових відносин, від атеїстичного соціалізму до спроб побудови постіндустріального, постбуржуазного суспільства, з перехідною кризою і новими соціальними проблемами (бідність, безробіття, низькі зарплати і пенсії, інфляція), навалою явищ низької масової культури, з жорсткою конкуренцією тільки ускладнив відродження духовності в країні. Тому вважаємо за доцільне провести системні заходи держави разом з іншими суб'єктами політичної системи, в першу чергу — з канонічною УПЦ:

а) законодавчо визнати, що УПЦ та УГКЦ, що зберегла православну обрядність, є традиційними церквами українського народу (зважаючи на вклад традиційних церков в історію та культуру країни, з огляду на сучасне розуміння політичної нації, всі національні меншини України в свідомості та практичній діяльності мають враховувати таке законодавче визнання релігій титульної нації);

б) враховуючи можливі наслідки глобалізаційного процесу, ввести до державного стандарту середньої освіти або хоча б зробити факультативним курс “Традиційні релігії України”, а на 2–3 курсах вищих навчальних закладів — дисципліну “Духовність і бізнес в Україні”; при цьому в сучасному освітньо-виховному процесі традиційні риси українського менталітету необхідно врівноважувати формуванням критичного ставлення до світу, практицизму, громадської і політичної активності;

в) забезпечити максимальні умови вільної інформаційно-виховної роботи традиційної церкви в суспільстві; звільнити УПЦ від уплати податків від вільного продажу православної літератури за межами храмів та монастирів, щоб зробити таку літературу більш доступ-

ною для українців, які ще не обізнані у вірі предків;

г) швидко втілити в практику реальний механізм захисту суспільної моралі згідно із Законом від 20.11.2003 р.;

г') замолюючи гріхи "атеїстичного погрому", знайти можливість виділити кошти Державного бюджету для спеціальної Програми підготовки та друку світських монографій, статей, альбомів, репринтних дореволюційних видань, в тому числі релігійного змісту, що затверджують традиційні духовні цінності українського народу;

д) заохочувати бізнесменів-спонсорів, меценатів, благодійників;

е) сформувати в ієрархії державних органів виконавчої гілки влади спеціальний підрозділ або координаційну раду з формування умов поглиблення духовності в суспільстві.

Треба відродити і розвинути традиційні духовні цінності суспільства на основі системного підходу — з перших років життя дитини, щоб, увібравши в душу з дитинства Божі заповіді, ідею Любові до Бога та до ближнього свого, людина, що прийде у бізнесові структури, просто по совісті не могла би вкрати, вбити, обманювати, ненавидіти ближніх. Тоді і у душі, і у сім'ї, і у державі, і у відносинах зі світом буде благодатна гармонія.



Література

1. *Біблія*, I.B.S. LONDON, ENGLAND, 1990.
2. *Коран*, /М.: "Вектор СП", 1991.
3. *Ариас Хуан*. Пауло Коэльо: исповедь паломника. — К., М., С.-Птб.: — София, 2003.
4. *Аркас Микола*. Історія України-Русі. — Одеса: Маяк, 1994.
5. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. / Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989.
6. *Булгаков С.* Православие. — К.: Лыбидь, 1991.
7. *Булгаков С.* Христианский социализм. - Новосибирск: Наука, 1991.
8. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. /Вебер М. Избр. произведения. - М., 1990.

9. *Владимирский О.* Дворец хозяйственного правосудия в Одессе уже есть. / Газета "Вечерняя Одесса", 29.11.2003, ст.6.

10. *Готов Б.* Модернізація України у контексті європейської інтеграції /Персонал, 2003, № 8, стор.31 — 35.

11. *Забуга Н.* Роль Православия в сохранении национальной идентичности в условиях глобализации /"Персонал", 2003, № 9, стр. 8–12.

12. *Забуга М.* І найбагатша людина убога, якщо вона сліпа душею... /"Персонал", 2002, № 10, стор. 4–9.

13. *Золотарьова О. А.* Духовність та бізнес: деякі роздуми над однією картиною (Стаття в електронному вигляді). — Одеса: Південноукраїнське відділення Одеської філії МАУП, 2004.

14. *История философии*. Т. 1. — М.: Издание АН, 1957.

15. *Как была крещена Русь*. /Кол. авторов. — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1989.

16. *Кураев Андрей*, диакон. Наследие Христа. - М.: Фонд "Благовест", 1997.

17. *Кураев Андрей*, диакон. Об отлучении Рерихов от церкви. — С.- Птб.: Сатисъ, 1994.

18. *Мобарек М.*, д-р, радник Посольства Палестини в Україні. Прояви глобалізації в Близькосхідному регіоні. /"Персонал", 2003, № 8, стор. 20–23.

19. *Огневюк В.* Образование как сфера "будущего времени" /"Персонал", 2003, № 9, стор. 66–71.

20. *Платон*. Сочинения. — М.: 1972. — Т. 1–3.



Молебень у каплиці Св. Георгія Побідоносця



Учасники конференції на молебні



Урочисте відкриття конференції президентом МАУП, МКА Г. В. Щокіним



Президія конференції



Учасники конференції



Ігумен Гавриїл — настоятель Спасо-Преображенського монастиря (м. Чернігів)



Під час роботи конференції



Переможці Всеукраїнського конкурсу студентських робіт
"Православні духовні цінності — крок у майбутнє"



Вручення нагород переможцям конкурсу



Амірова Олеся — переможниця Всеукраїнського конкурсу студентських робіт (м. Харків)

The offered collection contains speeches of members of the International scientific-practical conference — outstanding scientists, theologians, and public figures.

The following questions: the role of Christianity, especially orthodoxy, formation of social moral values, development of modern temporal educational ideas in Ukraine under the Christianity influence, maintainance and revival cultural memorial were considered at the forum. It was emphasized with a help of force is able to change social sacred revival that would be religion as one of the main national Ukrainian mentality values.

ПРАВОСЛАВНІ ДУХОВНІ ЦІННОСТІ В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО СВІТУ

Матеріали II Міжнародної наукової конференції Київ, 26 березня 2004 р.

ORTHODOX CULTURAL WEALTH IN THE CONTEXT OF ORGANIZATION MODERN WORLD

Materials of the II International scientific-practical conference Kyiv, March 26, 2004

Відповідальний редактор *М. В. Дроздецька*

Редактор *О. Б. Лисицька*

Коректор *О. В. Лебідь*

Комп'ютерне верстання *Л. М. Пославська*

Оформлення обкладинки *О. О. Стеценко*

Підп. до друку. 11.03.05. Формат 70x100/16. Папір офсетний. Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 28,06. Обл.-вид. арк. 28,94. Тираж 1000 пр. Зам. №

Міжрегіональна Академія управління персоналом (МАУП)
03039 Київ-39, вул. Фрометівська, 2, МАУП

*Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК № 8 від 23.02.2000*