Православні духовні цінності в умовах глобалізму

Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції

МІЖРЕГІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ УПРАВЛІННЯ ПЕРСОНАЛОМ

МАУП

ПРАВОСЛАВНІ ДУХОВНІ ЦІННОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗМУ

Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції. Київ, МАУП, 4 квітня 2006 р.

Київ 2007

ББК 86.37я43
П68

Відповідальний редактор *В. М. Чирков*
(видання здійснене в рамках проекту
"Наукові праці МАУП")

Православні духовні цінності в умовах глобалізму: Матеріали IV
П68 Міжнар. наук.-практ. конф., Київ, 4 квітня 2006 р. — К.: МАУП, 2007. — 424 с.: іл. — Бібліогр. в кінці статей.

ISBN 978-966-608-733-4

У пропонованому збірнику статей розглядаються сучасні проблеми національного розвитку, пов'язані з глобалістськими тенденціями, роль Церкви як інституту впливу у формуванні свідомості громадян, питання формування відносин у сучасному суспільстві. Освітлюються роль Православ'я як невід'ємної частини життя слов'янського світу, проблеми забезпечення релігійної свободи.

Для науковців, викладачів, студентів, а також усіх, хто цікавиться розвитком українського суспільства.

ББК 86.37я43

ISBN 978-966-608-733-4

© Міжрегіональна Академія управління
персоналом (МАУП), 2007

ЗМІСТ

Щокін Г. В.
Вітальне слово 6

Сенченко М. І.
Війна національної еліти проти езотеричного глобалізму 9

Мартышин Дионисий
Миссия Церкви в эсхатологической перспективе 15

Ігумен Аристарх (Лебедєв)
Система державного ставлення до діяльності Церкви та релігійних організацій у сучасному українському суспільстві 21

Лапікура В. П., Кулик Н. М.
Три аспекти справи Бейліса — Шнеєрсона 24

Остроухов В. В.
Криза відносин суспільства та особистості як передумова негативної трансформації моральної парадигми та руйнування православних цінностей у суспільній свідомості середньовічної Росії 31

Каськов Р. О.
Православ'я як невід'ємна частина нашого життя. Вплив на православ'я секуляризації і глобалізації 44

Зайцев М. О.
Проблема індивідуальної буттєвості в контексті християнства 58

Сенченко Н. Н.
Православие и экуменизм 62

Ковальова К. Ю.
Роль Свято-Успенської Лаври у відродженні Православ'я в Донбасі 72

Кузьменко А. М.
Православні духовні цінності як об'єкт захисту від підривних спрямувань таємних операцій ідеологічних супротивників 85

Сагач Г. М.
Християнська жертва любові, або духовний феномен Героя України Михайла Сікорського і поета-пісняра Юрія Тітова 105

Кравчук Н. В.
Процессы этносоциогенеза и религия 117

Павленко П. Ю.
Антиукраїнська сутність релігійного універсалізму: сучасний християнський контекст 129

Бучма О. В.
Проблеми правового забезпечення релігійної свободи 136

Гордієнко М. Г.
Консолідуюча місія християнських цінностей у процесі українського державотворення 143

Протоієрей Віктор (Михалевич)
Соціальна проблема в українському православ'ї 153

Ігумен Федір (Бубнюк)
Православна молодь і проблеми сучасного церковного життя 157

Петрик В., Якимовський Р.
Державно-церковні відносини: біблійний аналіз у контексті критики ідеологій неокультів 161

Синицын В. М.
Понятийный мир православной культуры и актуальные проблемы современного образования 171

Максимович О. М.,
Червінська І. Б.
Духовні цінності як складова культури особистості 177

Рідкодубська А. А.
Особливості розвитку благодійництва в Україні в XIX — на початку XX ст. 185

Повалій Л. В., Постовий В. Г.
Українська сім'я і проблеми християнського виховання дітей та молоді 189

Гаврілова Н. С.
Духовні цінності православної молоді в умовах глобалізації 201

Борозенець Т. А.
Діалектика сучасного світогляду: постхристиянський контекст 210

Мандзяк Л. Г.
Духовні цінності крізь призму православного антиглобалізму 219

Пашковський О. А.
З історії Жаботинського Онуфріївського чоловічого монастиря (XX ст.) 224

Мєднікова Г. С.
Естетичний вимір православних духовних цінностей 227

Мелинти М.
Исихазм и его развитие на территории Восточной Европы 236

Захарченко О. В.
Місія Православної Церкви в умовах сучасної секуляризації 242

Шевченко В. В.
Сковорода — знавець та інтерпретатор біблії: спроба сучасного погляду 255

Литвинов Г. Н.
Конструктивное противостояние всеобщей глобализации как каноническая защита православных ценностей 262

Кухтик Т. В.
Духовна реабілітація суспільства 267

Предко О. І.
Святоотцівська думка: духовно-моральнісний вимір 273

Яровий О. С.
"В своїй хаті — своя правда..." (Світоглядно-культурна самобітність народу проти глобалістського диктату бездуховності) 282

Бевз М. В.
Жертва Авраама як морально-етичний чинник християнської культури 288

Котлярова Т. О.
Інтерпретація іконоборства у філософському вченні Бориса Меліоранського 294

Бартош А. Є.
Перлина українського бароко 300

Примак А. Ф.
Микола Федотович Біляшівський як дослідник пам'яток православ'я та їх охоронець 308

Никитенко М. М.
Влияние литургической традиции на монументальную живопись Троицкой надвратной церкви Киево-Печерской лавры 312

Тхоржевська Т. Д.
Православне та світське розуміння гуманізму у вихованні 316

Гомонюк О. М.
Педагогічні традиції та їх місце в духовній культурі народу 322

Роганова М. В.
Виховання духовної культури студентської молоді — актуальна проблема сучасної освіти 330

Богданова О. Ю.
Екологія природи і людини: духовно-моральні виміри 336

Осика Ю. С.
Єдина Українська Православна Помісна Церква як чинник опору глобалізації 342

Хорошайло О. С.
Духовні цінності в контексті виховання студентів вищих навчальних закладів 344

Янкова О. І.
Роль Православної Церкви у формуванні української духовності 348

Клос В.
Українське Православ'я на межі епох 366

Цимбал М. М.
Профілактика злочинів у сфері віросповідання 373

Ханецька Н. В.
Психологічна проблема розвитку творчого потенціалу 378

Якубова Л. А.
Аналіз поглядів стародавніх мислителів на проблему розвитку творчих здібностей 381

Магеря О. П.,
Чуприна В. В.
Конфесійна злагода замість протистояння 386

Добжанський Е. І.
Духовність як безальтернативна передумова світового Ладу 398

Стецяк Василь
Митрополит Антоній (Блум) і православна сучасність 411

Горянский В. В.
Глобализм или глобализация? 415

Матюшина А. В.
Ідеологічні трансформації масової свідомості в контексті інформаційної безпеки 422

Г. В. ЩОКІН

Заслужений працівник освіти України,
голова Наглядової ради Міжрегіональної Академії
управління персоналом, м. Київ

ВІТАЛЬНЕ СЛОВО

Шановні пані та панове!

Вітаю Вас від керівництва Академії та бажаю плідної роботи на нашій IV Міжнародній науковій конференції "Православні духовні цінності в умовах глобалізму".

Якщо ми торкаємося цінностей православного християнства, то, безумовно, виходимо з Нагорної проповіді, де безпосередньо Богом названо дев'ять блаженств, тобто вищих чеснот, які ведуть людину до спасіння. Серед цих блаженств двічі названо правду, що засвідчує її величезну значущість для Православ'я. Звідси, вочевидь, і відома християнська теза: Бог не в силі, а у правді! Отже, розглядаючи будь-яку тему, особливо таку, як сьогодні, слід виходити тільки з правди, незважаючи на те, чи подобається вона, позаяк правда веде до спасіння — як світу загалом, так і кожної людини.

Термін "глобалізація", як добре відомо, означає те, що охоплює всю земну кулю, тобто становить всесвітнє явище. У сучасних наукових дослідженнях глобалізм є об'єктом релігійно-філософських, культурологічних, соціологічних і політологічних підходів, що передбачають структурно цілісний погляд на систему взаємозв'язків людини, суспільства, природи і Бога; розуміння стану цієї системи як перманентно кризового; розробку проблематики оптимального опанування цього кризового розвитку, оскільки він може довести людство до повного хаоса та загибелі (див., наприклад: Политология: энцикл. словарь. — М., 1993). При цьому на сучасній глобалістиці позначаються ідеологічні протиборства, а **ідеології**, як правило, мають глибинне релігійно-філософське коріння.

У Біблії наведено перший приклад глобалізації, коли давні люди, що спілкувалися єдиною мовою, вирішили побудувати Вавилонське місто та "башту до небес", аби "створити собі им'я" (Бут. XI, 1–9). Йдеться, очевидно, про грандіозний витвір людської гордині — перший глобальний центр з управління людством, який мав богоборчий характер. Тому Бог був змушений втрутитися та "змішати мови", що й спричинило, за Біблією, подальше розселення давніх людей. Отже, згаданий старозаповітний текст вказує на первісну глобалізацію в її варіанті управління людс-

твом з одного центру як **богоборчу справу**. Недаремно сучасні США, що прагнуть разом з Ізраїлем до всесвітнього панування, часто називають "Новим Вавилоном".

Хто ж такий цей **Богоборець**, який інспірує глобалізацію як процес встановлення всесвітньої диктатури, що протиставляється самому Творцю? Відповідь так само міститься в Біблії, де **Ізраїль** буквально означає "Богоборець" (Бут. XXXII, 28). Богоборець — це біблійний "змій, званий дияволом і сатаною, що спокушає всю вселенну" (Одкр. XII, 9). Але йому для своєї богоборчої діяльності потрібні виконавці, позаяк він як "князь світу цього" може діяти лише через людей. Хто ж є ці люди? І на це запитання дає відповідь Біблія, де власне Син Божий Ісус Христос звертається до юдеїв: "Ви робите справи батька вашого.., ваш батько диявол, і пожадливості батька свого ви виконувати хочете; він був людиновбивцею від початку і не встояв в істині" (Ів. VIII, 41–44). Це слова Живого Бога — Христа, від Якого бере початок Християнська Церква, і тому вони є для нас, християн, беззаперечними вовіки віків!

Таким чином, Богоборець заздалегідь обирає виконавців, з-поміж яких згідно з християнською традицією з'явиться **антихрист**, який панувати-ме на Землі лише 42 місяці, або 3,5 року. Цей своєрідний **союз** сатани та антихриста й називають царством "князя світу цього", що протистоїть Богу-Творцю. Антихрист — це особа, якою керує "головний богоборець"; це — людина, яка вбере всю силу сатани і діятиме за його вказівкою; це — узурпатор і самозванець, що носить маску Христа, якого він заперечує, але прагне посісти його місце. Як відомо, антихрист — це "**цар ізраїльський**" і богоборчим царством його згідно з новозавітними пророцтвами стане весь підкорений ним світ зі столицею в Єрусалимі, де на той час буде зведено третій храм Єгови.

Встановлення всесвітнього богоборчого царства антихриста як "царя ізраїльського" і становить кінцеву мету процесу, що називається нині "глобалізацією". Якими ж **методами** запроваджується цей богоборчий процес? До основних методів, на нашу думку, можна зарахувати перманентні загарбницькі війни та насильницькі революції; тотальну дезінформацію людства та методичне розбещення суспільної моралі; протиставлення вищим духовним цінностям низьких споживацьких інтересів та інстинктів; свідому фальсифікацію історії. Мета цього процесу — встановити всесвітнє аморальне панування, основний об'єкт нападу — християнство, головні організатори — Ізраїль та підкорені ним США.

Чим завершиться антидуховна глобалізація і змуроване нею антихристиянське царство християнам достеменно відомо — повною ганебною загибеллю! Проте чи означає це, що сучасні християни, носії православних духовних цінностей повинні пасивно очікувати здійснення новозаповітних пророцтв? На нашу думку, зовсім не повинні. Навпаки, антидуховній глобалізації ізраїльського антихриста нам треба протиставити глобальність всеперемагаючого вчення Христа. При цьому доцільно дотримуватись такого важливого **принципу**: мислити глобально, а діяти локально.

Це лише означає одне: спочатку кожній Богоносній нації слід навести лад у власній Церкві та власній Державі, а потім уже об'єднувати духовні зусилля з іншими Богоносними державами і націями. Оскільки Творець визначив індивідуальні особли-

вості людей, а також різні мови, культури і нації, духовний опір бездуховному богоборству треба розпочинати з окремої людини, сім'ї, нації і церкви. Це й буде нашим спільним шляхом з усім просвітленим людством до Бога, нашого Небесного Отця, Який очікує на нас як Своїх дітей. Сподіваюсь, що наша конференція зробить помітний внесок у цю велику загальнолюдську справу.

Дякую за увагу!

М. І. СЕНЧЕНКО
д-р техн. наук, проф., директор Книжкової палати України

ВІЙНА НАЦІОНАЛЬНОЇ ЕЛІТИ ПРОТИ ЕЗОТЕРИЧНОГО ГЛОБАЛІЗМУ

Нині глобалізм є наймоднішим словом неоліберalів і нових господарів світу. Проте якщо замислитись над об'єктивним змістом цього поняття, його банальність вражає. Справді, згадаємо, адже ще на початку XIX ст. дослідники писали про єдиний світовий простір.

А що додала до цього сучасна епоха? Лише кілька кількісних параметрів: небувалими темпами пришвидшилося спілкування та розширився його діапазон, охопивши інформаційну сферу. Як би не вражала нашу уяву сьогоднішня інформаційна революція, до суті поняття, що визначає світову цивілізацію обміну, вона мало що додає.

Зовсім інший результат отримаємо при спробі оцінити новації езотеричного глобалізму з інших позицій, щодо культурного, морального і політичного підґрунтя нашої православної цивілізації.

Утаємничений бік езотеричного глобалізму полягає в позиції послідовного відсторонення від усіх місцевих інтересів, норм і традицій. На сьогодні це найновіша форма нігілізму всього національного, причому ініціатором його є сучасна псевдо- і ксеноеліта.

"Сьогодні бути елітою, — зауважує дослідник О. С. Панарін, — і реалізуватись як еліта означає поставити себе в незалежне положення від національних інтересів і національних сподівань... Тепер, в епоху глобалізму, бути елітою означає, власне, членство в якомусь таємному інтернаціоналі, жодною мірою не пов'язаному з місцевими національними інтересами" [1, *6*].

Ми не випадково називаємо нашу владу "колоніальною адміністрацією", позаяк епоха глобалізму поставила нашу псевдо- і ксеноеліту певною мірою у проміжне становище між власним народом і міжнародними центрами влади. О. С. Панарін стверджує: "До того ж вектор змін чітко визначено: з наростанням тенденцій глобалізації національні економічні та політичні "еліти" дедалі меншою мірою прислуховуються до голосу своїх виборців і більшою мірою пов'язують себе прийнятими за спинами народів рішеннями нового інтернаціоналу. Здається, і мораль, і звичайна логіка вимагають, щоб виборцю це пояснили, прямо заявивши, що в його послугах більше немає потреби. Замість цього до нього, як і раніше, підлещуються, називаючи його політичним сувереном, джерелом демократичної легітимності влади" [1, *7*].

Проте, як засвідчили останні вибори, зазначене відбувається тільки перед виборами, а після них діють ринкові відносини: хто більше заплатить, той і переможе, і народ як "політич-

ний суверен" до результатів виборів жодною мірою не стосується. Таким чином, формуються подвійна мораль і подвійна мова. Благородна відкритість епохи Просвіти похована новими жерцями глобалізму, що вибудовують власну езотеричну науку, ретельно приховуючи її від непосвячених.

Іншими словами, сучасна епоха глобалізму породжує великих комбінаторів і маніпуляторів. А маніпулювати легше зомбованими й неосвіченими. Тому в епоху глобалізації програми масової освіти згортаються під приводом їх ринкової "нерентабельності". Саме в цьому й полягає причина намагання закрити МАУП, який є найпрогресивнішим освітнім закладом, і звинувачення його в антисемітизмі цілком надумане.

Отже, у політичному сенсі епоха глобалізму робить спробу поховати демократію в її прямому значенні політичного суверенітету народу, який вибирає і забезпечує контроль своєї влади, підміняючи її владою міжнародних правителів.

Так само драматичною є й економічна логіка глобалізму. Суть її полягає в ліквідації виробничої економіки і стрімкому піднесенні лихварства. Як і в епоху середньовіччя, нині фінансовий капітал відокремлюється від виробничої економіки. Спекулятивно-лихварський прибуток витісняє прибуток за рахунок підприємницької діяльності й знаменує панування банків над підприємствами, а міжнародних фінансових спекулянтів — над націями, які втрачають економічний суверенітет.

Сучасні "ліберали" глобалізму захищають не підприємців, а фінансових спекулянтів і підривають позиції справжніх виробників, які створюють національне багатство. І як слушно зауважує О. С. Панарін, "Вони захищають привілеї міжнародних економічних хижаків, що спираються на глобальні центри політичної і економічної влади, що плекають мрію цілковитого світового панування, що сьогодні має назву однополярного світу" [1].

Що ж пропонують адепти глобалізму в ідеологічному аспекті? Вони за інерцією продовжують щось там казати про класичні цінності модерну — демократію, рівність, прогрес, але езотерична складова глобалізму, що призначена тільки для "своїх", давно вже означає інше: нову глобальну сегрегацію народів, їх поділ на обраних та ізгоїв, на всесильний центр і безправну периферію. Езотеричні глобалісти сповнені рішучості побудувати рай на Землі для "золотого мільярда", за спинами обдуреної і знедоленої більшості народів "третього світу". Йдучи за екологічною аргументацією, що ресурсів планети вистачить не на всіх, якщо відстала більшість планети засвоїть стандарти життя "золотого мільярда", сучасні глобалісти дедалі категоричніше заперечують єдину перспективу для людства.

Зазначене тут яскраво демонструє глобальну езотерику расизму і хижацьку сутність західних глобалістів та їхньої компрадорської агентури на місцях, які піклуються тільки про одне: щоб ресурси світу якомога швидше стали "глобальними", тобто доступними для обранців "золотого мільярда".

"Отже, ми дійшли розуміння справжньої суті сучасного глобалізму, — стверджує О. С. Панарін. — Його носії на Заході по суті ті ж етнічні провінціали, які не бажають загальнолюдського майбутнього; їхній глобалізм не йде далі привласнення глобальних (планетарних) ресурсів жадібною меншістю "обраних", які

вважають решту людства недостойною цього багатства" [1].

Нині політики та представники влади ведуть мову про громадянське суспільство, що його треба формувати. Разом з тим ці балакуни все роблять для того, щоб громадянське суспільство якнайшвидше зникло. Параліч системи соціальної підтримки і страхування нині необхідні ринковим реформаторам для того, щоб усі фактори виробництва, у тому числі й працю, зробити суто ринковими — жодної альтернативи найму під тиском голоду не повинно бути. Проте голодні, позбавлені нормальних цивілізованих стандартів існування маси, як виявляється, необхідні реформаторам і з суто політичних причин — щоб отримати морально зломлений соціум, зовсім не здатний до солідарності й захисту. Адже і в не таких екстремальних умовах сучасного суспільства споживання соціум вже розпадається з іншої причини — соціальної деградації "закінчених індивідуалістів", які бажають не так емансипації власної особи, як розкріпачення своїх інстинктів.

У сучасних умовах діє потужний проект, пов'язаний з підміною свободи особистості (розуму) "свободою інстинкту". Масована пропаганда "учителів розкутості", що пов'язана з культом тіла, захистом девіантних меншин, легалізацією нецензурної лексики, порнографії, наркотиків, не випадково вписана в ліберальний "антитоталітарний" проект. Підсумком цього проекту повинні стати інстинктивні індивіди, не здатні мислити власне соціальними категоріми. Соціальні підходи і критерії піддаються дискредитації — у них вбачають рецидиви класових підходів і класової заздрості або прояви традиційної авторитарної репресивності щодо "нової" особистості, яка не визнає застарілих соціальних і моральних норм. Проект передбачає полишити людей соціальної здатності суджень і мати справу з розрізненими носіями зоологічних інстинктів замість того, щоб стикатися з раціонально вдумливим, здатним до колективного захисту соціумом.

Отже, ліберальна дихотомія "громадянське суспільство — держава" не відбудеться в державі, де пропагуються гедонізм, індивідуалізм та інші ліберальні цінності. Громадянського суспільства немає і у країнах західної цивілізації, позаяк економічні мотиви переважають над громадянсько-солідаристськими. Про це свідчить зростаючий нігілізм під час виборів у різних країнах світу.

Як же вийти з цієї ситуації? На це запитання знову ж таки відповідає О. С. Панарін: "Цей тип інтелектуального одкровення, що виник на основі процедур міжкультурного порівняння руської православної цивілізації із західноєвропейською, вперше спав на думку родоначальнику руської філософії "срібного віку" Володимира Соловйова. Він опанував перспективи громадянського суспільства в контексті християнського вчення про гріхопадіння: у відриві від вищого, світлоносного начала людині не судилося зупинитися на серединному рівні правового та громадянського стану — вона неминуче скочувалася до прямого підпорядкування особистості стихіям наживи, своєкористі, ворожості всіх проти всіх... Для того щоб і громадянське суспільство, і держава не впали в обійми жадібного власника, який скуповує капітал соціальних рішень, у суспільстві повинна бути збережена вертикаль або вектор, що визначає устремління вгору".

Як стверджує В. Соловйов, такий вектор створюється живою присут-

ністю Церкви в суспільстві: “З християнської точки зору держава є тільки окрема частина в організації збірної людини, — частина, обумовлена другою, вищою частиною — Церквою, від якої вона отримує освячення і остаточне своє призначення — служити побічно у своїй мирській сфері та власними засобами тій абсолютній меті, яку прямо ставить церква — приготуванню людства і Землі до Царства Божого” [2, *529–530*].

Іншими словами, щоб громадянське суспільство і держава не вироділись у плутократію — безсоромну владу грошових мішків, необхідно, щоб світський державний розум коригувався і спрямовувався теократією — впливовою духовною спільнотою, що обстоює постматеріальні пріоритети від імені Божественного авторитету. Адже без цього спрямовуючого впливу Церкви, незалежного і від державної влади, і від грошового мішка, держава змушена буде капітулювати перед непереборною силою ринкових замовників і куплених ними лоббістів. Ось чому глобалісти намагаються знищити православну церкву.

В. Соловйов стверджує: “Відокремлена від церкви держава або зовсім відмовляється від духовних інтересів, залишається без вищого освячення та достоїнства і слідом за моральною повагою втрачає й матеріальну покірливість суспільства, або, усвідомлюючи важливість духовних інтересів у людському житті, але не маючи при своїй відчуженості від церкви компетентної і самостійної інстанції, якій могла б надати вище піклування про духовне благо своїх підданих, вирішує розв’язувати це завдання самостійно.., що було б божевільною і згубною узурпацією, яка нагадує “людину беззаконня” останніх років” [2, *532*].

У першому випадку філософ описує плутократичну ситуацію сьогодення, у другому — комуністично-ідеократичну державу, що породила “людину беззаконня”.

Отже, нині перед нами постало завдання заново з’ясувати місце церкви в нашому суспільстві як важливої інституції. За певних критеріїв церква могла б вважатись одним з інститутів громадянського суспільства, непідвладних державі. Іншими словами, від дихотомії громадянське суспільство — держава переходимо до тріади церква — громадянське суспільство — держава.

Тоді де ж місце церкви в суспільстві?

Якщо детальніше розглянемо сутність сучасного громадянського суспільства, що виявляється в образі сучасних партій і псевдо- та ксеноеліти, то побачимо, що воно має найменшою мірою демократичні риси і більшою панівні. Іншими словами, під громадянським суспільством нині розуміють активну у споживацькому розумінні спільноту, що протиставляється всім, хто не має кредитної картки. Таке суспільство побудоване на кістках знедоленої більшості.

Чи має право православна церква бути складовою такого громадянського суспільства, складовою по суті гендлярсько-лихварської або компрадорської еліти? Хіба до ситих і благополучних, пов’язаних круговою порукою, дійшла свого часу Христова звістка? Хіба їм Христос “заповідав землю”?

Питання про належність чи неналежність християнської церкви громадянському суспільству потрібно вирішувати не тільки соціологічно з урахуванням сучасного характеру суспільства, а й з урахуванням принципу поділу влади на політичну, економічну і духовну. Нині громадянсь-

ке суспільство безпосередньо управляється і скеровується нічим не обмеженою економічною владою — владою давати й відбирати матеріальні блага, прилучати до суспільства споживання й відлучати від нього. Зрозуміло, церква не може жодною мірою погодитися з монополією цієї влади чи бути нею "спонсорованою". Проблема полягає в тому, щоб у будь-якому разі відвоювати у "ринку" ті цінності, якими в духовно здоровому суспільстві не торгують. Не торгують жіночою любов'ю, тілом і красою, не торгують переконаннями, державними інтересами, рідною землею, Батьківщиною. Щоб відвоювати ці нетлінні цінності у посягнувшої на них і бажаючої їх привласнити економічної влади, потрібно протиставити їй альтернативну владу — владу, яка проголосить ці цінності своїми, захищатиме і не відчужуватиме їх. У цьому й полягає реальний соціологічний прояв церкви як духовної влади, яка вивищується над громадянським суспільством, захопленим "владою гендлярів і лихварів".

Ще Старий Заповіт свідчить про те, що Бог вилучив землю зі "сфери компетенції" гендлярів, готових "вільно торгувати" нею: "Земля не повинна продаватися назавжди: бо Моя земля; ви захожі у Мене" (Лв: 25:23). І тут церква повинна бути власницею влади: гарантом невідчужуваних цінностей. У цьому розумінні релігія зовсім не приватна, факультативна справа "людей, схильних до релігії", а база вищої духовної влади — власниця дарів спасіння. І у такої влади є власна "соціальна база", як є вона і у соціально орієнтованої держави. Опора такої держави — люди, зацікавлені в тому, щоб суспільне виробництво колективних соціальних благ не припинялося, а власне блага не були вкрадені жадібною економічною владою нелигітимних "приватизаторів", які мають підґрунтя боятися міцної державної влади. Саме їхні захищають адепти езотеричного глобалізму. Саме вони "тягнуть" Україну до НАТО, щоб захистити псевдо- і ксеноеліту від пограбованого нею власного народу.

Але хто ж очолить народ в боротьбі з цим вселенським злом? Національна еліта, яка разом із церквою вже веде невидиму війну з глобалізаторами. Так, саме з церквою. Тому що тільки ортодоксально фундаменталістська, духовно міцна церква нині здатна перебувати поряд зі страждаючими, знедоленими і пригніченими; церква реформована, "адаптована до сучасності", приречена пристати до своїх спонсорів — "нових багатіїв", які мріють доповнити "ринок політичних товарів" ринком індульгенцій. Тільки фундаменталістські розбудований духовний простір може стати надійним орієнтиром для заблудлих і притулком для гнаних. Церква пануючих може бути скептичною і толерантно всеїдною. Церква гнаних повинна бути здатна рішуче відокремлювати зерна від плевел, добро від зла, позаяк гнаним не до стилізацій — вони живуть трагічно справжнім життям, де немає постмодерністських "порожнеч" і двозначності. Ця грізна церква вже таємно входить у світ, викликає неспокій у тимчасових правителів, які намагаються відтягти час, а насправді прискорюють його.

Перед реальністю безжального наступу езотеричного глобалізму на життєві права простих людей в усьому світі, на їхнє право зберегтися в історії, а не стати жертвою свідомо організованого "природного відбору", логіка вибору виглядає, на жаль, жорстокішою, ніж це можна було передбачати ще не так давно. Є лише

один вибір: або "неадаптована більшість" людства знову мобілізується, створивши ефективний засіб самозахисту, або на неї очікує гетто в новій системі глобального апартеїду.

Отже, попереду нас усіх чекає складна війна двох класів: бідної більшості, яку очолять представники національних еліт, проти багатої меншості "золотого мільярда" на чолі з глобалістами.

І насамкінець про значення слова "глобальний". Згідно із західним трактуванням воно походить від французького *global* — загальний, всесвітній. Проте існує також слов'янське трактування цього слова з давньослов'янського "глобо" — нещастя, війна. Останнє трактування, на наш погляд, точніше передає зміст слова "глобальний", і адепти езотеричної глобалізації повинні це пам'ятати.

Література

1. *Панарин А. С.* Искушение глобализмом. — М.: Рус. Нац. Фонд, 2000.
2. *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. — М., 1990. — Т. 1.

Дионисий МАРТЫШИН

иерей, канд. богословия, преп. Киевской Духовной Академии и Семинарии, зав. кафедрой украинского православия и теологии МАУП

МИССИЯ ЦЕРКВИ В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Итак, стойте в свободе,
которую даровал нам Христос,
и не подвергайтесь опять игу рабства.
(Галл. 5:1)

Церковь Христова — не замкнутый монолит. Она самоопределяется не как онтологическая противоположность миру, истории, но динамически, в диалоге с миром, который вновь создается и строится. Конечно, Церковь становится общностью меньшинства в том смысле, что в обществе, все более секулярном, она не обязательно представляется людям первостепенной ценностью. В историческом творчестве, определении целей земного бытия, становлении и осмыслении пути человечества Церковь, к сожалению, перестала быть решающей реальностью. Особенно в тех странах, где она малочисленна или вынуждена молчать. Вместе с тем Церковь обвиняют в том, что она якобы отчуждена от исторической реальности, подвержена "мистицизму", односторонней углубленности в литургическое созерцание вечных истин, забывает о насущных нуждах человеческого общества как такового. И безусловно, во многом такие обвинения не беспочвенны. Православные институции все более и более осознают свою историческую социальную уязвимость, что побуждает их пересмотреть собственные позиции, переоценить прошлое, признать необходимость во многом опираться на новые основания, ибо находятся христиане в ладье, затонуть которой не дает сам Господь. Вот почему история и динамика глобализационных процессов подталкивают христианскую общественность к поиску интеграционного диалога с внешним миром. Наша эпоха — время столкновения противоположностей, политических споров, непониманий, определенных властных амбиций и интеграционного выбора. Православным богословам, занимающимся решением вопроса, в чем суть глубинного понимания эсхатологии Церкви, важно помнить, что есть внутренняя абсолютная последовательность идей и действий, выраженных в истории единой апостольской верой, и что есть человеческие "предания", отражающие временное разнообразие исторических процессов.

Ценность различных человеческих "традиций" может быть установлена только на основании веры, наполняющей историю смыслом и даю-

щей ей цель эсхатологического завершения. То новое, что привнесло христианство в жизнь общества, не простая случайность: эта новизна основана на знании того, чего же, в конечном счете, следует ожидать в качестве конца человеческой истории и чего ожидать не следует. Такое ожидание служит критерием для правильного выбора среди тех нововведений, которые христианскими не являются. Во-первых, это — обрядоверие, пропитанное "умилением" и "суеверием" и потому абсолютно непромокаемое ни в какой культуре... Это "благочестие" и есть то, что вернуло христианству "языческое" измерение, растворило его в религиозной чувственности. Оно и Христа мерит собою, делает Его — символом самого себя... Во-вторых, это — гностический уклон самой веры, расцветший в позднем богословии (западном интеллектуализме). В этом благочестии и этом богословии укорененный дуализм заменил в церковном подходе к миру изначальный эсхатологизм. И в конце концов, этому мы сегодня свидетели, произошла, по словам видного православного богослова двадцатого столетия протопресвитера Александра Шмемана, "сдача Православия национализму в его худшей языческой (кровной) и якобинской (государственно-авторитарной, негативной) сущности. Этот сплав и выдается за "чистое Православие", и всякое отступление от него или хотя бы попытка в нем разобраться обличаются немедленно как "ересь". Между тем именно этот сплав есть тот тупик, в который зашло историческое Православие" [7, *109*]. Здесь мы сталкиваемся с необоснованным присвоением национальным ценностям приоритетной роли в религиозной жизни, а значит, и в метафизической ориентации личности, в то время как природа личности сверхнациональна, ибо создана по образу и подобию Божию, и человек может состояться именно тогда, когда в своей земной жизни осуществляет это Божественное подобие. Развитие же событий в нашей стране, особенно в период предвыборной кампании, показало, какого рода "дух" здесь воплощается — дух вражды и злобы, приведший к попранию элементарной свободы тех, кто, оставаясь украинцем, отказался подчинить религиозное начало началу националистическому. К Православной Канонической Церкви предъявляется претензия, что она угасила "боевой дух" нации и поэтому должна быть изменена или подменена другой, национально более сознательной. В этом причина украинских церковных расколов и внедрения двойных стандартов украинской псевдодемократии. Возьмем печальное зрелище, которое нам сегодня преподносят современные СМИ. Видеоряд и комментарии телеведущих показывают нам такую картину: православные — это ваххабиты и духовные террористы, религиозные вандалы, необразованные фанатики и просто откровенно ненормальные либо психически нездоровые люди. При этом католики, греко-католики, раскольники — цвет украинской нации, борцы за ее свободу и независимость. Римско-Католическая и Греко-Католическая Церкви могут молиться за единство христианского мира и здоровье Римского Понтифика (Римского Папы) и их за это не называют "служителями Ватикана". Такая позиция западных христиан, наоборот, пример евроинтеграции и религиозного плюрализма. А к Православию применяются другие стандарты и подходы. Единство православного мира — это в сознании общественности борьба за кусок хлеба. Абсолютные вечные ценности Право-

славия — это в толковании современного общества средневековье, мрак веков либо имперские замашки. А если украинский православный народ выступает за евхаристическое и каноническое единство с Русской Православной Церковью, то это — “обов’язково загарбники, п’ята колона, імперіалісти, агенти Путіна”. Создается впечатление, что нашу общественность раздражает активная и деятельная позиция Канонической Православной Церкви. Трагедия христианства в том, считает протопресвитер Иоанн Мейендорф, что “нацию и ее интересы стали рассматривать как самоцель, и вместо того чтобы направлять свои народы ко Христу, большинство Православных Церквей де факто (de facto) признали преобладание над собою чисто мирских интересов” [4, *139*].

Осознание собственных проблем, способность взглянуть на себя со стороны, подлинная самокритика — это начало и подлинного покаяния, и обращения к подлинной эсхатологии Церкви, где Христом все созидается, освящается и утверждается.

Внутри Церкви человеческий индивидуум становится личностью, т. е. осуществляет бытие и жизнь как непосредственное общение в любви. Церковь есть образ Божий, Его икона, откровение способа божественного бытия и жизни, любовного взаимопроникновения божественных Лиц в общности единой Сущности. Другими словами, Церковь представляет источник познания не потому, что предлагает учение или проповедь о спасении, но прежде всего потому, что она есть событие спасения, событие причастности к жизни, не ведающей смерти. Богопознание — это реальность восстановления и преобразования “древней красоты”, отображения божества в человечестве, более того, единство божественной и человеческой жизни.

Таким образом, причастность Церкви к богочеловеческому единству жизни, на котором основана новая природа воплощенного Слова, составляет всеобщее и единое, а не субъективное и раздробленное знание. Границы этой единой всеобщности совпадают с границами события Церкви и выражаются в “слове и деле” Бога, который посреди учеников своих — в жизни церковной общины.

Реальным примером этого является евхаристическое собрание — осуществление подлинного бытия и просвещение всей Церкви. Церковная жизнь христианина неотделима от Евхаристии, неотделима от причастия жизни Христовой, Его плоти и крови.

Церковное богопознание есть единообразие жизни и действия — факт причастности новому образу, способу бытия. Это не сочетание идей и не нравственные схемы, но бытийная “перемена”, осуществляемая благодатью Духа Божьего в безграничных пределах свободного и действенного согласия человека. Жизнь сообщается животворным Духом Божьим — тем самым Духом, который “носился над водой” в первый день творения, стал причиной возникновения природного мира и всегда остается подателем подлинной жизни.

Однако проблема в том, что в этом мире Царство Божие заслонено тысячами разных идолов, различных вторичных ценностей, соблазнов, а Христос пришел к нам именно для того, чтобы открыть главное, вокруг чего все остальное становится на свои места. Поэтому действительно нельзя в жизни к этому “единому на потребу” обратиться, не отрекшись от многого, в том числе и от ложной духовности, которой пестрят современные книги, брошюры и публицистические

статьи. “Духовность”, “церковность” — это двусмысленные и потому опасные понятия. Протопресвитер Александр Шмеман в своих дневниках пишет: «Удивительное дело, но почти все те, кого я знал как искателей “духовности”, были всегда узкими, нетерпимыми и скучными, безрадостными людьми, при этом всех всегда обвинявшими в “недуховности”. И всегда в центре всего были они сами, не Христос, не Евангелие и не Бог. В их присутствии не расцветаешь, а, наоборот, как-то духовно “ежишься”...»

“Церковность” должна была бы освобождать. Но в современной ее тональности она не освобождает, а порабощает, сужает, обедняет. Человек начинает интересоваться “старым” и “новым” стилями, епископскими склоками или всяческой елейностью. Вместо того чтобы по-новому принять самого себя и свою жизнь, он считает своим долгом надевать на себя какой-то безликий, закопченый, пропахший постным маслом камзол так называемого “благочестия”. Вместо того чтобы хотя бы знать, что существуют радость, свет, смысл, вечность, он становится раздражительным, узким, нетерпимым и очень часто просто злым и уже даже не раскаивается в этом, ибо все это от “церковности” [7, *76*].

Процесс секуляризации в религиозной среде начинается с отказа от христианского максимализма, сведения его к “простому счастью”, “простому разуму”, с отказа от свойственной христианской культуре жажды познания и приближения к Христу.

Не вернулись ли мы, верующие, в этой цивилизации, очень гордой цивилизации, к принципиальному минимализму? Мы, православные, часто любим на экуменических съездах говорить: “Православие — это преображение мира и жизни”, а на самом деле все ограничивается приходским чаем. Преображение жизни — это хорошо для экспорта, этим хорошо непреображенного протестанта по голове тяпнуть [8, *43*]. Это же касается и эсхатологии. Эсхатология — не просто последняя и наиболее интригующая глава в богословском трактате, унаследованном нами со Средневековья, не просто карта будущих событий, заблаговременно описывающая точную картину того, что должно произойти. Ограничивая эсхатологию последней главой, мы лишаем все прочие главы того эсхатологического характера, который должен быть им присущ. Эсхатология сведена к личному упованию, личному ожиданию. На самом же деле все христианское богословие и весь опыт христианской жизни эсхатологичны [3, *116*].

Однако термин “эсхатология” очень часто употребляют и зачастую злоупотребляют им в современной богословской и небогословской литературе. Надо сказать, что нынешняя “мода на эсхатологию” не имеет ничего общего с ожиданием “неминуемого пришествия Христова, ничего общего с тем новым смыслом времени, который побуждал апостолов и их учеников благовествовать иудеям и язычникам о перевороте, совершенном Христом, Победителем греха и смерти во всем космическом строе” [2, *594*]. Отличительное свойство христианской веры в том, что она прежде всего представляет собой систему верований, включающую веру в Бога, в спасительную силу определенных исторических событий и, наконец, в окончательную победу Бога во Христе и Царства Божия. Но в то же время как христиане мы уже обладаем тем, во что веруем. Царство еще только грядет, и вместе с тем грядущее Царство уже посреди нас. Царство — это не только то, что нам обещано, но и

то, что мы можем вкусить здесь и сейчас. И потому во всем своем провозвестии мы несем свидетельство не только о нашей вере, но и об обладании тем, во что верим.

“Бог не связан никакой естественной или исторической необходимостью: человек сам, в своей свободе должен решить, будет ли для него и для его общества грядущее Царство Божие страшным судом либо брачным пиром. Никакая эсхатология не верна христианскому благовестию, если она не условна, т. е. если не утверждает одновременно власти Бога над историей и задачи человека, вырастающей из подлинно реальной свободы, восстановленной во Христе для созидания Царства Божия” [5, *224*]. Служение Церкви не есть промежуточный период в истории религии — это целостный подход к жизни и истории человечества. Невозможно правильно рассмотреть миссию Церкви в эсхатологической перспективе, если анализировать ее в отрыве от жизни Христа. Природу служения Церкви можно понять, если рассматривать ее не только в терминах прошлого (служение Христа в Палестине) или настоящего (служение и обслуживание насущных потребностей), но также и будущего, ожидание вечной славы Христа и участие в Божественной жизни здесь и сейчас.

И каков соблазн подменить светлый и радостный реализм Христовой жизни на временные, относительные категории земного бытия. Пример этому — политические спекуляции на религиозные темы или игра религиозных мыслителей в политику. За пределами исторической конъюнктуры должны остаться мечты о восстановлении православной империи в России и странах Востока или о возрождении христианского национализма в Украине. Это было бы идеологией столь же профанной, столь же секулярной, как погибающая идеология коммунизма. Более того, попытки осуществления симфонии Церкви и государства всегда заканчивались деспотизмом со стороны государства. Все это уже было в истории Православной Церкви, возьмем, например, историю Византии, Российской империи, Советского Союза, стран постсоветского пространства: активная, деятельная и самостоятельная жизнь Церкви — всегда раздражающий фактор для “царства кесаря”. Сильная, целостная, единая Церковь не нужна тем, кто строит свою жизнь без Бога и абсолютных ценностей.

Православного града не будет до тех пор, пока не придет Царство Христа. Свобода православного христианства должна быть всегда независима от государственной структуры, ей свойственны эсхатологическая надежда и исключительное внимание к Пасхальному опыту. Церковь всегда должна отстаивать собственные интересы (вечные и абсолютные ценности Евангелия) перед государством и секулярным обществом. Ни под сенью императора, ни под покровом демократических институтов, Церковь не может обрести своей свободы. “Никто не может завоевать Церковь. Никакая власть не может заточить в тюрьму нашу веру, даже если будет располагать всеми тюрьмами мира. Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти” (Рим. 6, 9), — пишет митрополит Гор Ливанских Георгий Ходр [6, *235*].

“Мы должны всерьез понять, что во всяком политическом выборе главное — не христиане, а Христос. После Своего Воскресения и Вознесения воплощенное Слово Божие требует, чтобы мы подходили к земным проблемам с позиции “Воскресения-Воз-

несения". Конечно, такое поведение включает антиномию, но оно необходимо и возможно.

Проблематика веры требует, чтобы мы не отгораживались ни от времени со всеми его соблазнами, ни от вечной истины со всем, к чему она нас призывает. Ели избегать политики во имя вечности, это будет искажением истины. Но и полное погружение в проблемы времени, карьеризм, макиавеллизм, страсть к наживе, ненависть к другим сообществам, произвол — все это есть отступничество...

Верующий не в проигрыше перед историей. Дурные времена распинают его, но не могут одолеть, ибо его ум не помрачен властью и не болен политикой" [6, *235*]. Церковь должна быть свободной всегда, осуществляя священную миссию, невзирая на политические и идеологические трансформации. Миссия Церкви в эсхатологической перспективе — служение Живому и реальному Христу в социально-общественном направлении деятельности человечества.

Наша задача — возвести град человеческий вместе со всеми народами, чтобы он, если будет на то воля Господня, по возможности утвердился в этом греховном мире.

Возможно, был прав видный протестантский богослов Карл Барт, когда говорил: "Церковь, которая боится запятнать себя прикосновениями к грязной и грубой реальности; Церковь, которая боится громко заявить о своей точке зрения, да будет осторожна! На ней обязательно появится такое пятно, которого не смыть и не скрыть — пятно дьявола. Ибо у дьявола нет лучшего союзника, чем Церковь, которая радеет только о собственной доброй славе и чистых одеждах, Церковь, которая погружена в умозрения и нейтральна к окружающей действительности — это сторож, уснувший на посту. Нельзя допустить, чтобы это произошло" [1, *106*].

Но это никак не означает политизации наших приходов. Епископы и священники не смогли бы занять место верующих, с полной ответственностью вовлеченных в мир. Во всяком случае, богословское и сакраментальное служение не наделяет священство особым видением политических проблем мира; кандидат богословия не получает харизмы политического знания и умения. И все же вовлеченность в современность — дело не исключительно мирян, но всего народа Божия. Вовлеченность сердца и воли в дела мира с одной стороны, их бесстрастие — с другой: таковы две постоянные величины нашего двойного присутствия в мире и в будущем веке. Христиане — странники, ищущие Вечного. Но шествие наше к Богу, хотя и осуществляется главным образом в таинстве, все же неизбежно проходит через культуру и историю людей.

Литература

1. *Барт К.* Мгновения. — М., 2006.
2. *Лосский Н. В.* Богословие и Боговидение. — М., 2000.
3. *Мартишин Д. С.* Основи православної віри: Навч. посіб. для студ. — К.: МАУП, 2005.
4. *Мейендорф Иоанн*, прот. Живое Предание. Свидетельство Православия в современном мире. — М., 2004.
5. *Мейендорф Иоанн*, прот. Православие в современном мире. — М., 1997.
6. *Ходр Георгий*, митрополит Гор Ливанских. Призыв Духа. — К., 2006.
7. *Шмеман А.*, прот. Дневники. 1973–1983 / Сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман; предисл. С. А. Шмеман; прим. Е. Ю. Дорман. — М.: Рус. путь, 2005.
8. *Шмеман А.*, прот. Можно ли верить, будучи цивилизованным? // Вестн. РХД. — Париж; Нью-Йорк; Москва. — 2004. — № 2(188).

Ігумен АРИСТАРХ (Лебедєв)
канд. богослов'я, викл. КДАіС;
доц. кафедри теології МАУП

СИСТЕМА ДЕРЖАВНОГО СТАВЛЕННЯ ДО ДІЯЛЬНОСТІ ЦЕРКВИ ТА РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Церква — це Боголюдська інституція, де Святий Дух подає людям благодатні сили для духовного відродження, спасіння та обожнення. Першою і основною ознакою Церкви є її містична сутність, що за характером містить Божественну та людську єдність, тому, з одного боку, належить до світу Царства Небесного, а з іншого боку, існує в реальному світі як суспільство людей, об'єднаних православною вірою, законом Божим, священноначалом та таїнствами, а тому має власні ознаки, закони та межі.

Церква — не від світу цього, так само як і Її глава — Христос. Але Він прийшов у цей світ, "упокоривши" себе до його умов, — у світ, який Йому належало врятувати й відновити. Спаситель каже, що Він "прийшов не на те, щоб служити йому, але щоб послужити, і душу Свою дати на викуп за багатьох" (Мк. 10:45). Церква, засновником якої є Христос, отримала від Свого Голови фундаментальні напрями існування у світі, які Вона свято зберігає і доповнює, бо має на це повноваження, надані Їй Спасителем. Таким чином, шлях Церкви — це процес історичного кенозису за образом Христа, свідчення про Нього і Його Царство. Життя в Церкві, до якої покликана кожна людина, є безперестанне служіння Богу і людям. До цього служіння покликаний весь народ Божий. Члени тіла Христового, беручи участь у загальному служінні, виконують також особливі функції. Кожному дається особливий дар для служіння всім. "Служіть один одному, кожен тим даром, який отримав, як доморядники всілякої Божої благодаті" (1Петр. 4:10). Кожен отримує від Бога особливий дар: "Одному бо Духом дається слово мудрості, а другому слово знання тим же Духом, а іншому віра тим же Духом, а іншому дари оздоровлення тим же Духом, а іншому дроблення чудес, а іншому пророкування, а іншому з'ясування духів, а тому різні мови, а іншому вияснення мов. І все оце чинить один і той самий Дух, уділяючи кожному осібно, як він хоче" (1Кор. 12:8–11). Розбіжність дарів створює й розбіжності служінь, тому Господь закликає своїх вірних чад і до участі в суспільному служінні, яке обов'язково повинно базуватися на принципах християнської моралі. Саме з огляду на ці засади і встановлюються відносини між християнами

і державою — інституцією існування суспільства.

Тому держава як необхідний елемент життя в ушкодженому гріхом світі, де особа і суспільство потребують захисту від небезпечних проявів свавілля, благословляється Богом. Святе Письмо вчить, щоб можновладці використовували силу в державі для обмеження зла і підтримки добра, у чому й вбачається моральний сенс існування держави (Рим. 13:3–4). Мета Церкви полягає у вічному спасінні людини, мета держави — у тому, щоб забезпечити людям земний добробут і мирне співіснування. Як правило, держава усвідомлює, що земний добробут неможливий без дотримання певних моральних норм — тих самих, що необхідні й для вічного спасіння людини.

Таким чином, Церква як форма суспільної свідомості, тісно пов'язана з державою, на території якої існує. Цей зв'язок відбувається як на рівні церковно-правових нормативних систем, так і на рівні державного законодавства, що регулює діяльність Церкви в суспільстві. Таким чином, між державою і Церквою створюються змістовні відносини, юридичним аспектом яких є правові відносини. Тому в кожній демократичній державі на перше місце висувається надання з боку держави можливості сповідувати будь-яку релігію за умов, що відправлення певного культу не порушує законів, не посягає на права інших громадян і не зашкоджує здоров'ю людей.

У нашій державі законодавчо закріплені політико-правові та ідеологічні умови реалізації прав свободи совісті кожної людини. Перші полягають в обмеженні можливостей Церкви втручатися в державні справи, тому Церква відокремлена від неї, а кожній людині в такий спосіб юридично надається право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної. Другі умови ідеологічні, й формуються в доступності масам усіх суспільних благ: освіти, науки, культури тощо. Цими та багато іншими сферами соціального життя опікуються держава і правотворчі громадські організації. Держава встановлює обсяг прав і обов'язків будь-яких організацій, у тому числі релігійних, визначаючи їхні функції, тому всі вони однаковою мірою включені у сферу дій державних законів. Забезпечуючи свободу совісті, держава дозволяє діяльність релігійних організацій за умов, що вони дотримуються громадського порядку і не супроводжуються посяганням на права віруючих. Разом з тим держава повинна чітко окреслити в законодавстві межі свого втручання у сповідання будь-якої віри. Вона не повинна надавати матеріальну підтримку або в іншій формі активно виявляти свою прихильність до будь-яких релігійних організацій, оскільки це є порушенням державних засад, що перетворює їх на соціальну функцію та заважає міжконфесійному порозумінню.

Держава не повинна втручатися у справи Церкви, в її управління та віровчення. Церква живе за власними канонічними нормами, порушення яких може спричинити кризу не лише внутрішньоцерковну, а й суспільну. Це дуже важливо усвідомлювати Україні, особливо після появи розкольницьких течій. Межі держави щодо Православної Церкви та інших конфесій повинні окреслюватися, по-перше, обліково-реєстраційною діяльністю на основі заявницького принципу, а по-друге, нейтральним арбітруванням у разі виникнення міжконфесійних суперечок, конфліктів з майнових та інших неідеологічних питань за умови звернення цих

організацій до відповідних державних органів і беззастережного визнання обов'язковості рішень останніх.

У проектах урядових документів про взаємовідносини держави і релігійних організацій наголошується на світському характері держави, що, безумовно, означає індиферентне становлення влади до змісту віровчення. Держава розглядає діяльність релігійних організацій з обмежених позицій зовнішнього спостерігача за культурно-історичним впливом певної конфесії на народ. Сучасна держава, проголошуючи три основних принципи — релігійну волю, віротерпимість та справедливість, — насправді не може реалізувати повною мірою. І це зумовлено насамперед тим, що всі ці принципи властиві лише Богом заснованій релігії, тобто Православній Церкві як тілу Христову, Боголюдському організму. Церква, безперечно, необхідна державі, позаяк їй потрібна етика, яка може існувати як самостійна, що не підпорядковується нікому, крім свого Владики — Христа. Без цього вона перестає бути собором духовним, народжувати ту високу етику, яку прагне втілювати держава.

Насамкінець зауважу, що з боку православної людини завжди існує межа законослухняності для християнина. Якщо закон або влада вимагає зректися віри у Христа чи здійснити очевидний гріх щодо Бога або ближнього, наприклад, підтримати антирелігійні чи канонічні дії, у такому разі християнин покликаний до сповідництва, тобто міцного утвердження у вірі, моральних нормах християнства. Прикладом такого сповідництва є мученики перших століть християнства та новомученики нашої Церкви у XX ст., які почули заклик Божий: "Будь вірний до смерті, і дам тобі вінець життя" (Одкр. 2:10).

Література

1. *Біблія*. Святе Письмо Старого і Нового Завітів. — К.: Укр. біблійне товариство, 1993.
2. *Булгаков С.*, прот. Православие. — К., 1991.
3. *Митр. Володимир* (Сабодан). Благословіть запитати // Твори. — К., 2005. — Т. 8.
4. *Митр. Володимир* (Сабодан). В ім'я Отця і Сина і Святого Духа // Твори. — К., 2005. — Т. 10.
5. *Катехізис*. — К., 1991.
6. *Колодний А. М., Яроцький П. Л.* Історія релігії в Україні. — К., 1999.
7. *Цыпин В.*, прот. Курс церковного права. — Клин, 2002.

В. П. ЛАПІКУРА
керівник інформаційно-аналітичного центру МАУП
Н. М. КУЛИК
фахівець інформаційно-аналітичного центру МАУП

ТРИ АСПЕКТИ СПРАВИ БЕЙЛІСА–ШНЕЄРСОНА

Ця доповідь є своєрідними стислими тезами спільної з Н. Кулик великої роботи. Вона тривала три роки і завершилася документальним романом-розслідуванням на цю тему. Слід зауважити, що будь-яка спроба неупередженого наукового вивчення давньої кримінальної справи зі звинувачення Менахема Менделя Бейліса–Шнеєрсона, близького родича любавицького рабина Іцхака Шнеєрсона Шостого, в ритуальному вбивстві тринадцятирічного київського підлітка Андрійка Ющинського, наштовхується на доволі значні складнощі. Перша пов'язана з майже повною відсутністю донедавна інформації про цю тему, окрім стислого викладу саме юдейської версії справи. За період з 1918 і фактично до 1991 р. сіоно-більшовицька влада знищила спочатку живих носіїв альтернативної інформації, а згодом й усі документи, що не відповідали канонізованій версії юдейсько-комуністичного трактування процесу над Бейлісом–Шнеєрсоном. Щоправда, в останні роки горбачовської "перебудови" з'явились як переклади з іноземних джерел, так і журналістські розробки, але знову ж таки, виключно вже згаданої юдейської версії. Усі нечисленні спроби висловити інший погляд, навіть у такій делікатній формі, як це зробив Олександр Солженіцин, спричинили просто-таки пароксизми люті та бруду з боку міжнародного організованого єврейства і передусім його агентури у країнах СНД. Так, лише впродовж січня — березня цього року провідні російськомовні єврейські ЗМІ, починаючи з міжнародного російськомовного журналу "Алеф" і завершуючи "Столичними новинами" одіозного Рабиновича, в найбрутальнішій формі попередили, що на кожного, хто спробує піддати сумніву юдейську версію "справи Бейліса", очікує в'язниця або божевільня. Власне, у сусідній Росії вже розпочалася судова атака на письменника-патріота Михайла Назарова за одне лише гіпотетичне, хоча доволі обґрунтоване припущення, що ритуальні вбивства євреями християнських дітей знову відродилися в сучасній Росії. Слушно зауважують росіяни: диму без вогню не буває. До речі, і нещодавній "наїзд" хакерів на сайт Антинаклепницької Ліги України, редакторами якого є ми з Н. Кулик, на нашу думку, пов'язаний із тим, що ми за останні місяці розмістили на ньому кілька фрагментів нашого розслідування.

А тепер безпосередньо по суті доповіді. "Справа Бейліса–Шнеєрсона" сьогодні, через 95 років після вбивства Андрійка Ющинського і через

93 роки після того, як суд присяжних одноголосно підтвердив ритуальний характер цього злочину, є не просто актуальною, а злободенною. Бо знову відроджуються, знову майже відкрито діють ті ж самі латентні структури, ті ж самі потужні механізми впливу, що й на початку XX ст. Виокремимо лише три аспекти.

Аспект перший, правовий або, точніше, криміналістичний. Він пов'язаний із попереднім поліцейським, а згодом і судовим розслідуванням справи. Саме тут, на нашу думку, слід шукати коріння дещо двозначного фіналу власне суду, себто присяжні одностайно визнали ритуальний характер злочину, місце, де він скоювався, достатньо вузьке коло підозрюваних у скоєнні вбивства, проте так і не змогли дійти згоди бодай більшістю голосів щодо причетності безпосередньо Бейліса до цього бузувірського злочину. Як відомо, думки присяжних розділилися порівну, шість на шість, і згідно з тодішніми законами Бейліса–Шнеєрсона не виправдали, як пишуть зараз юдейські апологети версії захисту, а звільнили від покарання за недоведеністю злочину. Недаремно ті, хто організовував порятунок Бейліса–Шнеєрсона, негайно спровадили його спочатку до Палестини, а згодом до США.

Вивчивши архівні матеріали і спогади учасників процесу як з боку обвинувачення, так і з боку захисту, доходимо сумного висновку: причиною провалу власне поліцейської частини оперативно-розшукових дій був цілковитий непрофесіоналізм і корумпованість поліцейських. Наведемо лише один приклад: такий собі Красовський, не якийсь там "унтер Пришибєєв", а начальник відділу розшуку київської поліції, одержує від свідка словесний портрет людини, яку той начебто бачив поблизу печери, де знайшли труп вбитого хлопчика. Красовський на той час розробляє версію про причетність до вбивства Андрійкового вітчима — Луки Приходька. Версію, від якої, до речі, відмовилися згодом навіть найзатятіші апологети лінії захисту. Лука Приходько зовні абсолютно не схожий на анонімного добродія, описаного свідком. Що ж робить начальник поліцейського розшуку? Він заарештовує Приходька, голить йому бороду, підстригає та фарбує волосся та вуса в чорний колір і гримує виключно для того, аби Приходько був бодай здаля схожий на того невідомого, що його начебто бачив якийсь там вельми підозрілий свідок. На додачу Приходька ще й одягають відповідно до згаданого опису. Після цього вивозять на Татарку і влаштовують пародію на слідчий експеримент. Приходько плаче від безсилля, а Красовський кричить на нього: "Не плач, скотино, фарбу з вусів змиєш!" Інші сищики знищували реальні речові докази та підкидали фальшиві, передавали журналістам з єврейських газет секретну службову інформацію, брутально знущалися над безневинними людьми, зокрема вагітною матір'ю Андрійка Ющинського. Про справжні причини такого безглуздя свідчить промовистий факт: більшість поліцейських, яких, до речі, вигнали зі служби, а декого навіть ув'язнили, виринули на суді як... свідки захисту Бейліса. Це дало привід одному з керівників міністерства внутрішніх справ тодішньої Росії назвати процес Бейліса "поліцейською цусімою". Горезвісні апологети сучасного юдо-нацизму Дейч і Каджая в уже згаданій публікації в журналі "Алеф" навели цю цитату як доказ начебто визнання фальсифікації всієї звинувачувальної сторони процесу. Але це — черговий сіоністський міф.

Насправді ж у царській Росії поліція, що входила у структуру МВС, здійснювала лише оперативно-розшукові дії, але не слідство. Це була прерогатива судових слідчих, які належали до Міністерства юстиції Росії. Отже, тодішній Мін'юст охоплював власне суддів, слідчий апарат та державних обвинувачувачів-прокурорів, а міністр юстиції водночас був генеральним прокурором імперії. Відтак, судовий слідчий Машкевич, а за ним державний обвинувач-прокурор Віппер, голова Київського окружного суду Болдирєв і судді Вігура, Юркевич та Живаков за підтримки громадських позивачів Шмакова і Замисловського максимально нівелювали наслідки сищицького саботажу продажних поліцейських. Але, але, але... Щонайменше п'яти місяців після злочину, часу, найдорожчого для криміналістів, було втрачено. Обвинувачення довелося будувати значною мірою на так званих непрямих доказах. А в умовах суду присяжних для прокурора це надзвичайно невигідна позиція.

Шляхом порівняння та аналізу фактів, а також спеціальних слідчих експериментів нам із Н. Кулик вдалося встановити принаймні два надзвичайно важливих факти, якими чомусь знехтував слідчий Машкевич, а також представники обвинувачення. Ми детально описуємо це в романі-розслідуванні, тому зараз зазначимо одне: ці факти дають можливість підтвердити участь у вбивстві одного надзвичайно важливого фігуранта, якому в 1913 р. вдалося уникнути відповідальності. Крім того, щасливий випадок, який часом дарує доля наполегливим дослідникам, допоміг встановити прізвище ще одного ймовірного вбивці, який у судовій справі проходив виключно під псевдонімом "якийсь Чорнобильський". Насправді ж це був близький родич підсудного на прізвище Бейліс, що належав до потужного клану чорнобильських хаббадівців секти Любавич.

Ще одна стратегічна помилка обвинувачення, як на наш із Н. Кулик погляд, полягала в тому, що і прокурор Віппер, і громадський позивач Замисловський надто захопилися суто теологічною проблемою щодо догмату крові в юдейській релігії. Водночас аналіз конкретних судових справ, де фігурували ритуальні вбивства, скоєні євреями на території однієї лише Російської імперії, справив би значніше враження на присяжних (жодний з яких не мав навіть гімназичної освіти), ніж багатоденні дискусії щодо правильності трактування того чи іншого рядка з якогось там розділу Талмуду. Недаремно стенограма процесу свідчить, що як тільки обвинувачення торкалося прецедентних кримінальних справ, захисники Бейліса–Шнеєрсона впадали в істерику і починали кричати, що це, мовляв, жодною мірою не стосується конкретного суду над конкретним Бейлісом. На жаль, іноді суддя Болдирєв піддавався цьому тиску.

Наступний аспект справи можна назвати соціально-політичним. Тут варто навести кілька цифр. Єврейська община як помітна складова народонаселення імперії з'явилася на її землях після остаточних розборів Польщі. Реально це початок XIX ст. Євреї компактно проживали у відомій смузі осілості — Литва, Східна Польща, Західна Білорусія, Україна. На початку 1917 р. у Росії проживало 7,5 мільйонів євреїв — четвертий за кількістю етнос. Ще 1,7 мільйона євреїв за період з 1880 по 1914 р. емігрували з Росії переважно до Сполучених Штатів Америки. Сіоністська, а особливо сіоно-більшовицька

історіографія подає як основну причину такого переселення хвилю єврейських погромів та зоологічний антисемітизм росіян та українців. Проте 22 січня цього року в Москві відбулася презентація монографії відомого російського вченого-єврея Олега Будницького "Євреї в громадянській війні", де висвітлюється фактично вся нова і новітня історія єврейства в Росії, а не тільки роки так званої громадянської війни. Так от, Олег Будницький стверджує, що ані погроми, ані антисемітизм не були стимулом для єврейської еміграції 1880–1914 р. Головну роль тут відіграли суто економічні причини, насамперед розорення величезної кількості євреїв-кустарів під час індустріалізації імперії.

Що ж до справжнього, а не міфічного становища євреїв Росії на момент суду над Бейлісом, то його найчіткіше, на нашу думку, сформулював у своїй звинувачувальній промові прокурор Оскар Віппер. Цитуємо: "Вся наша "російська преса" тільки здається російською, насправді ж майже всі органи преси в руках євреїв. Виступати в якій би там не було справі проти євреїв означає негайно викликати на себе звинувачення, що ви чорносотенець, мракобіс, що ви не вірите у прогрес і таке інше. Євреї такою мірою впевнені, що захопили головний важіль громадськості — пресу, що не можуть навіть уявити, аби хтось насмілився порушити проти них таке звинувачення — і не тільки в Росії, а й в інших країнах. В їхніх руках капітал. І хоча юридично вони начебто безправні, але фактично володіють світом".

Зробіть у наведеній цитаті одну єдину редакційну правку: замініть вираз "друкована преса" на "засоби масової інформації" — і ви одержите вичерпну характеристику ситуації в Києві та Україні майже за 100 років після вбивства Андрійка Ющинського.

До речі, єврейська російськомовна преса відіграла у справі Бейліса–Шнеєрсона подвійну роль. Через єврейські газети не лише чинився масований тиск на громадську думку в потрібному для захисників Бейліса напрямі. Саме редакції деяких єврейських газет, зокрема газети "Кіевская мисль", стали штабами з розробки фальшивих версій злочину, які під виглядом матеріалів журналістських розслідувань просто-таки нав'язувалися поліцейським сищикам на кшталт Красовського. Почерк знайомий і сьогодні, хоча терміна "чорний піар" тоді ще не існувало.

У нашому романі-розслідуванні приділено багато уваги проблемі, на якійсь чомусь не зосередились ні тодішні, ні нинішні серйозні дослідники теми. Йдеться про майже стовідсоткову євреїзацію адвокатського корпусу Росії як засобу дискредитації власне ідеї незалежного демократичного суду. Наведемо кілька прикладів, запозичених з двотомника російського белетриста, найкращого знавця правової тематики Микити Нікітіна під назвою "Злочинний світ". Дослідження, яке побачило світ у 1910 р., цікаве ще й тим, що в ньому документальними персонажами є чи не всі учасники "справи Бейліса" з боку єврейського захисту. Ось короткий перелік лише кількох із десятків справ так званого єврейського справедливого правосуддя:

- 1902 р. "Справа Павла Дмецова". Аферист, який злочинним способом, зокрема, підробкою документів і підкупом свідків, заволодів чужим спадком на загальну суму понад 300 тисяч рублів. Астрономічна сума. У такий самий спосіб спробував

привласнити ще понад 100 тисяч рублів, на чому й попався. У суді Дмецова захищав адвокат Гольштейн. Він вступив у змову з адвокатами Аронсоном і Сліозбергом (до речі, справжнім юридичним "двигуном" справи Бейліса–Шнеєрсона), домовившись про те, що вони відкликають позов. Після їхніх промов, більшою мірою схожих на захист обвинуваченого, Дмецов був беззастережно виправданий.

- 1901 р. "Справа Миколи Кашіна", який вбив власну дружину. Адвокат — Карабчевський. Вирок — виправдати вбивцю.
- 1901 р. "Справа Ведєрнікова і Краєвської". Ця парочка наймала в різних містах Росії дачі, страхувала їх на великі суми, потім підпалювала і одержувала гігантські компенсації. Адвокати — Нестор і Зейлінгер. Присяжні виправдали самих підпалювачів.
- 1901 р. "Справа Юліана Геккера", звинувачуваного у зловмисному вбивстві одного з найкращих лікарів імперії професора Донберга (обрусілий німець). Адвокат — Марголін, котрий був вигнаний у 1913 р. з гільдії адвокатів за спробу підкупити свідків у справі Бейліса–Шнеєрсона. Вирок суду: три роки так званих арештантських рот, у сучасних умовах — щось на кшталт виправних робіт.
- Процес Ганни Коновалової зі звинувачення в організації та співучасті у звірячому вбивстві власного чоловіка. Захисники — Плансон і Аронсон. Вердикт присяжних — виправдати.
- 1901 р. Справа банкіра Нікітіна, який привласнив гроші вкладників на суму понад 220 тисяч рублів. Адвокат — уже згадуваний Аронсон. Він просить присяжних виправдати злодія, бо це, мовляв, буде для нього добрим уроком. Вердикт — виправдати.
- Ще одна банківська афера — банкрутство банку "Росіянин". Загальна сума вкрадених коштів зашкалює за кілька мільйонів. І знову потаємна змова між адвокатом Гольдштейном та представниками позивачів Оппелем і Марголіним, так, так, тим самим. Результат: з двох головних хапуг один виправданий, а другий відбувся арештом на термін... 8 місяців.
- 1901 р. Один із найжахливіших за визнанням громадськості злочинів початку XX ст. 15 грудня у Москві такий собі 20-річний бевзь Олександр Кара з метою грабунку зарубав сокирою власну матір і обох сестер віком 18 і 7 років. Адвокат Ходасевич домігся виправдання нелюдя.

І це лише кілька кримінальних справ за якихось два роки. А в дослідженні Нікітіна аналізується близько 50 судових процесів, на яких євреї-адвокати відверто познущалися над правосуддям і справедливістю. Наведу ще кілька фактів стосовно соціально-політичного аспекту справи, віднайдених нами з Н. Кулик. Більшість джерел називають головним організатором єврейського захисту Бейліса–Шнеєрсона відомого російського адвоката-єврея Марголіна. Він і справді очолював групу захисників на етапі слідства, аж поки наприкінці 1911 р. його не викрили у спробі підкупу київської міщанки Віри Чеберяк, аби вона взяла на себе провину у вбивстві Андрійка Ющинського. Мар-

голін та відомий єврейський журналіст Бразуль-Брушковський на конспіративній зустрічі з Чеберяк пропонують їй 40 тисяч рублів в обмін на захист найкращих адвокатів із подальшим виправданням. Здійснюється скандал, який не змогла приховати навіть наскрізь юдеїзована колегія адвокатів. Марголіна виганяють із гільдії. Це відомі факти, але насправді головним організатором захисту Бейліса був не Марголін, а вже згадуваний раніше Сліозберг, особистий адвокат чи не найбагатшого єврея Росії барона Гінзбурга. Саме він складав потрібні сценарії, відбирав фігурантів і власне фінансував за кошти барона всю акцію. Слід зазначити, що на той момент Сліозберг був також офіційним лобістом російських євреїв у Державній Думі. Там юдейські інтереси захищала передусім фракція партії кадетів. До речі, етнічний склад і стиль захисту інтересів єврейських олігархів кадетами навдивовиж схожий на діяльність українських об'єднаних соціал-демократів Суркіса–Медведчука та їх фракції у Верховній Раді.

Ще один цікавий факт: відомо, що для захисту Бейліса–Шнеєрсона був створений спеціальний громадський комітет. Вважається, що його очолювали брати Бродські. Насправді ж, виявляється, і тут першу скрипку відігравав уже згадуваний барон Гінзбург. І ще: у жовтні 1905 р. у Києві були розгромлені палаци єврейських багатіїв Гальперіна, Горенштейна, братів Бродських, барона Гінзбурга, а також головна контора єврея Зайцева. Так ось — про роль Гінзбурга і братів Бродських у справі Бейліса–Шнеєрсона ми вже згадували. А єврей Зайцев був якраз власником отієї цегельні, де працював прикажчиком Бейліс–Шнеєрсон. Бачите, як своєрідно обернувся киянам — і не тільки киянам — отой погром за вісім років. Як любив казати один грузинський єврей на прізвище Джугашвілі, помста — це та страва, яка найкраще смакує холодною.

Апологети єврейської версії полюбляють наголошувати, що з-поміж п'яти адвокатів, котрі захищали Бейліса–Шнеєрсона, був лише один єврей — Грузенберг. Але при цьому чомусь "забувають" про Марголіна, який попри офіційне відсторонення від справи продовжував консультувати захист, і нарешті про Сліозберга, головного режисера цієї вистави. І при цьому всіляко замовчується той встановлений нами з Н. Кулик факт, що принаймні двоє зі згаданої п'ятірки — Грузенберг і Зарудний — входили до керівництва масонської ложі "Великий Схід Народів Росії". А це, як відомо, зв'язок не менш потужний, аніж спільне етнічне коріння чи спільна релігія.

Щодо політичного аспекту справи висловився все той же прокурор Віппер: достатньо єврейству в будь-якій країні Європи організуватись, як воно розпочинає нищити християнську державність. Початок XX ст. — це остаточне формування сіонізму як ідеології організованого всесвітнього єврейства. Саме сіоністські партії та організації забезпечили широкий міжнародний резонанс "справи Бейліса" на користь саме єврейської версії. Сіоністські фальшивки і досі кружляють навіть у наукових працях деяких провідних міжнародних правознавців. Зокрема, у фундаментальній "Енциклопедії злочинів" американського криміналіста Уїлсона Коліна. Напередодні суду над Бейлісом–Шнеєрсоном американський уряд розірвав усі торговельні угоди з Росією саме під тиском єврейського лобі, тобто йдеться про "поправку Джексона–Венніка" взірця 1913 р.

І нарешті, третій, світопоспоглядний, або моральний, аспект справи. У розпал суду над Бейлісом санкт-петербурзький рабин Айзенштадт у столичній синагозі виголосив промову, в якій згадав про роль євреїв, які вперше проголосили найвищі загальнолюдські ідеали. Газета "День" за 28 вересня 1913 р. зазначала таке: "На цьому місці серед зібрання лунали ридання і плач". Плакати треба було не євреям. Бо на цей момент у залі окружного суду Києва представники обвинувачення беззаперечно довели, що організоване єврейство — і особливо секта "Хаббад-Любавич" — не дотримується проголошених у Біблії загальнолюдських ідеалів. Вони живуть за бузувірським, людиноненависницьким, відверто расистським кодексом "Шульхан Арух", де юдею дозволяється безкарно вбивати неєврея, брехати неєврею, обкрадати неєврея, блюзнірствувати щодо його віри, звичаїв тощо. Отже, расистську теорію придумали реалізувати не одіозні фігури європейської історії XX ст. Вона виникла і стала реальною доктриною єврейства ще десь у середні віки. І авторів — прадавніх юдейських фашистів — на процесі Бейліса було названо поіменно.

У розпал "справи Бейліса-Шнеєрсона" професор державного права Олександр Блок, батько поета Олександра Блока і водночас один із засновників патріотичного "Союзу руського народу", проголосив доктрину російського консерватизму як противагу з одного боку бузувірському "Шульхан Аруху", а з іншого — європейській цивілізації, котра нехтує християнськими моральними цінностями задля абстрактного, як він писав, римського права. На жаль, тодішнє російське суспільство не почуло грізного пророцтва професора Блока. Як не почуло воно й застережень, що пролунали на процесі Бейліса–Шнеєрсона від представників звинувачення. Розплата настала вже за чотири роки. Нам із Н. Кулик вдалося відшукати в Інтернеті унікальний документ: вітальний лист комуністів Вінниці, вручений у десяту річницю суду над Бейлісом уже згаданому адвокату-масону Зарудному. У ньому містяться, зокрема, такі слова: "Нам, євреям, нині не треба боятися влади, бо ми самі й є зараз влада". Коментарі зайві.

В. В. ОСТРОУХОВ
д-р філос. наук, проф.
Київський національний лінгвістичний університет

КРИЗА ВІДНОСИН СУСПІЛЬСТВА ТА ОСОБИСТОСТІ ЯК ПЕРЕДУМОВА НЕГАТИВНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ МОРАЛЬНОЇ ПАРАДИГМИ ТА РУЙНУВАННЯ ПРАВОСЛАВНИХ ЦІННОСТЕЙ У СУСПІЛЬНІЙ СВІДОМОСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ РОСІЇ

Коли ми сьогодні намагаємося зрозуміти тип насильства і терору, що був запроваджений у Росії Іваном Грозним, мусимо зважати не лише на ситуацію в цій країні, а й на історичну ситуацію в середньовічній Європі загалом. Для цього цілком достатньо зазирнути у праці Бурхарда, який холоднокровно робив нотатки в оточенні двору Олександра VI та сім'ї Борджіа, або в депеші венеціанського сановника Джустіньяні, згадати кардинала Іполіта д'Есте, який через любовні перегони наказав позбавити очей у своїй присутності власного брата, або ж шведського короля Еріка XIV, який разом з "Малютою Скуратовим", улюбленцем Персоном водночас стратив у Стокгольмі 94 єпископа, сенатора та патриція. Можна згадати також капітуляцію Монса, коли в 1572 р. переможці протягом 11 місяців вдавалися до кривавих ексцесів. Можна згадати і 20 тис. жителів Гарлема, яких у наступному, 1573 р. було вбито однією людиною (причому безпосередньо герцогом) за допомогою холодної зброї, або 40 протестантів, спалених 12 березня 1559 р. у Валладоліді (Іспанія). А чого, наприклад, варта кров Варфоломеєвської ночі..!? Жорстокістю, казематами та шибеницями прославився і англійський монарх Генріх VIII, який міг одного дня наказати відсікти голову Анні Болейн, а наступного дня вже вінчатися з Анною Сеймур... Описуючи криваву розправу Івана Грозного із жителями Новгорода 1569–1570 рр., історики водночас пригадують і захоплення Льєжа Карлом Сміливим у 1468 р., коли загинуло 50 тисяч жителів міста, причому їхня загибель відбувалася не одразу у вигляді різні після захоплення міста, а внаслідок тривалої жорстокої екзекуції, коли людей висліджували й методично топили в Мезі, жінок і черниць ґвалтували, ченців убивали перед вівтарем. Тому коли йдеться про жорстокість і тиранію Івана IV, ми повинні порівнювати і оцінювати його вчинки насамперед з огляду на загальну моральну парадигму, мо-

ральність тієї історичної епохи, того "цивілізованого", християнського світу середньовічної Європи, від якого російський самодержець не істотно й відрізнявся.

Досліджуючи специфічний стан духовного життя середньовічної Росії, який був своєрідним підґрунтям та умовою застосування насилля і терору панівними верствами до власного народу, слід зважати на недостатність пояснення трансформації моральної парадигми тільки факторами зовнішнього характеру. Безперечно, татаро-монгольська навала сприяла цьому процесу, але вона була умовою і своєрідним каталізатором тих процесів, внаслідок яких моральність середньовічних росіян досягла доволі своєрідного стану і почала негативно оцінюватися дослідниками[1]. "З незалежності старовічної і безплідної сваволі дикунів, яка тривала весь період до введення християнства, Русь одразу ж потрапила до ярма суворої і на певний кшталт не менш жорстокої моралі, яка засуджувала в усіх сферах свободу знання, свободу творчості й навіть свободу існування", — стверджував К. Валішевський [1, *118*]. Згідно з цілком слушним зауваженням істориків територія слов'янських князівств безперервно розбивалася мечем та полум'ям міжусобиць задовго до татаро-монгольської навали. Ще за сімдесят років до Батия стародавній Київ вже був одного разу вщент розбитий, сплюндрований і спалений дикунами, які прийшли не з Азії. "За два століття до появи татар давня Київська Русь вже була вся в полум'ї та крові, у ній вирувала боротьба, якій судилося тривати до початку нового часу і яка несла передумову розтління моральності", — зауважував К. Валішевський [1, *118*].

Загалом міжусобна боротьба відіграла значну роль у ствердженні на Русі, а згодом і в середньовічній Росії феномену, який ми досліджуємо у зв'язку з тиранією Грозного і деспотизмом Петра I, визначаємо як насильницький різновид соціальних дій і пов'язуємо з особливим станом моральності та духовного життя нації.

Історичні ситуації, за яких Іван Грозний та Петро I посіли на трон, майже збігалися. Змови проти центральної влади, повстання, заколоти, інтриги, які супроводжувались некерованим жорстоким насиллям і, зрештою, навіть загрожували життю обох цих осіб, створили їхні характери як недовірливі, різкі, мстиві, жорстокі та імпульсивні. Злочини, акти насилля і вандалізму, до яких вдавалися ці особи, вигадували не вони особисто. І спалення Новгорода, і ув'язнення в темницях, і висилання до Білого озера, і жорстоке насилля та кровопролиття — усе це було не тільки історичним досвідом, а й реальними подіями часу, коли формувались як особистості Грозний та Петро I. "Боярською тиранією" визна-

[1] Наприклад, посилаючись на німців Бухау та Ульфельда, шведа Патерсона та англійців Флетчера та Дженкінсона (і зважаючи на їхнє "можливо, недружнє ставлення до росіян"), К. Валішевський, все ж таки зважає на пихатість та шахрайство, недовірливість і недобросовісність як ознаку їхньої моральної подоби. "Наївні москвичі, — зазначає він в історичному дослідженні періоду царювання Івана IV, — вважають себе вищими від усіх інших людей. Вони щедро обіцяють, не передбачаючи виконання своїх обіцянок. Проте й один одному вони не довіряють. Батько стережеться сина, син не вірує матері..., і за рідкісним винятком росіяни не вірять жодному слову й самі не заслуговують на довіру". До цього ж ще одна суттєва риса — жорстокість. Народ, за словами Флетчера, з яким суворо й жорстоко поводяться посадові особи та вища влада, поступово перетворюється на народ жорстокий та суворий щодо ставлення до собі подібних, і особливо щодо ставлення до слабших.

чався в історичній літературі час, коли відбувалося змужніння цих двох російських самодержців. Так, період з 1538 по 1543 р. (а Грозний народився в 1530 р.) був часом відчайдушної боротьби російських бояр за владу, боротьби, яка зробила Москву місцем насильства та кровопролиття. Змагання князівських родів Шуйських та Бєльських, їх жорстоке взаємовинищення були сумним прикладом виживання владних структур у Росії для юного Івана IV. Доля Семена Бєльського, який, рятуючись від переслідувань Єлени, роками поневірявся то в Польщі, то у Криму, згодом шукав притулку і навіть політичної підтримки в Константинополі, дивним чином передувала долі Андрія Курбського. Іван Бєльський, так само як і багато хто за царювання Грозного, був висланий до Білого озера.

Від часу смерті останнього спадкоємця Рюрика (1598 р.) російський трон майже завжди захоплювався через насильство. Борис Годунов захопив його тільки завдяки низці вбивств, Дмитрій — за допомогою польської зброї.

Згідно з історичними дослідженнями заколоти та повстання були типовим явищем у Росії і перед перебранням влади Петром Великим. Хабарництво та запроданство чиновників, постійні зловживання владою бентежили душі народу. Навіть привілейована частина російського суспільства — військова еліта, так звані стрільці — ще перед смертю Федора повстала проти свого командування (стрільці з полку Семена Грибоєдова звинуватили останнього в тому, що той крав їхню платню, змушував будувати власну дачу у вихідні дні). Повстання стрільців того часу й почалося через суто російський спосіб "відновлення справедливості". Полковників зібрали на площі та побили розгами. Били по ікрах ніг, доти поки останні не віддали все награбоване і навіть власне майно. Згодом без кафтанів, у червоних сорочках із закатаними рукавами близько 16 тисяч п'яних, розлючених вояків оточили Кремль і впродовж трьох днів убивали, катували розпеченим залізом, тягали за волосся площею всіх, кого вважали винними, супротивниками та утискачами їх волі. Поступово вбивства та пограбування набрали загального характеру. Вбивали і грабували скрізь. Саме внаслідок цього бунту і захопила владу сестра Петра Великого Софія, яка, як відомо, одержала сан регента. (Втім, реальним правителем Росії впродовж наступних семи років був її коханець Василь Голіцин.) Дитинство Петра Великого, що лишало в умовах цього регентства, було "страшним випробуванням, мукою", "сповнене жахами", що наклало на характер самодержця довічний відбиток. К. Валішевський зазначає про боязливість Петра, що виявлялася решту життя, його підступність (не усвідомлену й раціонально розраховану, як у Наполеона, а таку, що випливає з підсвідомості), ознаки морального виродження. "Фізична або моральна отрута — суть залишається одна. Та, що її влили в судини бідної дитини стрільці, змусивши її маленькими ніжками ковзати по крові братів її батька, мені видається сильнішою..." — зазначав дослідник [2, *40*].

Засоби, які застосовували Милославські та Софія задля посилення своєї влади — ліквідація так званого місництва, під збурювання до народного повстання, — синтезували їхні цілі з цілями найнижчих верств населення країни. Натомість принижена у правах, традиційних звичаях найвища верства російського суспільства

так само була змушена об'єднуватися спочатку навколо Матвєєва та Наталії, а потім Петра. Останній опинився в цій ситуації в таборі людей, які намагалися зберегти консерватизм у Росії, тоді як ці наміри суперечили його власним устремлінням. У цьому й виявлялась подвійність ситуації, в яку Петро I потрапив з об'єктивних історичних обставин і яку намагався, як і Іван Грозний, подолати через насилля.

Однак не тільки ця боротьба, а й загалом процеси суспільно-історичного розвитку, які мали в середньовічній Росії специфічний характер, стали причиною трансформації моральності та духовного життя росіян. Намагаючись якось визначити специфіку російської духовності, К. Валішевський зауважував, що в цьому разі повинно йтися не тільки про специфічну "душевну якість", що є ознакою певної азійської або західноєвропейської нації. У цьому, на його думку, виразно виявляється "прямий наслідок явно ненормального розвитку народу, який перебував у перехідному періоді".

Усе це, у свою чергу, було специфічним уособленням процесів розвитку російської державності та російського суспільства, які відбувалися за *принципом асинхронії.*

Розширюючись, ця асинхронія спричинювала щодалі значніше звеличення держави та її влади над суспільством, дедалі істотнішої анігіляції індивідуальної волі, майнових, владних та суспільних привілеїв кожного окремого росіянина.

Отже, з огляду на те що реальним підґрунтям формування будь-якої моральності є суспільні відносини, важливо дослідити вплив політики опричнини на середньовічне російське суспільство та існування особистості в цьому суспільстві.

Історики зазначають принаймні декілька суттєвих суперечностей, які намагався за допомогою опричнини розв'язати Іван Грозний. Одна з них, політична, полягала в тому, що самодержець, якого історичний розвиток Росії перетворив на носія абсолютної влади, створеної колись все ж таки на демократичних засадах суспільного устрою, був змушений володарювати всупереч і лише за підтримки суспільної аристократії, князів та боярства. А вже друга суперечність, яку неможливо заперечити, полягала в тому, що російський самодержець задля зміцнення і виживання власної держави був змушений закувати в ланцюги рабства буквально всі соціальні прошарки російських виробників. Саме їх Грозний кинув у вир свавілля паразитичним суспільним елементам Росії — служивим людям, військовикам і збирачам податків.

Таким чином, опричнину можна вважати справжньою революцією в середньовічному російському суспільстві, революцією, яка суттєво вплинула на стан усіх прошарків та верств, сприяла збіднінню великих мас населення, їх "пролетаризації", а зрештою й встановленню кріпосного права. Проте все це відбувалося поступово.

У процесі "перетворення" вотчинного землевласництва на поміщицьке кожного окремого власника, колишнього володаря і спадкоємця родових привілеїв, насильно, штучно "переводили" в абсолютно нове для нього суспільне і соціально-економічне середовище, тобто позбавляли суспільних взаємозв'язків (останні, як відомо, й формували сутність особистості цього індивіда). Його викорінювали з його спадкових маєтків, де століттями створювалися його суспільна значущість і добро-

бут[1]. Таким чином, навіть еліта тогочасного російського суспільства перетворювалася на людей, позбавлених минулого, надійного підґрунтя та захисту — усіх тих факторів, які були необхідні для створення, функціонування моральнісності та моралі цих осіб. Тієї моральної парадигми, яка б вкладала їхню життєдіяльність у межі відповідних цінностей існування. І це ще один з тих вагомих наслідків опричнини, який за багато років потому виявився через відгомін нездатності суспільства протистояти тому жахливому й нелюдському терору, який чергова російська влада застосувала до власного народу в загальнодержавних масштабах.

Процес виключення особистості із суспільних відносин, які б базувалися на реальній власності, поширювався на всі верстви росіян.

Земля перетворилась на розмінну державну монету, на яку обмінювалися і праця, і державна служба, і громадянські обов'язки. Перехід землі до окремої людини був формальний, оскільки остаточне право володаря на землю залишалося за вищою владою. Землевласники, навіть великі, цілковито залежали від самодержця через відсутність в їх середовищі відповідних структур, які б їх об'єднували та захищали інтереси.

Разом з тим саме за часів Грозного в Росії починає визрівати чергове поневолення величезної маси простого народу. Закони імперії Івана IV містили розподіл селян на чотири категорії: холопів повних, холопів давніх, холопів кабальних та холопів докладних.

Маніпуляція з власністю на землю того часу призвела до того, що значна частина селян втратила свободу і потрапила в залежність до землевласників. Раптово в суспільстві виникла величезна маса знедолених. Швидке зникнення дрібних землевласників так само пояснювалося втіленням заходів, які передбачали необхідність поповнювати центральну казну з метою здійснення імперської політики самодержця.

Саме на цей час припадає і введення горезвісного "Юр'єва дня" (позбавлення селянина можливості на власний розсуд залишити місце своєї договірної праці на землі поміщика), і надання права поміщикам затримувати селян, які втікали від рабської невільної праці.

Разом з тим нова, або Московська, Русь намагалася побудувати своє існування на принципі централізації та обов'язкового служіння всіх підданих самодержцю починаючи від "тяглових людей" (землеробів, ремісників) і закінчуючи служивими людьми, тобто які мали військові та адміністративні обов'язки й були змушені віддавати цареві все своє життя до останку. Усі вони разом були лише піддатливими коліщатками урядової машини. Цей принцип організації життєдіяльності базувався на суцільному запереченні будь-яких свобод, обстоював панування службового обов'язку, дисципліни і, зрештою, рабської покори, призводив

[1] Уряд Грозного обирав для опричнини ті частини центральної Росії, де стародавній устрій зберігав найбільшу силу й мав значні розміри. Нова система підірвала життєздатність князівських родів Одоєвських, Воротинських, Трубецьких, Микулинських, Мстиславських, Голіциних, Курлятаєвих, захопила спадкоємні володіння князів ростовських, стародубських, суздальських, чернігівських тощо. Разом з тим вона ліквідувала усякі "окремі" збройні формування (в наш час їх визначили б як "недержавні"), тим самим позбавили васалів вести незалежну від самодержця політику, ствердила початок незамінної державної служби та систему прямих й непрямих податків до центральної державної скарбниці.

до знеособлення росіян. Водночас саме тоді й виявилась інша тенденція — до нівелювання суспільних відмінностей російських громадян. У Судебнику 1497 р. законодавець звів на ніщо відмінності історично створених соціальних положень, поділяючи все населення тільки на служивих та неслуживих людей. До першої категорії зараховувались і бояри, і князі, і придворні, і особи нижчого походження (ковалі, гарматники, пересічні вояки), а до "касти неслуживих" — купці, й землероби та інші верстви населення.

Метод позбавлення прав власності і введення замість вотчин помість, які могли передаватись у спадок лише разом з обов'язками їх господаря, тобто умова вступу на державну службу, поєднувався з принципом повсякчасного і, як правило, раптового переміщення служивих людей з одних місць службової ієрархії на інші, і це остаточно зрівнювало соціальний статус усіх членів російського суспільства.

Поступово російське суспільство втрачало виокремленість суспільної структури з приватної власності.

З огляду на те що опричнина спричинилася до нівелювання соціальних відмінностей російського суспільства, К. Валішевський назвав її "колонізацією навиворіт".

Зважаючи на ці процеси, суспільну та особистісну деградацію, спостерігалась характерна суперечка щодо сутності та походження російської громади, яку завдяки особливому типу "самокерування" та відносин власності пов'язували навіть з патріархальністю "первинного комунізму" (така інтерпретація була свого часу започаткована дослідженням Гакстгаузена та швидко підхоплена слов'янофілами, зокрема Кавєліним). Але на нашу думку, російська громада XVI ст. була продуктом політичного режиму, перемогу якого засвідчило царювання Івана Грозного. Свого часу, зазначаючи особливості такого розвитку історичної реальності, Чичерін в "Описах з історії російського права" та Мілюков у "Нарисах з історії російської культури" засвідчили найдивовижніший приклад "*зворотного процесу історії*", який, на їхню думку, був характерною особливістю соціально-економічного розвитку Російської середньовічної імперії.

Держава, надаючи владу, водночас віднімала незалежність. Громадський же устрій у цій ситуації перетворювався, за влучним визначенням К. Валішевського, на "*самоуправління каторги, колективізм ланцюга, яким людей було прикуто одне до одного*" [1, *61*].

Петро I продовжив розпочату Іваном IV насильницьку трансформацію російського суспільства. Указом царя від 1714 р. помісне володіння землею юридично було прирівняно до вотчинного, спадкового володіння. Пізніше введення так званого Табеля про ранги (1722 р.) засвідчило цілковите підкорення традицій місництва, грошова і торговельна реформи разом з реформою державного управління остаточно затвердили необмежене самодержавство, абсолютизм. Олігархічну боярську Думу була замінено на призначуваний царем Сенат, реорганізовано армію, введено рекрутський набір.

Важливу роль у затвердженні абсолютизму відіграла церковна реформа Петра. У другій половині XVII ст. позиції Російської православної церкви були надто міцні, вона продовжувала зберігати адміністративну, фінансову і судову автономію від царської влади. Політика останніх патріархів Іоакими (1675–1690 рр.) і

Адріана (1690–1700 рр.) спрямовувалась на зміцнення цих позицій.

Церковна політика Петра І, як і його політика в інших сферах державного життя, спрямовувалася передусім на якомога ефективніше використання церкви для потреб держави, а конкретніше — видушування з церкви грошей на державні програми, передусім на будівництво флоту (про "кумпанстви").

Поворот до нової політики відбувся після смерті патріарха Адріана. Петро І розпоряджається здійснити ревізію для перепису майна Патріаршого дому. Скориставшись інформацією про виявлені зловживання, Петро І скасовує вибори нового патріарха, доручаючи митрополиту Рязанському Стефану Яворському пост "намісника патріаршого престолу".

У 1701 р. було створено "Монастирський указ" — світську установу для управління справами церкви. Церква починає втрачати свою незалежність від держави, право розпоряджатися своєю власністю та християнською ідеологією. Відтоді з амвону лунають проповіді здебільшого із політично-патріотичного змісту, ніж наповнені християнською мораллю любові до ближнього: ченці закликають населення вступати у військо, платити податі тощо.

Петро І, керуючись ідеєю про суспільне добро, для якого необхідна продуктивна праця всіх членів суспільства, розгортає досить серйозний наступ на монастирі. У 1701 р. Царський указ обмежує чисельність монахів: за дозволом на постриг тепер потрібно було звертатися до Монастирського відомства. Згодом у царя з'явилась ідея використати монастирі як притулки для відставних солдатів, жебраків. В указі 1724 р. кількість монахів у монастирях ставиться в безпосередню залежність від кількості людей, за якими вони доглядають.

Відносини, що склалися між церквою і владою, потребували нового юридичного оформлення. У 1721 р. видатний діяч Петровської епохи, українець за походженням Феофан Прокопович складає Духовний регламент, який передбачав знищення інституту патріаршества і утворення нового органу — Духовної колегії, що незабаром було перейменовано у "Святейший государственный Синод", офіційно зрівняний у правах із Сенатом. Президентом став Стефан Яворський, віце-президентами — Феодосій Яновський і Феофан Прокопович. Створення Синоду було початком класичного абсолютистського періоду російської історії, позаяк з цього часу вся влада, у тому числі й церковна, зосереджувалась у руках Петра І. Сучасник повідомляє, що коли російські церковні діячі намагалися протестувати, Петро І вказав їм на Духовний регламент і заявив: "От вам духовний патріарх, а якщо він вам не подобається, то от вам (кинувши на стіл кинджал) булатний патріарх".

Прийняття Духовного регламенту фактично перетворило російських священнослужителів на державних чиновників, а надто, для нагляду за Синодом було поставлено громадянську особу — обер-прокурора.

Реформа церкви здійснювалася паралельно з податковою реформою, здійснювались облік і класифікація священників, а нижчі їх кола були переведені в подушний оклад. Згідно зі зведеними відомостями Казанської, Нижньогородської і Астраханської губерній (утворені в результаті поділу Казанської губернії), від податків було звільнено лише 3044 священика з 8709 (35 %). Бурхливою

була реакція священиків на Постанову Синоду від 17 травня 1722 р., згідно з якою священнослужителі зобов'язувалися порушувати таємницю сповіді, якщо в ній містилися важливі для державної безпеки відомості.

У результаті церковної реформи церква втратила величезну частку впливу і перетворилася на структурну частину державного апарату, суворо контрольовану і керовану світською владою.

"З цього моменту, — як стверджують російські дослідники В. Ільїн та В. Кузищин, — у Росії посилюється бюрократично-поліційна кастова (номенклатурна) держава, у багатьох своїх ознаках не порушена й нині" [3]. Від часу царювання Петра I центрально-адміністративна система перетворилась на "практику тоталітаризму", стала характерною рисою життя російського суспільства. Не випадково М. Щербатов вважав петровські реформи "підривом моральності" росіян, а слов'янофіли (К. Аксаков) — "підривом самобутності" російської нації.

М. Бердяєв запропонував власне бачення подальшої трансформації моральної парадигми в суспільній свідомості російського народу і пов'язав ці наступні зміни з феноменом церковного розколу XVII ст., за якого простий народ почав вірити, що підмінено справжню віру, а державну владу та вищу ієрархію церкви захопив антихрист. Народне православ'я припинило відносини з офіційною церквою. Реформа Петра I реалізовувалась так само, як і реформа Івана IV, шляхом жахливого насилля над суспільством і, як зауважував М. Бердяєв, над народною душею та народними віруваннями.

Заходи Петра I стосовно старообрядництва та старовірства з його блюзнирством по суті дуже нагадували антирелігійні маніфестації більшовиків у радянській Росії. "Можна порівняти Петра і Леніна, — стверджує М. Бердяєв. — Між переворотом петровським та переворотом більшовицьким такі самі грубість, насильство, нав'язування згори народу відомих принципів, така сама перервність органічного розвитку, заперечення традицій, такі самі етатизм, гіпертрофія держави, таке саме створення бюрократичного прошарку, такий самий централізм, таке саме бажання різко й радикально змінити тип цивілізації" [4, *248*].

Розбудовуючи Російську імперію, Петро I, як зазначав В. Ключевський, як і Іван IV, не зважав при цьому ні на що: ані на право, ані на народні жертви. Він цілком нехтував правосвідомістю народу, народною психологією, сподіваючись викорінити вікові звичаї так само, як змінити фасон плаття або довжину фабричної тканини. "Запроваджуючи все насильницьким способом, навіть громадську самодіяльність збуджуючи за допомогою утисків, він розбудовував правомірний, як йому видавалось, устрій за рахунок загального безправ'я, і тому у його правочинній державі поряд з владою та законом не залишилось загальноживотворного елемента, вільної особи, громадянина" [5, *253*].

Внаслідок зазначених змін соціально-економічного та суспільно-політичного характеру в середньовічній Росії суттєво змінюється також суспільна мораль. Загальносуспільна ціннісна моральна парадигма замінюється певним "духом солідарності": між холопами (окремо) та панівними верствами (так само окремо). Холопи, або вільні люди, що проживали навколо певного господаря, оселі (помістя), становили щось на

кшталт подвір'я, де господар намагався грати роль ще вищого пана. Натомість підлеглих якнайгірше годували і вдягали, через що поневолені намагалися захопити здобич поза межами помістя, часто спілкувалися з найнижчими верствами населення, крали та скоювали інші злочини для того, щоб якось поліпшити власне існування. "Якщо боярина скрізь обкрадали слуги, а іноді й видавали його, то він зловживав своєю владою над ними, порушуючи найзначніші їхні права. Так само й бояри не задумувались над тим, коли видавалась можливість обдурити й самого самодержця, і за будь-якої нагоди збагачувались за його рахунок; легко могли запродати останнього в найнепридатніший для нього час. Грозний усе життя переслідував і карав підданих за підступність, і водночас знаходив виконавців для будь-яких завдань. Ці люди були сповнені особливою мораллю, ще не містила понять добра та зла, не було місця совісті, проте виявлявся у звершеннях абсолютного самозречення єдиний принцип — служба. Цей категоричний імператив було покладено в основу суспільної та політичної організації... Уся велич Росії базувалася на цих засадах" [1, *131*].

Разом з тим, одержавши привілеї деякої свободи, так звана дворянська маса розміщувалась у своїх сільських оселях і мала право та можливість безконтрольно розпоряджатись особистістю і працею населення. І це "присадибне зближення дворянства із селянством, — на думку В. Ключевського, — внесло найуїдливіший струмінь у процес того морального відчуження, яке, розпочавшись у XVII столітті на юридичному підґрунті й поступово поширюючись, відбулося між панами і простим народом, з'їдаючи енергію нашого суспільного життя, дійшло до нас і переживає нас теперішніх" [5, *230*].

Наголосимо ще на одному аспекті наслідків трансформації моральної парадигми у свідомості середньовічного російського суспільства.

Історики, описуючи роль так званих видатних осіб в історії, здавна намагалися відповісти на питання, чому їхні дії та вчинки не вдавалося оцінювати з використанням загальновизнаної системи моральних координат. "Історик повинен виявити, на чий рахунок потрібно занести всі звірства та жорстокості, які слід приписати "духові часу" і пояснити характером перетворювача. Час був винятковий, він потребував особливих заходів, але потрібно було дуже багато, щоб зародилося по суті недоречне уявлення, немов би в подобі царя з'явився сам антихрист" [6, *5*], — стверджував, наприклад, Г. Балицький.

На нашу думку, специфічний стан моральності російського суспільства, суспільний устрій, де особистість, з одного боку, не мала жодних прав і свобод, які тепер прийнято визначати правами та свободами громадянськими, і цілковито залежала від найменшого руху, погляду істоти, що ієрархічно уособлювала собою самодержавну владу; з іншого боку, самодержець, абсолютно ніким і нічим не обмежений, що беззастережно управляв усім належним йому світом, — створював умови не тільки для розвитку тиранії і деспотизму, а й для своєрідності моральної подоби самодержців.

Останні, як, наприклад, Петро I, виявляли у своїй поведінці та ставленні до оточення цілковиту зневагу до особистості будь-кого з членів російського суспільства. Особистість людини, людська гідність не існували як моральний вимір для Петра Великого. Уявивши собі, що окремі слова

зі звернення якогось дипломата образливі для нього, він міг ударити його правицею та ще й шпагою, як це сталося з одним із голланських послів у 1703 р.; свого найкращого друга Меньшикова він так вдарив у пику, що у того аж заюшила кров з носа, тільки за те, що Меньшиков почав танцювати на одному з балів зі шпагою на боці.

Він міг заради втіхи запропонувати жінці випити величезний гранчак горілки, а в разі відмови відгамселити нещасну досхочу[1]. Так, княгині Голіциній, яка час від часу харчувалася разом з царем, той полюбляв виливати на голову залишки зі своєї тарілі.

Така аморальність, нестриманість і необмеженість дій відповідно впливали й на акти насильницького характеру. Історичні хроніки засвідчують, що Петро I міг, наприклад, наказати навіть рідного брата своєї дружини облити спиртом, а потім запалити його у своїй присутності [2, *104*].

Приниження статусу людської особистості й зневажливе ставлення до неї в епоху середньовіччя культивувалось у найближчому оточенні російських самодержців. При дворі Івана Грозного, наприклад, навіть одежа, в яку вбиралися бояри почесної варти: і "нижнє", і "верхнє" плаття, — усе належало самодержцю. Воно видавалося на час прийомів, а потім повинно було бути повернуто "без плям та пошкоджень". Саме таким чином усім утовкмачувалося, що вони — ніхто.

Неприйняття тією формою суспільності, що переважала в середньовічній Росії, навіть першопочатків *особистісності* в людині, помножене на культурні традиції скоморошства, так само виявлялася в особистісній поведінці та насильницьких діях Івана Грозного і Петра I стосовно людей. Петро I, наприклад, до останку свого життя поводився "неначе вуличний хлопчик, захоплювався надзвичайними дурницями, що межували з блюзнирством. Міг плигати та кривлятися серед натовпу, вскакувати на столи й горлопанити" [2, *71*].

Разом з тим будь-який прояв особистої гідності сприймався в цьому суспільстві як виклик або злочин непокори. Розповідають, що в січні 1725 р. вісімдесятилітній старий з відомого російського княжого роду Матвій Головін повинен був за наказом Петра I взяти участь в одному з "карнавальних" збіговиськ в одязі анциболотника. Коли ж з моральних причин Головін відмовився це робити, його за наказом Петра схопили, зовсім роздягли, насунули на голову ковпак з картону з ріжками і довгий час змусили сидіти на льоду Неви. Після цієї екзекуції, що була водночас знущанням, страдженний дістав гарячку й одразу помер.

"Моральні якості Петра I, — зауважував у своєму щоденникові саксонський міністр Лефорт у травні 1721 р., — ніколи не були красивими. Його поведінка щодалі стала нестерпнішою і великим щасливцем був той, кому не доводиться бути постійно поруч з ним" [2, *72*].

З огляду на викладене надзвичайний інтерес становить ставлення власне Петра I до своєї поведінки та морального сенсу особистих вчинків і дій. "Знаю, що мене вважають тираном", — визнавав Петро I. — Іноземці стверджують, що я керую рабами.

[1] Так трапилося, наприклад, з дочкою віцеканцлера Росії Шафірова, охрещеного єврея, коли та відмовилася від гранчака запропонованої Петром горілки й почула від самодержця несамовите: "Зла жидівська порода, я тебе навчу слухатися!" І водночас отримала від нього два відчутних гучних ляпаса [2, *74*].

Та це неправда: вони не знають усіх обставин. Я керую підданими, які виконують мої накази; ці накази корисні, не зашкоджують державі. Потрібно знати, як керувати народом. Англійська вольність тут непридатна, як горох до стінки " [5, *222*].

Парадоксально, але він був переконаний, що своїми діями і ставленням навіть не принижує людської гідності підданих. Проте й розумів цю гідність доволі своєрідно. Усе, що він особисто вважав корисним для самодержавства, імперських намірів та планів щодо реформації Росії, вважалося гідним і відповідним чинником особистісності. "Я не примножую рабства, коли зневолюю непокірних, пом'якшую дубові серця, не жорстокосердую, перевдягаючи підданих у нове плаття, встановлюючи порядок у війську та громаді, не деспотую, коли правосуддя засуджує злодія на смерть. Нехай злість бреше! Совість моя чиста..." [5, *223*], — стверджував самодержець.

Саме в цьому виявляється феномен формування особливої моралі людської істоти, яка сама себе звеличила й порівняла з обраними Всевишнім, ствердилась у цій своїй приналежності й самостійно виправдала свої вчинки. "Смердючим псом", що називав себе Іван IV, "таким, що живе у пропасництві, п'янстві, убивствах, розбої" [1, *453*], вочевидь, усвідомлюючи моральну сутність власної особистості, проте насамперед самочинно стверджував себе як Богом обрану істоту у своїх правах самодержця.

Історики стверджують, що з усіх російських царів Іван Грозний перший усвідомив реальну силу свого становища. Ні Василій, ні Іван III Великий ніколи не замислювалися над його конкретним змістом. Вони не уявляли себе в ролі самодержця, якому Всевишній начебто довірив владу, і тільки перед яким самодержець звітує за застосування своїх надлюдських прав. Іван Грозний під цим оглядом перевершив усіх своїх попередників і послідовників. Якщо Петро I вважав себе першим слугою держави, то Іван Грозний інтерпретував свою особу як деяку божественну подобу, яка вивищується над усіма: і над державою, і над народом. У своїх листах до польського короля Баторія він стверджував, що "держава — це велич, а вище держави — сам самодержець, який цією державою керує" [1, *481*].

Під цим оглядом становить інтерес характеристика терору Івана IV та Петра I, дана К. Валішевським, який стверджував, що російський абсолютизм у прагненні підкорити підданих російської імперії суттєво відрізнявся від подібних акцій західноєвропейських володарів. Якщо Людовік XI, за словами К. Валішевського, прагнув заволодіти тільки тілами людей, Іван IV натомість намагався полонити їхні душі задля того, щоби кинути їх за залізні грати. Цей стан суспільства, в якому Росія після Грозного буде змушена ще гнити впродовж століть, К. Валішевський і назвав "історичною темницею". Чим же підтримувався або, точніше, як утримувався такий стан взаємовідносин "особистість — суспільство", такий стан моралі та моральнісності росіян? У контексті дослідження надзвичайно важливо згадати про роль Таємної канцелярії та Преображенського наказу — цих скрижалей деспотизму самодержавства і прообразів сталінського НКВС, заснованих особисто Петром Великим.

Перехід від кастово-представницької монархії до абсолютизму визначив необхідність створення таких державних установ, які б за безпосе-

реднього управління самодержця контролювали практично всі сфери суспільного повсякденного життя росіян, застерігаючи саму можливість супротиву державному устрою та політиці. Таємна канцелярія займалась політичним розшуком разом з фіскальними та прокурорськими установами й навіть Рекетмейстерською конторою і впроваджувала в життя ті 400 указів "царя-реформатора", за допомогою яких Петро I придушував будь-який суспільний опір його діям і політиці. Заходи покарання у зв'язку з "політичними злочинами" було визначено в так званому Соборному кодексі та військовому Артикулі 1725 року. Останній містив не тільки заходи відплати, а й залякування. Саме тут було розширено коло реальних та уявлюваних "політичних злочинців", до яких вперше в історії Росії зараховувались також "підбурювачі", "неінформатори", "пособники" і "приховувачі".

Законодавство Петра I абсолютизувало найжахливішу в історії міру покарання — покарання смертю. З 209 артикулів Артикулу військового, який поширювався на практику всієї системи судочинства Росії, смертне покарання передбачав 101 артикул. Причому у кожному з цих артикулів визначалися й різновиди смертного покарання, "технології" повішання, колесування, четвертування, відсікання голови, розстрілу, спалювання, заливання горлянки розпеченим залізом та інші звірячі технології вбивства.

Трагедія народів СРСР у сталінський період мала як аналог історичну практику в період деспотизму Петра I: арешти за наклепом (за обмовою), ганебні діяння доносників та інформаторів, інквізиційна форма судочинства, катування у в'язницях, висилання на каторгу (на будівництво підприємств, портів, укріплень, копалень) і навіть власне принцип праці на царевих ланах під наглядом спостерігачів на караульних баштах [7, *8–14*], — цей прообраз сталінських ГУЛАГів — усе це застосовувалось в Російській імперії часів Петра Великого.

Саме в цьому історично синкретичному синтезі російський (і в тому числі більшовицький) абсолютизм поєднувався з дикунством азійства, суттєво трансформував суспільне життя росіян, суспільні взаємовідносини, мораль, світогляд, традиції, руйнував православні цінності, і ця особливість історичного розвитку Росії, була вирішальною передумовою знеособлення й неможливості суспільства загалом і кожного окремого громадянина реально протистояти жахливій практиці державницького терору, застосовуваного більшовиками і сталіністами до власного народу у XX ст.

Що ж до тероризму в дореволюційній Росії, то цілком можна стверджувати, що багато в чому це явище було спровоковане впертістю й навіть тупістю самодержавної еліти, того панівного прошарку, який не тільки не здатен був маневрувати, а й просто не бажав поступитися власними привілеями. Дослідник Ю. М. Антонян справедливо зауважує: "Перебуваючи в полоні віковічних традицій непорушності інституцій влади, ця влада ніколи, по суті, не шукала діалогу в суспільстві, покладаючись на могутність та давні традиції свого панування. Коли правителі зорієнтовані тільки на те, щоб придушувати будь-яке вільнодумство, екстремістський вибух, внаслідок якого гинуть також безневинні люди, неминучий" [8, *91*].

Література

1. *Валишевский К.* Иван Грозный / Пер. с фр. В. Потемкина, В. Херсонской. — М.: Современные проблемы, 1911.
2. *Валишевский К.* Петр Великий. — М.: Моск. книгоиздат. т-во “Образование”, 1908.
3. *Ильин В. В., Кузищин В. И.* Реформы Петра Великого — революция сверху // Власть. — 1998. — № 6. — С. 68–69.
4. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма // Н. А. Бердяев. Соч. — М.: Раритет, 1994.
5. *Ключевский В. О.* Исторические портреты. Деятели исторической мысли. — М.: Правда, 1990.
6. *Балицкий Г.* От редакции // К. Валишевский. Петр Великий. — М.: Моск. книгоиздат. т-во “Образование”, 1908.
7. *Яновский О.* Прежде, чем читать эту книгу // М. И. Семевский. Тайная служба Петра I: Док. повесть. — Минск: Беларусь, 1993.
8. *Антонян Ю. М.* Терроризм. Криминологическое и уголовно-правовое исследование. — М.: Щит-М, 1998.

Р. О. КАСЬКОВ
студент
Черкаський інститут пожежної безпеки ім. Героїв Чорнобиля
МНС України

ПРАВОСЛАВ'Я ЯК НЕВІД'ЄМНА ЧАСТИНА НАШОГО ЖИТТЯ. ВПЛИВ НА ПРАВОСЛАВ'Я СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ І ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Без Бога нация — толпа, объединенная пороком:
Или слепа, или глуха, иль, что еще страшней — жестока.
И пусть на трон взойдет любой, глаголящий Высоким слогом, —
Толпа останется толпой, пока не обратится к Богу.
Ієромонах Роман

Нині багато хто знає і дискутує здебільшого про буддизм, йогу, політику, науку, спорт. Але як багато відомо про те, що завжди було й залишається поряд з нами? Що ми знаємо про Православ'я і вплив на нього інших релігій? Головна цінність сучасної цивілізації — свобода. "Хай мені нічого не нав'язують, нехай мені покажуть — і я самостійно вибиратиму найкраще!" — ось наш девіз. Врешті, якщо при вирішенні питання "як жити" ми наперед відмовляємося розглядати православну відповідь як одну з вагомих альтернатив — отже, вибір наш не такий вже й вільний. Хтось заперечить: "Та знаємо ми цю віру! Відомі нам ці свічки, ікони і поклони, лякання пеклом за "гріхи" і обіцянки райських кущів". Та чи ґрунтовно знаємо? Чи пам'ятаємо?

Росія, початок 20-х років. Один з тисячі епізодів тодішнього жорстокого світу: на краю братської могили вишикувані сорок заарештованих. Це — сорок "церковників", як їх тоді називали, різних за віком і освітою людей. Працівник ВНК приставляє до голови чергового "церковника" револьвер і питає: "Чи є Бог? Якщо скажеш "немає" — відпустимо". І ось кожний з цих у житті дуже різних людей коротко відповідає: "Є". Усіх їх розстріляли.

Навіщо ж вони вирішили вмерти? Припустимо, усі вони примітивні, цілинні фанатики, що вірять усіляким "бредням". Тоді ж чомусь через якісь "бредні" беззбройних і, по суті, не здатних заважати новій владі людей потрібно було заарештовувати, допитувати, охороняти, тримати в камерах, а потім розстрілювати?

У той час звинувачували або в "контрреволюційній діяльності" — за заклик зберігати особисту віру в Бога і виховувати у Православ'ї дітей — або "за опір вилученню церковних цінностей". Проте в сотнях, а тепер уже в тисячах відомих випадків му-

чеництва і знищення священиків, дияконів, просто віруючих — усі вони готові були загинути не за розкоші, не за капітали, а за власну віру.

Ось інший приклад. Професор Войно-Ясенецький (з 20-х років — архієпископ Лука), прекрасний хірург, вчений, водночас священнослужитель у 30-ті роки був арештований. Але залишився живий, знову оперував і навіть був удостоєний Сталінської премії за книгу "Нариси гнійної хірургії". Проте і до, і після всіх життєвих негараздів професор невідступно відмовлявся розпочинати операції без попереднього читання молитви і хресного знамення! І мало того, настирливо не бажав виступати на наукових конференціях і лекціях у мирському одязі. Чому? Чи усвідомлюємо ми причини, що змушували людей робити вибір на користь Православ'я?

Колись давно жив (не у нас — у Сирії) християнин Авраамій. Якось він пішов проповідувати свою віру жителям одного язичницького селища — вони побили його і вивезли геть за село. Після одужання Авраамій знову пішов до цього ж селища, де його побили мало не на смерть і пообіцяли наступного разу вбити. За деякий час Авраамій втретє з'явився в селищі, щоб розповісти людям про свою віру або загинути від їх рук. І тоді язичники заглибились у роздуми: що ж це за віра така, що людина готова вмерти, аби мати можливість розповісти про неї? Вирішили вислухати Авраамія. Вислухали. Почали розпитувати докладніше, обмірковуючи кожне слово, і, зрештою, прийняли християнство.

Істина Православ'я

Християнському світу мало що відомо про Православ'я. Відомі лише зовнішні та переважно негативні аспекти Православної Церкви, але не її внутрішні, духовні скарби. Тривалий час Православ'я не мало такого світового значення, не відігравало такої актуальної ролі в історії, як Католицтво і Протестантизм. Воно залишалося осторонь пристрасної релігійної боротьби впродовж віків, століттями перебувало під охороною великих імперій (Візантії і Росії) і зберігало вічну істину від руйнівних процесів світової історії. Для релігійного типу Православ'я характерно, що воно не було доволі актуалізоване, не виявлялося ззовні, не було войовниче, і саме з огляду на це небесна істина християнського одкровення найменшою мірою спотворилася в ньому. Православ'я і є формою християнства, найменше спотвореною людською історією. У Православній Церкві виявлялися моменти історичного гріха, переважно через зовнішню залежність від держави, проте безпосередньо церковне вчення, внутрішній духовний шлях не піддалися спотворенню.

Насамперед перекази становлять базу Православної Церкви на відміну від Церкви Католицької, яка є Церквою авторитету. Православна Церква не мала єдиної зовнішньо-авторитарної організації і міцно спиралася на внутрішній переказ, а не зовнішній авторитет. Вона залишалася найістотніше пов'язаною з першохристиянством, ніж усі інші форми християнства. Сила внутрішнього переказу в Церкві є силою духовного досвіду і спадкоємності духовного шляху, силою надособистого духовного життя, в якому будь-яке покоління виходить зі свідомості самовдоволення і замкнутості й залучається до духовного життя всіх попередніх поколінь аж до Апостолів. У переказі я маю один досвід і одне бачення з Апостолом Павлом, мучениками, святими і всім

християнським світом. У переказі моє знання є не тільки знання особисте, а й надособисте, і я живу не окремо, а в тілі Христовім, в єдиному духовному організмі з усіма моїми братами у Христі.

Православ'я становить насамперед частину нашого життя, а не просто вчення. Єретики для нього не так ті, хто сповідує помилкову доктрину, як ті, хто відзначається помилковим духовним життям і йде помилковим духовним шляхом. Православ'я — не доктрина, не зовнішня організація, не форма зовнішньої поведінки, а духовне життя, духовний досвід і духовний шлях. Сутність християнства воно вбачає у внутрішній духовній праці. Православ'я є найменш нормативною формою християнства і найвиразнішою духовною його формою. І ця духовність, і глибинність Православ'я часто були джерелом його зовнішньої слабкості. Зовнішня слабкість і незначний прояв, недостатня зовнішня активність і реалізація вдарялися в очі, духовне ж життя і духовні скарби Православ'я залишалися глибинними і прихованими. У світі нехристиянського Сходу духовне життя Індії особливо приховується від чужих очей і не актуалізується в історії. Таке порівняння деякою мірою можливе, хоча духовний тип християнського Сходу значно відрізняється від духовного типу Індії. Святість у світі православному на відміну від святості у світі католицькому не передала пам'яток писемності, а залишається затаєною. І це ще одна причина, з якої важко ззовні виробляти думку про духовне життя Православ'я.

Православна Церква й нині спирається на східних вчителів Церкви. Захід вважає це ознакою відсталості Православ'я, завмирання в ньому творчого життя. Проте цей факт можна тлумачити ще й по-іншому. У Православ'ї християнство не раціоналізувалося так, як на Заході в Католицтві за допомогою Арістотеля і переконань грецького інтелектуалізму. Доктрини ніколи не набували в ньому такого священного значення і догмати не були в центрі уваги обов'язкових інтелектуальних богословських учень, а розумілися насамперед як містичні факти. У богословському ж і філософському тлумаченні догматів ми залишалися вільнішими. У XIX ст. у Росії панувала творча православна думка, і в ній виявлялося більше духовної свободи, ніж у думці католицькій і навіть протестантській.

Християнський Захід йшов шляхами критичної думки, коли суб'єкт протиставлявся об'єкту, і були порушені органічна цілісність мислення й органічний зв'язок з життям. Захід сильний складним розгортанням свого мислення, рефлексією і критикою, уточненим інтелектуалізмом.

Православна Церква не визначена в раціональних поняттях, вона зрозуміла лише тим, хто живе в ній і залучений до її духовного досвіду. Містичні типи християнства не піддаються жодним інтелектуальним визначенням, не мають як юридичних, так і раціональних ознак. Справжнє православне богословство є богословством духовно досвідченим. Православ'я має дуже мало схоластичних підручників. Воно усвідомлює себе релігією Святої Трійці. У духовному житті, духовному досвіді та духовному шляху відтворюється життя Святої Трійці. Православна літургія починається зі слів "Благословенно Царство Отця, і Сина, і Святаго Духа". Усе йде згори, від Святої Божественної троїчності, від висоти Сущого, а не від людини і її душі. У Православному уявленні сходить

власне Божественна троїчність, а не людина. Захід же вчить переважно про благодать і свободу, про організацію церкви. На Заході було більше багатство і різноманітність думки.

Православ'я насамперед літургійне. Воно научає народ і розвиває його не так проповідями і викладанням норм та законів поведінки, як власне літургійною дією, в якій дано прообраз перетворення життя. Воно також научає народ образами Святих і вселяє культ святості. Але образи святих не нормативні; у них дано благодатне прояснення і перетворення всього живого дією Духу Святого. Ця ненормативність Православ'я робить його важчим для шляхів людського життя, для історії, малосприятливим для будь-якої організації і творчості культури.

Для Православ'я характерна внутрішня свобода. Ця свобода може не помічатися ззовні, але вона всюди. Ідея свободи як засаднича ідея Православ'я виявилася російським релігійним життям XIX і XX ст. Визнання свободи совісті значно відрізняє Православну Церкву від Церкви Католицької. Але розуміння свободи у Православ'ї відрізняється також від розуміння свободи у Протестантизмі. У Протестантизмі, як і в усій західній думці, свобода розуміється індивідуалістично як право особи, що охороняє себе від посягання будь-якої іншої особи і визначає себе автономно. Православ'ю чужий індивідуалізм, йому властивий своєрідний колективізм. Релігійна особа і релігійний колектив не протистоять один одному як зовнішні. Релігійна особа перебуває всередині релігійного колективу і навпаки. Тому релігійний колектив не є зовнішнім авторитетом для релігійної особи, що ззовні нав'язує особі вчення і закон життя. Церква не перебуває поза релігійними особами, що протиставляються їй. Вона всередині них, і вони всередині Неї. Саме тому Церква не становить авторитет. Церква є благодатною єдністю любові та свободи. Православ'ю чужа авторитарність, позаяк ця форма породжує розрив між релігійним колективом і релігійною особою, між Церквою та її членом.

Без свободи совісті, свободи духу немає духовного життя, немає навіть уявлення про Церкву, оскільки всередині неї не може бути рабів, і Богові потрібні лише вільні. Але справжня свобода релігійної совісті, свобода духу розкриваються не в ізольованій, автономній особі, що самостверджується в індивідуалізмі, а в особі, що сприймає себе в надособистій духовній єдності, в єдності духовного організму, у Тілі Христовім, тобто в Церкві. Але без активного, духовного поглиблення моєї особистої совісті, моєї особистої духовної свободи не здійснюється життя Церкви, бо останнє не може бути зовнішнім для особи, нав'язаним їй. Перебування в Церкві вимагає духовної свободи не тільки в перший момент потраплянння до Церкви, що визнає й Католицтво, а й упродовж усього життя. Свобода Церкви з боку держави завжди була в небезпеці, але свобода всередині Церкви завжди була у Православ'ї. У Православ'ї свобода органічно поєднується із соборністю, тобто з дією Духа Святого на релігійний колектив, що властиво Церкві не лише за часів Вселенських Соборів, а й завжди.

Соборність же у Православ'ї, що й є життям церковного народу, не мала зовнішніх юридичних ознак, а лише внутрішні, духовні. Навіть Вселенські Собори не мали зовнішнього беззаперечного авторитету. Непогрішність авторитету визнавалася лише за церковним цілим упродовж усієї історії

Церкви, і носієм та хоронителем цього авторитету був увесь церковний народ. Вселенські Собори мали авторитет не тому, що відповідали зовнішнім юридичним ознакам легальності, а тому, що церковний народ, уся церква визнала їх Вселенськими і справжніми. Лише той Вселенський Собор справжній, де відбулося виявлення Святого Духу; виявлення ж Духа Святого не має зовнішніх юридичних критеріїв, воно пізнається церковним народом за внутрішніми духовними свідченнями. Усе це свідчить про неюридичний характер Православної Церкви.

Нарешті, остання важлива риса Православ'я полягає в його свідомості есхатологічності. У глибинах Православ'я більшою мірою збереглися першохристиянська есхатологічність, очікування другого пришестя Христа і прийдешньої Неділі. Есхатологічність Православ'я означає меншу прихильність до світу і земного життя й більшою мірою звернення до неба і вічності, тобто до Царства Божого. У західному християнстві актуалізація християнства у шляхах історії, звернення до земної влаштованості та земної організації закрили таємницю есхатології, таємницю другого пришестя Христова. У Православ'ї саме внаслідок його незначної історичної активності збереглося велике есхатологічне очікування. Апокаліптичний аспект християнства залишився найменше вираженим у західних формах християнства. На Сході ж на православній основі, особливо на основі російського Православ'я, виникли течії апокаліптичні, очікування нових проявів Духу Святого. Православ'я є найтрадиційнішою, найконсервативнішою формою християнства, позаяк охороняло стародавню істину, і в ньому закладена можливість найбільшої релігійної новизни, не новизни людської думки і культури, що значно поширена на Заході, а новизни релігійного перетворення життя. Примат усього цілісного життя над диференційованою культурою завжди був особливо характерний для Православ'я. На основі Православ'я не створилося такої великої культури, яка створилася на основі Католицтва і Протестантизму. І, мабуть, це відбулося через те, що Православ'я спрямоване до Царства Божого, яке повинно з'явитися не внаслідок історичної еволюції, а в результаті таємничого перетворення світу. Не еволюція, а перетворення характерне для Православ'я.

Про православ'я не можна дізнатися з теологічних трактатів, що збереглися; воно пізнається в житті Церкви і церковного народу, найменшою мірою виражається в понятті. Разом з тим Православ'я повинно вийти зі стану замкненості та ізольованості, актуалізувати свої глибинні духовні багатства. Тоді тільки воно й набуде світового значення. Визнання винняткового духовного значення Православ'я як найчистішої форми християнства не повинно породжувати у нього самовдоволення і призвести до заперечення значення західного християнства. Навпаки, ми повинні дізнаватися про західне християнство і багато чому вчитись у нього. Ми повинні прагнути до християнського єднання. Православ'я сприятливе для християнського єднання.

Православне християнство найменше піддавалося секуляризації і тому може безмежно багато дати для християнізації світу. Християнство не може бути ізольоване від світу, і воно продовжує в ньому рух, не відокремлюючись, а залишаючись у світі, повинно бути переможцем світу, а не переможеним.

Секрети секуляризації

Найважливішою віхою нашого часу повною мірою можна вважати звуження впливу традиційних релігій у суспільстві та на суспільство. Це справді епохальне явище нині називають секуляризацією, і воно має європейське, або західне, походження. З приводу того, що означає це явище, існують різні думки залежно від світогляду і релігійної або конфесійної приналежності дослідника. Спочатку цим словом називали відчуження власності у релігійних організацій, але нині воно охоплює широкий спектр відтінків (думок).

Проте, незважаючи на різні формулювання, що описують секуляризацію як звільнення людини спочатку від релігійного, а потім і від метафізичного контролю над її розумом і мовою, усі вони погоджуються з тим, що секуляризація — це звільнення світу від релігійного саморозуміння і руйнування релігійної системи світосприйняття. Секуляризація відкрито не виявляється як боротьба з релігією, але тисне на неї і релятивізує релігійну картину світу, тим самим обеззброюючи її. У результаті релігія почала сприйматися як приватна справа.

Секуляризація створює думку, що існують речі важливіші, ніж віра. Це призвело до того, що традиційні релігії (або релігія) почали сприйматися як обмежені за складом групи, які нині не відіграють значної ролі в публічному житті. Світ щодалі меншою мірою звертається до релігійних норм і обрядів у пошуках джерела етики й сенсу. Таким чином, секуляризація витісняє релігію із суспільства, перетворюючи її на ірелігійне, заміщуючи релігію чимось іншим.

Позаяк віра не є відкритою філософською концепцією і виражається в культі, покладеному в основу численних культур, витіснення релігії з необхідністю супроводжується зрушеннями в цивілізації, що виростає з основної культури. Насправді, якщо культ об'єднує людей з метою шанування вищої сили, Божества, то, отже, співтовариство людей, що поклоняються, становить людське суспільство, яке поділяє єдині ідейні та етичні цінності й норми. Якщо ж люди об'єднані в культі, то стає можливою їх співпраця в усіх сферах буття: освіті, науці, мистецтві, господарюванні, етиці, впорядкуванні держави. Проте якщо культ слабшає, занепадає, то культура швидко занепадає, тому що матеріальний порядок базується на духовному. Витіснення віри із суспільної свідомості й переведення її у сферу приватних інтересів позбавляє культуру метафізичної доцільності та цілеспрямованості, спричинює відокремлення релігії від політики, права та моралі і, зрештою, автономію цих сфер людського буття, їх побудову не на релігійних засадах, вічних і незмінних, а на тимчасових і змінних.

Причина занепаду релігійних засад історично походить від епохи Відродження і Просвітництва, коли в Європі зародилася, посилилась і почала вже вкорінюватися ліберальна доктрина, в основу якої покладено комплекс ідей античного походження. Згідно з цим комплексом у центр всесвіту було поставлено людину, і вона почала вважатися вищою цінністю, мірою всіх речей. Причому не просто людина, а людина грішна. До XIX ст. практично склався комплекс понять, які стверджують, що людина, її права і свобода є вищою цінністю. Вперше проголошений в Декларації прав людини і громадянина Великою французькою революцією він був остаточно закріплений у Загальній декларації прав людини (1948 р.).

З того часу віра і релігійні цінності не вважаються основними пріоритетами, а ними є власне людина та її земні блага, що поза релігійним контекстом зводиться до егоїстичного задоволення особистісних інтересів. Таким чином, у світі з'явилися дві системи цінностей: світська і релігійна, між якими існує напружене протистояння, боротьба за людину.

Гуманістичні цінності намагаються прив'язати людину до землі, схильної до тління і гріха, релігійні цінності прагнуть допомогти їй вирватися з гріха, перетворити себе і, зрештою, увесь космос на світ без гріха, тління і смерті. Від результату цього протистояння залежить домінування тих чи тих цінностей у світі і, отже, рівень секуляризації. Співвідношення релігійного і секулярного, тобто рівень секуляризації, залежав у різні часи від багатьох причин. Нині рівень секуляризації суспільства визначається глобалізацією, яка спочатку виявилася у сфері економіки, тобто в полегшенні переміщення товарів і грошей через національні кордони і на великі відстані. У результаті цих процесів посилився вплив транснаціональних корпорацій, керівництво яких здебільшого перебуває в центрах світової економіки: Єдиній Європі, США або Японії. Одночасно відбувався процес удосконалення і посилення системи світового фінансового капіталу, що дає змогу отримувати капітал без виробництва товарів шляхом відомих фінансових спекуляцій.

Трансформація економіки спричинила бурхливий розвиток транспорту і комунікацій, особливо телебачення і мережі Інтернет, що значно полегшило доступ до інформації і обмін нею. Для управління та регулювання потоків фінансового капіталу і товарів створилися міжнародні економічні організації або центри, які встановлюють правила функціонування нової моделі міжнародної економіки. Ці зміни відбилися на міжнародній політиці та праві.

У світі з'явилася мережа міжнародних політичних організацій, що охоплюють тією чи іншою мірою практично всі країни, і ці організації ухвалюють рішення і правові акти, обов'язкові для виконання всіма країнами-учасницями. Найвпливовішими є ООН, Євросоюз і НАТО. Недотримання взятих зобов'язань зумовлює санкції аж до силових, озброєних для покарання тих, що завинив. У результаті нині склалася ситуація, коли більшість світових урядів передала частину своїх функцій і повноважень міжнародним організаціям. Таким чином, у цих організаціях зосередилися величезна сила і влада, надані їй світом, вони мають у розпорядженні механізм, здатний істотно впливати на розвиток світової економіки, її ефективність, що, зрештою, позначається на рівні життя людей.

Формально міжнародні організації намагаються створювати рівні умови для всіх з метою рівномірного розвитку економіки в різних частинах і державах світу, проте насправді це не так. І ось тут постає питання про принципи розподілу праці й доходів у новій світовій системі господарства. Згідно зі статистикою Міжнародного визвольного комітету 6 % населення Землі володіють 59 % світового багатства, а 50 % людей світу страждають від недоїдання і 70 % не вміють читати. Таким чином, невелика частка населення світу, що називається "золотим мільярдом", перебуває у кращому становищі порівняно з переважною більшістю населення планети. Цій частині людей належать транснаціональні корпорації з величезними капіталами. За допомогою

цих корпорацій ця мала частка намагається експлуатувати весь світ. Світові центри економічної влади, перед якими нібито всі рівні, насправді залежні від корпорацій, що розміщуються у країнах "золотого мільярда".

Несправедливий перерозподіл фінансів у межах світової економіки пояснюється світоглядними стандартами глобалізації, її ціннісними пріоритетами. Людині властиво прагнути благ, проте щодо розуміння того, що таке благо і як його досягти, існують відмінності, найчастіше діаметрально протилежні, взаємовиключні. Благо в релігійному розумінні є досягнення життя вічного через подолання тління, смерті та гріха, що закорінені в пошкодженій гріхом людській природі. Цей шлях припускає боротьбу із гріховним началом у людині, зі спокусами світу, що передбачає самозречення, викорінення пристрасних засад у людині. На мою думку, більшість людей помилково вважає, що благо полягає у праві та свободі тлінної і гріховної людини робити те, що вона вважає за корисне, аж до гріха. Обмеження людської свободи вважається злочином, з яким слід боротися. Таке уявлення про благо пов'язане з мінімальною кількістю етичних норм, внаслідок чого релігійна етика генерується в норми біологічного виживання.

З позицій релігії таке розуміння блага і шляху його досягнення абсолютно неприйнятне, позаяк жодна традиційна релігія не вивчає можливості досягнення вічного життя за рахунок життя іншої людини, жодна традиційна етика не затверджує можливість досягнення власного щастя однієї людини за рахунок страждань іншої. Досягнення блага як мінімум становить дотримання справедливості стосовно іншого. Таким чином, несправедливий розподіл засобів у межах світового господарства зумовлений ідеологією "золотого мільярда", тому останній зацікавлений у підвищенні рівня секуляризації, послідовному витісненні релігійного світогляду і заміні його на секулярний гуманізм з метою легалізації власних прав і претензій.

Секуляризм у боротьбі з релігійністю подолав кілька фаз з вершиною у вигляді відкритого атеїзму, що не досяг окреслених цілей. Сучасний гуманізм позбавлений безбожного пафосу, прихильно ставиться до релігії як права кожної людини на світоглядний вибір. Цілком можливо, що сучасна ситуація заохочуватиме релігійність як стиль, спосіб збереження ідентичності, як мову, поведінкову екзотику. Проте водночас секуляризація, в основу якої покладено ідею самореалізації індивіда в межах гуманістичної етики, що не потребує релігійного обґрунтування, намагатиметься остаточно витіснити релігійні цінності як засади життя і норми взаємовідносин. Не випадково світові інформаційні засоби, що є засобами глобалізації, намагаються витіснити релігію на інформаційну периферію. Вони майже не згадують про її цінності й оцінку різними релігіями ідеології гуманістичної секуляризації, як гідні підтримки і поширення. Усвідомлюються суто земні пріоритети: права і свободи людини, можливість її самореалізації, комфорт, статок і розваги. У гіршому варіанті вони пропагують насильство, розпусту і вседозволеність.

Протистояння секуляризації релігії крім "відкритої форми" має ще приховану, яка виявляється в "обмирщенні" релігій і церков, тобто перенесенні уваги з їх власне релігійної діяльності на проблеми добродійності, організації дозвілля молоді, патріотизму, виховання дітей, збере-

ження сімей тощо. Дедалі частіше релігії і церкви пропагують нерелігійні форми релігії, коли її основні напрями відриваються від трансцендентних засад, і із засобів досягнення святості та порятунку перетворюються на самоціль. Таким чином, глобалізація призводить до зміни змісту релігійного життя під впливом сучасного оточення, а це засвідчує про зменшення впливу релігії на індивідуальному рівні (ослаблення релігійної активності, втрата віри в окремі догми тощо). Під цим оглядом секуляризація негативно вплинула на міжрелігійний діалог. Західні богослови і церкви некритично засвоїли секулярний гуманізм, який однозначно підтримує свободу в будь-якій формі. Тому в багатьох, переважно протестантських, переконаннях ліберальні цінності зведені до особистих прав і свобод, сумнівних з огляду на християнську традицію. Виправданий з цих позицій захист особи було розширено до жіночого священництва, визнання гомосексуалізму нормою життя тощо.

Сучасний світ з його жорсткою конкурентною боротьбою і агресивним обстоюванням економічних інтересів так само негативно впливає на конфесії щодо здійснення місії і релігійної просвіти невіруючих або з різних причин байдужих до релігії людей, що часто сприймається як робота на "релігійному ринку", де мають силу закони ринкової, економічної конкуренції.

Разом з тим, необхідно усвідомити й те, що можна назвати парадоксом секуляризації. Секуляризація — це процес не тільки трагічний, неминучий, а й позитивно необхідний. Річ у тім, що в історії процес сакралізації часто був процесом секуляризації, з чим пов'язано історичне спотворення не тільки у християнстві, а й в інших релігіях, коли за божественне видавалось явно людське. Так, у західному християнстві в якийсь певний момент запанувало прагнення поєднати релігійні та політичні засади, але реформація звільнила частину західних християн від політичного баласту, і хоча вони не зуміли належним способом розпорядитися цим даром, це не применшує її важливості. Ісламський ваххабізм не тільки заперечує демократичні цінності, які мають біблійне обґрунтування, а й сакралізує вбивство або самогубство (шахіди) задля досягнення своїх цілей. Тому для таких явищ процес секуляризації катарсичний, очищуючий, і ним виявився суд Божий. Секуляризація висвітлює суб'єктивне переживання віри, випробовує її, будить від самозаспокоєння і релігійного самовдоволення. Проте доцільно ще раз наголосити, це не виправдовує заперечення традиційних релігійних цінностей або зневагу до них.

Вплив глобалізації на світогляд людини

Глобалізація значно впливає також на культуру, зводячи її різноманітність до єдиних стандартів і перетворюючи багатовікові традиції на надбання етнографічних музеїв.

У цьому контексті, відповідаючи на питання, що ж таке глобалізація в її сучасному розвитку, що не надає наснаги, доводиться констатувати: глобалізація, — це процес насильницького насадження в економічно менш розвинених державах базових духовно-етичних цінностей, економічних і політичних стандартів, характерних для західних країн, шляхом викорінення традиційних суспільних пріоритетів і застосування економічних та політичних механізмів тиску з метою встановлення повного контролю над ними.

Світоглядні й етичні стандарти глобалізації — ідеології "золотого мільярда" — породили особливий спосіб життя, одягу, їжі, смаків, особливу музику та інші засоби художнього відтворення дійсності, які ототожнюються з високим рівнем життя в розвинених країнах. Тому введення нових технологій часто пов'язане з руйнуванням уже усталених відносин, розривом традиційних зв'язків між людьми і в суспільстві, ухваленням "передових" художніх смаків і однакового стилю життя. Таким чином, сучасна людина потрапила в залежність від технічного прогресу і стала полонянкою споживання, задоволення низьких пристрасних засад своєї природи.

Щоб зробити егоїстичне споживання якомога тривалішим, а то й вічним, використовуються найсучасніші досягнення науки або, вірніше, наука ставиться на службу інтересів гедонізму людини. Особливо великі побоювання викликає сучасна генетика в галузі створення технологій так званого лікувального клонування з використанням ембріонів. З позицій гуманістичного секуляризму ембріон, зародок — це біоматеріал, але з позицій християнства — це особа, що має унікальність, це людина в початковій стадії свого розвитку і як така має право на життя.

Інший напрям генетики — репродуктивне клонування з метою відтворення з позицій світової громадської думки поки викликає серйозну протидію, проте, як відомо, робота в цьому напрямі триває. Її виконують групи людей, які керуються егоїстичним спонуканням і цілком відкидають релігійний аспект цієї проблеми. І навряд чи доводиться сподіватися, що в разі просування в цьому напрямі досліджень буде переглянуто таку позицію.

Що ж до глобалізації слід зауважити, що сучасний світ не так глобалізується, як американізується. Достатньо пригадати фразу колишнього президента США Б. Клінтона, не випадково висловлену на зустрічі Великої сімки в Денвері (1996 р.): "Глобалізація — це Америка". Я не зроблю відкриття, якщо скажу, що характерними особливостями діяльності адміністрації Б. Клінтона був пошук ефективних механізмів реалізації своїх національних інтересів як єдиного гегемона однополярного світу, а також їх апробація. Гідним наслідувачем цих засад виявилась адміністрація нинішнього президента США Дж. Буша, вміло використавши трагічні події 11 вересня 2001 р. як прецедент реалізації технологій світового домінування. За кілька тижнів після цієї трагедії було сформовано механізм використання ресурсів різних країн для розв'язання конкретних завдань у межах єдиного плану, розробленого керівництвом США. При цьому ООН було фактично усунуто від прийняття ключових політичних рішень, що, у свою чергу, значно дискредитувало цю базову міжнародну організацію і враз постало питання про легітимність її існування. Таким чином, було зроблено вирішальний крок до остаточного демонтажу головних структур ялтинсько-потсдамської системи міжнародних відносин, що склалися після Другої світової війни.

В умовах міжнародної кризи, що сформувалася, заява Дж. Буша, яку він виголосив у конгресі 20 вересня у зв'язку з нью-йоркською трагедією, відкрила світові справжню сутність західної демократії: "Кожна нація в кожному регіоні повинна тепер вирішити: або ви з нами, або з терористами. Відсьогодні будь-яка нація, що продовжує приховувати або підтри-

мувати тероризм, вважатиметься Сполученими Штатами ворожим режимом". Постає питання: а як же в такому разі права людини, які ви так ревно "обстоювали" в Югославії? Відповідь очевидна, і вона цілковито руйнує всі ілюзії, пов'язані з глобалізацією.

Разом з тим очевидно, що глобалізація — явище закономірне, об'єктивне і неминуче. Попри будь-чиї бажання глобалізаційні процеси розгортаються у країнах Східної Європи з невідворотною швидкістю. Непомітно для себе ми стаємо активними учасниками цих процесів. Проте слід пам'ятати, що разом з розвиненими технологіями ми приймаємо західні стандарти життя, базою яких є секуляризація, а також пов'язана з нею вседозволеність, яку західна риторика підміняє ідеєю свободи.

Руйнівні наслідки споживчої західної культури небезпечні не тільки для тілесного, а й, що найстрашніше, для духовного здоров'я людини, яка наївно сподівається, що "закордон нам допоможе", "... ибо хорошо благодатию укреплять сердца, а не яствами, от которых не получили пользы занимающиеся ими" (Евр. 13,9).

Основні завдання Церкви та православної молоді в умовах глобалізації

Саме у "зміцненні сердець" і полягає завдання Церкви під час глобалізаційних процесів, що особливо впливають нині на свідомість людини. "Визнаючи неминучість і природність цих процесів, Церква водночас зауважує на внутрішній їх суперечності і пов'язаній з ними небезпеці" (Соціальна концепція, XVI.3), тобто несприйняття процесів, спрямованих на розвиток суспільства, — вибір зрозумілий, але не виправданий. Загальновідомі наслідки такої реакції на зміни, що відбуваються у світі (достатньо пригадати, наприклад, старообрядців).

Церква не може залишатись осторонь і не реагувати на проблеми, що хвилюють сучасну людину. Завдання Церкви у глобалізаційних процесах — поєднати сприйняття сучасного світу з вічною істиною Христовою. І тому не варто піддаватися спокусі втекти від соціальної, культурної, політичної дійсності. Ми послані Христом у цей світ задля його порятунку. Господь наказував нам не тікати від світу, не ховатися від нього, а перемагати мир вірою нашою (1 Ін. 5,14), йти по світу, проповідуючи Євангеліє (Мк. 16,15), бути світлом миру і сіллю землі (Мф. 5,13–16).

Мало того, в умовах сучасної глобальної американізації саме Православ'я — це "останній форпост" слов'янських народів, що сприяє збереженню національної самобутності і захищає від розчинення у вируючому океані глобалізації: "... те, що маєте, тримайте поки прийду" (Одкр. 2,25). Як на мене, єдиним порятунком від навислої над нами загрози повної втрати національної ідентифікації може бути лише створення власної моделі розвитку, заснованої на традиційному для слов'янських народів православному світобаченні, цінностях і культурі, моделі, відкритої для рівноправного міжнародного партнерства, застосування зарубіжних технологій і готової до міжнаціонального діалогу з розв'язання глобальних проблем сучасності.

Як приклад такого підходу до проблем глобалізації можна зазначити Японію. За правилом "японський дух, західна технологія" ця країна зуміла в умовах загальних об'єднувальних і уніфікуючих процесів зберегти власну етнічну і культурно-релігійну ідентичність. Японія, яка

обрала шлях національного розвитку на основі ліберальних цінностей у сферах політики, економіки і ЗМІ, ревно охороняє власну культурно-релігійну специфіку на рівні сім'ї, особи і неформальних людських взаємовідносин, вважаючи це віддаванням боргу вірності традиційним японським цінностям. Що ж заважає нам узяти "на озброєння" такий підхід, базою якого буде традиційна для наших країн православна культура?

"Духовній і культурній експансії, далекосяжний тотальній уніфікації необхідно протиставити спільні зусилля Церкви, державних структур, цивільного суспільства і міжнародних організацій задля утвердження у світі справжнього рівноправного взаємоввічливого культурного та інформаційного обміну, поєднаного із захистом самобутності націй та інших людських суспільств" — такі наші завдання в сучасних глобалізаційних процесах, визначені Основами соціальної концепції Української Православної Церкви.

Принагідно тут зауважу, що тема "Православ'я, секуляризація, глобалізація і соціально-етичні орієнтири суспільства" вибрана, безумовно, не випадково. З історії виникнення зарубіжних антиглобалістських рухів випливає, що на Заході саме молодь вперше привселюдно заявила про можливі наслідки глобалізації і відкрито виступила з акціями протесту, блокуючи засідання міжнародних глобалістських форумів.

Цей факт часто дивує західних психологів, які намагаються пояснити таку активну участь молоді в антиглобалістських рухах звичайним пересиченим, ситим і нудним західним життям: нібито молодь шукає сенс у цьому житті, воює з тим, що так обстоює старше покоління — культ споживання і технології.

На мій погляд, такі пояснення — лише чергова спроба виправдати глобалізацію, пояснюючи причини виникнення антиглобалістських рухів юнацьким максималізмом або конфліктом батьків і дітей. Проте, як на мене, молодь набагато активніше, ніж люди старшого покоління, реагує на процеси, що відбуваються в суспільстві, і ставиться до них набагато глибше. Це й зрозуміло: адже саме їм доведеться жити в суспільстві, яке ми створюємо сьогодні, і боротися з наслідками процесів, що відбуваються в сучасному світі. Тому бажання молоді втілити власну ідею соціального розвитку суспільства цілком природне.

Які ж завдання покликана розв'язувати нині православна молодь в умовах тотальної, дикої глобалізації і американізації? Насамперед це збереження національної, культурної і релігійної ідентичності шляхом активної боротьби з руйнівним впливом західної цивілізації. На відміну від антиглобалістськи налаштованої молоді західних країн, що виросла начебто у християнських державах, але виховувалася в умовах лібералізму і релятивізації культурних цінностей, православна молодь має унікальну систему цінностей — цінностей споконвічних, сповіщених нам Господом нашим Ісусом Христом, які особливо актуальні у православному світогляді. Тільки істинно християнські цінності можуть протистояти таким привабливим зовні, але згубним і помилковим за природою процесам об'єднання світової спільноти під сатанинськими прапорами глобальної американізації.

У цьому зв'язку нині актуальне повчання святителя Тихона Задонського: "Христиане! Наше житие не что иное есть как брань, и брань противу различных врагов... Каким убо щи-

том нам от стрел врагов наших защищаться в день лют? Святое Божие слово указует нам на веру во Имя Господне, и всех святых примеры показуют тое; и все истинные христиане в день скорби своея к сему щиту прибегают, и тем защищаются от лица вражия" (Творения, т. 4, с. 189).

Але пам'ятаючи, що віра без справ беззмістовна, православна молодь повинна показати приклад активного несприйняття збочених форм глобалізації. У цих справах, на мій погляд, доцільно використовувати досвід зарубіжних антиглобалістських організацій, зокрема, і наших православних братів. Що ж до методів вирішення проблем, пов'язаних, так би мовити, з глобалізацією по-американськи, слід пам'ятати, що камінь — знаряддя мавпи. Людина, створена за образом Божим, — істота розумна. Її зброя — слово, тому методи боротьби повинні бути розумними і цивілізованими, заснованими насамперед на Євангельських заповідях. Давайте не будемо схожі на американців, що живуть за принципом "око за око, зуб за зуб".

Насамкінець ще раз зауважу, що сучасні глобалізаційні процеси — об'єктивні й неминучі. У будь-якому разі сучасне суспільство потребує розвитку єдиних технологій, створення єдиного інформаційного простору, акумуляції зусиль для вирішення загальних для всього світу проблем.

У таких умовах несприйняття глобалізації просто абсурдне. Мало того, самоізоляція як суспільства, так і Церкви від цих процесів — шлях до добровільного вигнання, таке вигідне західній цивілізації, що й без того робить все можливе для ослаблення позицій Православної Церкви у традиційно православних державах з метою нейтралізації в таким спосіб останнього бар'єру, що заважає американізації і поневоленню слов'янських народів.

Слід відкрито заявити: ми за глобалізацію як таку в її позитивному аспекті. Водночас ми проти її збоченої форми — американізації і асиміляції. Народи світу — брати, не варто перетворювати їх на клонованих за американським зразком близнят.

Віруючі повинні адекватно оцінювати глобалізацію і не все негативне слід звалювати на неї. У провалах розвитку народного господарства, соціального забезпечення великий ступінь нашої власної некомпетентності та безвідповідальності. Нині ніхто не може ухилитися від глобалізації, тому необхідно критично ставитися до неї. І, звісно, необхідно опиратися глобалізації. Цей опір повинен виявлятися в пізнанні суті та збереженні власної культурної ідентичності, історії і культури. І тоді представники світової влади будуть обмежені зустрічною владою. Специфіка культур і суспільств, унікальність історичного досвіду опиратиметься нівелюванню, деградації національної культури в уніфіковану культуру світу. У цьому виражатиметься й відповідальність церкви. Тільки істинні цінності можуть протистояти згубному впливу західної цивілізації і перешкодити втіленню американського плану зі встановлення світового панування.

Ми зобов'язані використати ситуацію, що склалася, у власних інтересах і створити на базі такого могутнього інтегруючого чинника, як православ'я, альтернативну модель розвитку, що зберігає національні та культурні інтереси і разом з тим готова до міжнаціонального та міжкультурного діалогу і взаємодії.

У цьому й полягає завдання Православної Церкви, визначене ще апостолом Павлом як перетворення світу

благодаттю Святого Духа і об'єднання всього небесного і земного під Єдиним Главою — Рятівником миру (Еф. 1,10), позаяк тільки Церква покликана об'єднувати всі народи в ім'я Христа.

Звертаючись до православної молоді, ще раз наголошу: наша сила — в єдності. Тільки разом, об'єднавшись в ім'я православ'я і озброївшись вічною правдою Церкви, ми можемо протистояти антихристиянській політиці сильних світу цього. Шлях наш вузький і тернистий, бо прагнення єдності всупереч спробам сіяти ворожнечу у світі не буває легкий.

Сильні вороги наші. Але ми знаємо — Бог не в силі, а у правді.

І ми віримо — з нами Бог!

Висновки

Як бачимо, нині перед кожним окремо і всіма та перед Святою Церквою постає багато проблем. Зокрема, ці проблеми безпосередньо пов'язані з відчуженням великої частини населення від православних традицій. Свободу віри і совісті ніхто не заперечує. Разом з тим слід пам'ятати, що християнська віра не є людськими роздумами, а божественними глаголами, і не може вона змінюватися згідно з людськими поняттями, і якщо людські переконання суперечать божественним істинам, то нерозумно зважати на них, вважати їх правильними і керуватися ними. Ми, звісно, повинні миритися й з тими, хто не погоджується з нами і навіть явно помиляється, ставитися до них прихильно, але від їхніх помилок повинні відвертатися, виправляти і доводити їх неспроможність.

Ми повинні прагнути єднання з Богом, а це насамперед наша молитва, відвідування храму Божого, наші добрі справи. Необхідно виховувати в собі почуття відповідальності за власні вчинки, словом, боятися Бога, позаяк саме в нашій вірі, покаяннях пролягає шлях до спасіння. Це повинен знати кожний істинний православний християнин.

Література

1. *Брайчевський В.* Утвердження християнства на Русі. — К., 1988.
2. *Кураев А.* Если у нас есть проблемы, кризисы, дискуссии, — значит мы живы! // Вісн. прес-служби УПЦ. — 2005. — № 42.
3. *Лобковиц Н.* Христианство и культура // Вопр. философии. — 1993. — № 3.
4. *Мень Александр.* История религии. — М., 1994.
5. *Москалець В.* Народ і Нація. Релігійність як риса українського національного характеру // Філософ. і соціол. думка. — 1993. — № 1.
6. *Павлов С. В., Мезенцев К. В., Любіцева О. А.* Географія релігій: Навч. посіб. — К., 1999.
7. *Прууль Е.* Полнота церковной жизни — осуществимо ли это в армии // Віра і честь. — 2002. — № 4.
8. *Релігієзнавчий* словник / За ред. А. Колодного, Б. Лобовика. — К., 1996.
9. *Элиаде М.* Словарь религий, обрядов и верований. — М., 1997.

М. О. ЗАЙЦЕВ
канд. філос. наук, доц.
Рівненський інститут МАУП

ПРОБЛЕМА ІНДИВІДУАЛЬНОЇ БУТТЄВОСТІ В КОНТЕКСТІ ХРИСТИЯНСТВА

Визначальна риса сучасної соціокультурної ситуації виявляється в тому, що ставлення людини до соціальних, ідеологічних, естетичних та моральних цінностей дедалі більшою мірою визначається неповторними рисами її індивідуально-особистісного буття. Водночас сутнісна перспектива історичного поступу людства висуває на перший план суспільного світу особистість та особистісну модальність ставлення людини до дійсності [1, *9*]. Особистісне ставлення до світу набуває визначального значення, а проблема індивідуального буття конституюється як одна з провідних проблем філософії, теології та культурології.

Одним з найважливіших чинників становлення європейського типу індивідуальності було й залишається християнство. Воно виникло в соціокультурній ситуації, коли людина, що звикла брати безпосередню участь у справах суспільства, стала жертвою необмеженої сваволі імператорів. Безнадія і втрата самостійності у вирішенні життєвих проблем переживались нею як світова катастрофа. Постала потреба в нових смисложиттєвих орієнтирах, не абстрактно-філософських (стоїцизм, епікуреїзм, неоплатонізм у філософській рафінованості не відбилися в душах широких верств римського суспільства), а конкретно-життєвих, звернених до конкретного індивіда, здатних повернути йому втрачене відчуття свободи. Це завдання вирішило розв'язати християнство. Зробивши ставку на індивідуальне, конкретне життя людини, виражене в ідеї Христа, християнство відкрило людині внутрішній світ, утвердило в ній індивіда як духовно вільну особистість, здатну до каяття, самоочищення від житейської скверни, самостворення за божественною подобою. "...Християнство зачепило струну, яка повинна була відбитися в багатьох серцях. На всі скарги з приводу загальної матеріальної та моральної злиденності християнська свідомість гріховності відповідала: це так і по-іншому бути не може, у зіпсованості світу винен ти, винні всі ви, твоя і ваша власна внутрішня розбещеність! І чи є людина, яка могла б це заперечити? Mea culpa! Жодна людина не могла відмовитися від визнання за собою частки вини в загальному нещасті, і визнання цього стало тепер передумовою духовного спасіння, яке одночасно було проголошене християнством" [2, *314*]. Перед людиною відкрився новий вимір свободи, органічно поєднаної з її індивідуальністю, свободи, що тепер залежала від особистої моральної досконалості.

Започаткований християнством духовний вимір свободи зумовив моральний вибір людського буття, позаяк лише вибір, здійснений на підставі внутрішніх спонукальних мотивів, може породжувати мораль. Це чудово розумів І. Кант, зауважуючи: "Вільний спосіб мислення, — однаковою мірою далекий як від низькосхилляння, так і від розбещеності, — ось завдяки чому християнство завойовує серця людей, розсуд яких уже просвітлений уявою про закон обов'язку. Почуття свободи у виборі кінцевої мети вселяє в них любов до морального закону" [3, *290*]. Проте щоб зробити вільний вибір, необхідно мати цілі, здатні захопити людину. І християнство дало таку мету — нею стало спасіння, що постало регулятивною ідеєю, в обширі якої християнин здійснюється індивідуальним буттям.

Для європейської людини здійснення буттям базується на подієвій картині світу, системоутворюючим чинником якої постає уявлення про наріжну світову подію. Домінуюча в певну історичну епоху картина світу та уявлення про основну світову подію, що перебуває в її основі, визначає обшир і спрямованість здійснення людини буттям.

Подія — це те, у чому буття виходить за межі, точніше, переходить з одного роду в інший. Вона переводить буття з однієї мети в іншу, уможливлює буття дійсністю [4]. За соціокультурною значущістю подія — це відповідь на виклик, діяння, спрямована на розв'язання колізій, що сповнили людську буттєвість і заганяють її у глухий кут нереалізації людяності своєї людськості.

Як зазначалося, одним з визначальних чинників становлення європейського типу людської індивідуальності було й залишається християнство. Центральною подією християнської картини світу є Бог як творче джерело всього сущого. Божественне творення стало подією, що визначила впорядкованість та цілісність світобудови. З цього моменту все справжнє виявилося підпорядкованим божественному промислу. Власне сутність творення полягає в залежності світу від Бога. Світ не може існувати відособлено; у цьому плані божественне творення — це перманентний акт. У християнській картині світу не існує речей відокремлених. Усе (включаючи й людину) існує лише за посередництвом Творця. Ця модель світу з її системоутворюючою подією — Богом-творцем — була основою здійснення людини, так би мовити, родовим буттям. Здійснення індивідуально-особистісним буттям пов'язане зі здатністю індивіда формувати власну особисту модель світу (культурну реальність) та внутрішніми зусиллями волі для здійснення буттям згідно з цією моделлю. Цілком очевидно, що ця модель формується у змістовному полі християнської моделі світобудови. Проте ціннісним орієнтиром, а отже, і системоутворюючим чинником індивідуально-особистісної моделі світу стає інша подія Священної історії — спокутна жертва Христа, який звільнив людський рід від тяжіючого над ним першородного гріха. Акт гріхопадіння, ця катастрофа в системі божественного світопорядку зумовила онтологічну зіпсованість (гріховність) людини, що спробувала, всупереч божественній заповіді, існувати відособленого. Ця спроба була спокусою піднятися на вищі щаблі буття без належного внутрішнього зусилля і як така зумовила трагізм людського існування. Потрібна була спокутна жертва Христа — подія вселенського масштабу, рівнозначна катастрофі

гріхопадіння, щоб уможливити шлях людини до спасіння.

Внаслідок акту гріхопадіння людина втратила безпосередність ставлення до світу. Спокутна ж жертва Христа не анігілювала, а власне звільнила від гріхопадіння. Як зазначав Г. Гегель, звільнення (Aufheben) має подвійний зміст: означає збереження і водночас припинення, покладення краю [5, *168*]. Зберігаючи значущість гріхопадіння, воно залишається важливою подією Священної історії, бо позбавило його безпосередності, а отже, наявного буття. Як наслідок воно не може бути подолано ззовні, лише внутрішні вольові зусилля людини (подія-покаяння, подія-спокута, що базується на вірі в опосередковуючий початок) відкривають таку можливість. Опосередкувавши своєю смертю першородний гріх ("смертю смерть подолавши"), Христос відкрив для людини можливість духовного безсмертя (подія-покаяння, подія-спокута відкрила можливість події-спасіння).

З позицій християнства людина у здійсненні буттям перебуває між подією першородного гріха і невизначеною в часі надподією Страшного суду. У цих межах земного людського перебування подія-спокута набуває особливого значення.

По суті спокута — це дія, здатна, так би мовити, змінити сутність того, що відбулося. Як така вона "додає необоротність часу в нашому бутті, немов би переписує минуле й цим додає позитивності нашому теперішньому існуванню" [6, *265*]. Разом з тим спокута — це подія, що відкриває можливість подолання людської гріховності. Проте якщо жертва Христа була подією у структурі божественної світобудови загалом, то в індивідуальному існуванні людина повинна індивідуально-особистісно спокутувати свої гріхи, тобто здійснювати власну спокуту як подію особистісного буття. Саме спокута як подія власного буття відкриває індивіду можливість спасіння. Іншими словами, якщо спокутна жертва Христа відкрила людині можливість спасіння, то індивідуально-особистісна спокута-подія відкриває перетворення цієї можливості на дійсність.

В акті спокути досягається особистісна завершеність життя, актуалізується можливість "перевиріши-ти" уже здійснене, а життєво необхідне покласти у площину "для мене". У моральному напруженні "перевирішення" людина ставить себе на межу "одвічних питань буття", межу, де її життя фокусується в одну точку, де минуле й майбутнє, час і вічність зливаються в невіддільне ціле. У цій точці кожний вчинок може й повинен постати вчинком-подією усього життя. Це момент життя, де початок і кінець злилися в єдине смисложиттєве ціле. За смисложиттєвою сутністю — це момент вибору і момент покладання, який насправді постає актом самодетермінації, а отже, і відповідальності за всі "вічністю обернені на мене наслідки мого короткого земного буття. Це — дивна симетрія (рівновага) моїх вчинків і вічної відплати" [7, *329*].

Отже, спасіння постає центральною проблемою здійснення людини індивідуальним буттям у сутнісному полі християнського світобачення. За буттєвою значущістю вона спрямована в майбутнє, постаючи регулятивною ідеєю, що спрямовує душевне життя індивіда. Як така, вона не наявне буття, а видноколо, в обширі якого християнин визначає порядок свого земного існування, акцентований надією та страхом.

Страх і надія — це дві універсалії християнського життя, про які в но-

возавітних текстах зазначається: “зо страхом і тремтінням виконуйте своє спасіння” (Фил. 2, 12*)* та “надією бо ми спаслися” (Рим. 8, 24*)*. Як форми переживання християнином свого земного перебування, вони органічно поєднані з ідеєю спасіння. Надія — це сподівання на спасіння, на “вихід” за межі земного порядку речей, сповнених гріха і тліну. Цей “вихід” не є неминучий, а лише потенційно можливий, тому як усвідомлення цього серце християнина перебуває у страху за своє спасіння. Це не тваринний страх фізичного існування, а душевний страх, сповнений надії. Як такий він активізує волю як внутрішнє діяння, що спрямовує людину до Бога — єдиної надії християнина. Онтологічно він пов’язаний з непорушними межами скінченного світу, що протистоїть душі в її прагненні широти і простору. І людина заспокоюється (“очікуємо того з терпеливістю” (Рим. 8, 25)), коли в неї з’являється надія “вийти” за межі тутешньої реальності сутнісний простір спасіння “надією, бо ми спаслися” (Рим. 8, 24). Як “одна з форм сприйняття майбутнього, де бажане й життєво необхідне у прийдешньому бачиться і очікується як реальність, що має напевно здійснитись” [8, *40*], надія потенційно немов би володіє спасінням, зміцнюючи віру та виводячи за обставини буденності у світ трансцендентного, породжує прагнення реалізуватись у служінні прийдешньому. Віра у буття у трансцендентному світі неможлива без надії. Без надії людський дух безсилий. Як зазначив С. С. Аверинцев: “драматичне співіснування радіючої надії та пронизливого страху… укорінене в самих підвалинах християнського уявлення про людину” [9, *79*].

Отже, християнство відкрило в людині неповторність і нередукованість її індивідуального буття. При цьому, розглядаючи людину насамперед як явище духовне, воно акцентувало в ній власне духовний вимір її буттєвості.

Поставивши в центр індивідуального здійснення буттям ідею спасіння, християнство виявило, що формами переживання людиною своєї буттєвості у видноколі спасіння як регулятивної ідеї постають надія і страх. За смисложиттєвою значущістю вони виявляють у людині не тілесну заземленість існування, а спрямованість до трансцендентного.

Література

1. *Бытие* человека в культуре: опыт онтологического подхода. — К., 1991.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19.
3. *Кант И.* Трактаты и письма. — М., 1980.
4. *Еременко А. М.* Событие бытия, событие сознания, событие текста // Человек. — 1995. — № 3. — С. 39.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: В 3 т. — М., 1970. — Т.1.
6. *Несторенко В. Г.* Вступ до філософії: онтологія людини. — К., 1995.
7. *Библер В. С.* От наукоучений к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. — М., 1990.
8. *Шинкарук В. І.* Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К., 1996.
9. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997.

Н. Н. СЕНЧЕНКО
канд. ист. наук
Центр памятниковедения НАН Украины

ПРАВОСЛАВИЕ И ЭКУМЕНИЗМ

Да не подумают, будто бы я утверждаю, что всяким миром надобно дорожить. Ибо знаю, что есть прекрасное разногласие и самое пагубное единомыслие... Всего страшней — бояться чего-либо более, нежели Бога, и по сей боязни служителю истины стать предателем учения веры и истины"

Святитель Григорий Богослов

Двадцатый век прошел под массонским девизом объединения человечества во всех сферах жизни: единое мировое правительство, единое экономическое пространство, единое информационное пространство, единая экуменическая церковь.

Сегодня очевидно, что разрушение богоустановленного порядка переходит от уровня отдельных государств и регионов к глобальному масштабу. Власть над миром стремится захватить избранная "элита". Для этого был создан единый мировой политический центр руководства — Мировое правительство. Оно уже функционирует, оставляя национальным правительствам формальное руководство своими государствами [18].

Мир на глазах у всех поляризуется на два лагеря: на жалкую кучку олигархов и огромную массу рабов. Стираются границы, упраздняется самостоятельность государств и народов. Государственный строй все теми же мировыми структурами превращен во врага собственного народа.

Сосредоточив политическую, военную власть, финансы, экономическое управление, Мировое правительство планомерно хитростью, лукавством, подкупом, вооруженной агрессией добивается полного контроля над человечеством [2, *41*].

Навязываемый "новый мировой порядок" в политическом, экономическом, культурном и религиозном аспектах преследует конкретную цель: создать единое, унитарное общество. Причем это осуществляется в очевидном лишении права народов на самоопределение и независимость [3, *51–52*].

Для того чтобы оправдать перед всем миром свои действия и преследуемую цель, Мировое правительство прикрыло эту идею искусственно насаждаемой интеграцией в политике, экономике, информатике. И человечество, принимая идею глобализации, т. е. отрекаясь от национального сознания народов, их неповторимости и особенностей, собственного пути развития, стало на путь унификации сознания.

Для осуществления планов глобализации мира необходимо было выработать и повсеместно внедрить единое мировоззрение. Поэтому так массированно внедряется и навязывается народам единообразие во всем: привычках, вкусах, пристрастиях, внедряя примитивный унифицированный стиль жизни и мышления. Мнение, будто глобализм — это естественный ход событий для человечества, глубоко ошибочно. Глобализм — это не закономерный процесс развития человеческой цивилизации, а искусственно насаждаемая богоборческая антихристианская идеология, ставящая на служение себе новейшие достижения научно-технического прогресса.

Сама по себе эта идея была бы неосуществима, если бы не привлекательное обольщение тем, что такое единство якобы принесет небывалый прогресс, благосостояние, мир и безопасность. Эта идеология насильственно внедряется Мировым правительством, причем народы ставятся перед выбором: либо быть уничтоженными (Ирак, Югославия), поставленными вне мирового сообщества и обреченными на вымирание, либо принять требования Мирового правительства.

Для осуществления своих планов задачей первоочередной важности для Мирового правительства является создание **единой** религиозной основы, некоего единого знаменателя, на основании которого можно было бы объединить человечество. Для этого необходимо прежде всего уничтожить все религии. "Единая религиозная основа" — главный лозунг современного экуменизма — строится на почве отрицания всех догматов и верования в нечто единое и общее, вера без норм, Канонов, Писания и Предания.

Церковь всегда испытывала давление со стороны государства и других сил мира и не была полностью свободна в области церковной политики, тем более внешней. В настоящие время на место диктатуры безбожников встала другая, не менее страшная диктатура — мирового сообщества с его новым мировым порядком.

Двадцатый век качественно изменил устроение мира, поставив Церковь перед новыми проблемами. До настоящего времени Церковь втягивалась через локальные унии в ту или иную ересь. В наше время возник новый идол — экуменизм. С его помощью пытаются растворить Православную Церковь в этой "всеереси" [4, *49–50*]. Для практического решения этой задачи и достижения конечной цели — создать единую экуменическую церковь, требовалась особая организационная структура, которой стал в 1948 г. Всемирный Совет Церквей (ВСЦ).

"Все попытки объединить человечество по принципу единой религии предпринимаются потому, что контроль над религией — это контроль над духовной стороной жизни человека. На конференциях Мирового Форума 1995 и 1996 годов отмечалось, что при создании Организации Объединенных Религий Мировое правительство получит возможность глобального и эффективного контроля над человечеством [5, *126–128*]. В этой связи на прошедших конференциях Мирового Форума вместо национальной религиозной этики выдвигалась идея глобальной этики как некоего набора ценностей всех религий.

Инициаторами экуменического движения, зародившегося в середине XIX в., были руководители Англиканской церкви в Англии и США. Они утверждали, что Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь перестала существовать, поэтому необходимо объединить всех христиан в единую "вселенскую церковь". Эти

неправославные представления о церкви были положены в основу всех позднейших экуменических теорий и организаций [6, *100*]. Это движение утверждает, что во всех религиях содержится истина и, следовательно, все веры приводят к Единому Богу.

“Экуменисты ищут механического единства различных мертвых, отпавших от церковного древа лжеучений. Идея экуменизма — вера в то, что возможно совместить истинное Богопочитание с ложными религиями — стара как мир” [7, *144*].

В последнее десятилетие идеей создания “вселенской церкви” одержимы многие. Ватикан продолжает стараться устроить “вселенскую церковь”, как он ее понимает, т. е. подчинить власти папы всех “схизматиков” [8, *92–94*]. Протестанты задумали слепить некий союз церквей наподобие привычных для них общественных организаций, не думая о благодатном единстве. Часть Православных Поместных Церквей во главе с Константинопольским Патриархом надеется возглавить новую экуменическую церковь [6, *12*].

Сегодня очевидна и другая сторона навязываемой миру катастрофы. Планомерно осуществляемые Мировым правительством действия по изменению сознания человека, а точнее, по его разрушению являются основополагающими для принятия новой псевдорелигии. Религия в истинном смысле — это связь человека с Богом. Навязываемая же Мировым правительством религия будет не чем иным, как связью человека с антиподом.

Важно подчеркнуть другое: попытка устранить влияние Церкви на мир, социальную и политическую жизнь общества осуществляется путем не формального отделения Церкви со стороны государства, а намерением поставить Церковь на службу Мирового правительства. Естественно, речь здесь идет только о Православной Церкви. Западное христианство уже давно пропитано духом глобализма и подчинено действиям и планам создания нового мирового порядка.

За первые века своего существования, претерпевая гонения со стороны государства, Церковь отсекла от себя многочисленные ереси. Иное положение возникло после утверждения в Римской империи при Константине Великом христианства как религии государственной. Это дало Церкви качественно новую возможность свидетельствовать миру об Истине Христовой — через создание христианской культуры, построение христианской империи [9, *5*].

С самого начала в Церкви появляются еретики. Перед императорами, которые по своему долгу должны заботиться о внутреннем государственном единстве, стало возникать искушение: ради этого единства допустить компромисс в вопросе веры. Этот компромисс — “уния” — невозможен согласно природе: не существует сродства между истиной и ложью. Но некоторые шли на такой шаг [9, *7*]. Вся история Церкви с древности до настоящего времени показывает одно — это лжеединство приносит еще большее разделение, смуты и кровопролития.

С начала перестройки на Русь хлынули полчища разномастных проповедников и эмиссаров Ватикана. Все они в один голос подняли крик о тоталитаризме Православия. Надо помнить, что все усилия экуменистов направлены не на обретение истины а на борьбу с истиной и разрушение ее оплота — Православной Церкви [10, *125–126*].

Устроители всех экуменических совещаний, конференций, съездов

стремятся не к догматическому соединению всех так называемых христианских церквей с Православными Церквями, а к их смешению через отступление православных от своей веры и их экуменическую дружбу с еретиками. А это смешение равносильно уничтожению Православия [6, *38*].

Долго ли продолжалась бы история Церкви, если бы первые христиане были экуменистами и из любви к язычникам молились с ними в языческих капищах? Христиан предавали мучительным казням за то, что они отстаивали исключительность, сверхценность своего вероисповедания.

Теперешние экуменические "православные" священники и епископы позволяют надевать на себя языческие амулеты и молятся с шаманами и буддистами [9, *11*]. Отсюда экуменисты выводят ложное заключение о том, что Православная Церковь будто бы признает еретические сообщества настоящими Церквями.

Если же мы примем экуменизм, изменим Истине, то будет полностью достигнута сатанинская цель — лишить нас заступления и помощи Духа Святаго, несовместимого с ложью. Если наша поместная церковь сделает этот роковой шаг, то страна наша погибнет. Этому есть и историческое доказательство. Великая Византия, от которой в свое время Русь приняла христианство, погибла после духовной катастрофы — заключения "экуменического единства" с еретиками-латинянами в XV в. [9, *13*].

Для того чтобы понять сущность и опасность современных попыток заключения уний Православия с еретиками, нужно обратиться к историческому уроку Флорентийской унии, изучить свидетельства святителя Марка Эфесского.

Так и не состоявшаяся Уния в XV в. на Руси была обречена еще много раз повториться в своих уродливых формах. Чем отличалась Брест-Литовская Уния от Флорентийской? То же тяжелое положение, но теперь уже Руси. Предпринимались попытки римского престола любой ценой окатоличить прежде всего православных западной Руси. Именно тогда была изобретена доктрина, когда храмы и обряды только внешне напоминали православные, но по существу ничего общего с ними не имели. Огнем и мечем загонялись православные в католицизм. Тогда, как и сейчас, на западе Украины лилась кровь, гибли люди, насильственно захватывались православные храмы, искусственно нагнетались национализм, псевдопатриотизм, религиозная нетерпимость... Должна ли Церковь быть единой? Должна! Но основой этого может быть не упорное повторение прошлых ошибок и просчетов, а отказ от сомнительных догматов и постановлений, изобретенных после семи Вселенских Соборов [9, *51*].

Попытки найти общий язык с католиками-латинянами предпринимаются уже сотни лет. В настоящую экуменическую эпоху они выродились в так называемый диалог любви. Летом 1993 г. это привело к подписанию в Баламанде соглашения, предлагающего радикальное решение проблемы. Все прежние унии названы в соглашении "устаревшим методом объединения". Вместо этого было неожиданно заявлено, что Православие и латинство и так всегда были "Церквями-Сестрами". Истинные цели соглашения — обезоруживание и уничтожение Православия. Для латинства этот документ не более чем еще одна ложь... Но Православие не может признать ересь своей "сестрой" — или оно уже не будет Православием [11, *25*].

Документ не публиковался в изданиях, его скрывают от народа. “Православные представители”, подписавшие Баламандский документ, признали полную церковность и спасительность латинской ереси.

Но на каком основании они имели право это делать, ведь никакого святого отца, который бы учил о спасительности латинства, документ, конечно, не называет, поскольку такого не существуют. Странно, что некоторые “православные” соглашаются с совершенно новым учением, оснований для которого не находится ни у одного святого, признаваемого Православной Церковью [9, *56*].

Документ подписали с “православной” стороны представители девяти поместных церквей. Иерусалимский Патриархат оставался вне переговоров. От Московского Патриархата документ подписал игумен Нестор (Жиляев), сотрудник Отдела Внешних церковных сношений (ОВЦС), возглавляемого митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом [9, *55*].

Почва для появления Баламандского документа подготавливалась многими экуменическими мероприятиями. Важнейшее место в них в настоящее время занимают совместные молитвы и “причащения” представителей различных конфессий. Для инициаторов подобной практики вопросы веры, догматов не имеют никакого значения. Однако для Православной Церкви неповрежденное догматическое учение является стержнем, или основой, вне которой невозможно никакое церковное единство. Поэтому естественно, что совместные “причащения ” с еретиками строжайше запрещены правилами Православной Церкви.

Причащение еретиков в православном храме есть тяжкий грех..., кощунственное поругание святыни. Принятие же еретического “причащения” есть не что иное, как отступничество, или отречение от веры, которое не только не освящает, но оскверняет хуже всякого другого греха.

Именно отказ от участия в экуменическом движении имеет глубокие богословские и канонические основания.

45-е правило святых Апостолов гласит: “Епископ, или пресвитер, или диакон, с еретиками молившийся токмо, да будет отлучен. Если же позволит им действовать что-либо, как служителям Церкви, да будет извержен” [12, *96*].

10-е правило святых Апостолов: “Аще кто с отлученным от общения церковного помолится, хотя бы то было в доме: таковый да будет отлучен” [12, *29*].

11-е правило святых Апостолов: “Аще кто, принадлежа к клиру, с изверженным от клира молиться будет, да будет извержен и сам” [12, *30*].

46-е правило святых Апостолов: “Епископа, или пресвитера, принявших крещение, или жертву еретиков извергати повелеваем “Кое бо согласие Христови и Велиаром? Или кая часть верному с неверным?” (2. Кор. 6, 15) [12, *97–98*].

65-е правило святых Апостолов: “Аще кто из клира, или мирянин в синагогу иудейскую или еретическую войдет помолиться: да будет и от чина священного извержен, и отлучен от общения церковного” [12, *131*].

Из правил святого V поместного собора Лаодикийского:

Правило 6: “Не попускати еретикам, коснеющим в ереси, входити в дом Божий” [13, *213*].

Правило 32: “Не подобает от еретиков принимати благословение, которые суть суесловия паче, нежели благословения” [13, *243*].

Правило 33: “Не подобает молиться с еретиком, или отщепенцем” [13, *243*].

Правило 37: “Не должно принимати праздничные дары, посылаемые от иудеев, или еретиков, ниже праздновать с ними” [13, *253*].

Эти же запрещения подтверждаются и вторым правилом Антиохийского Собора [13, *142*].

Сонмы святых мучеников и исповедников проливали свою кровь за чистоту Православия. У современных же экуменистов (в том числе и “православных”) совсем другие основы и цели жизни. Поэтому делая вид, будто бы единство в вере уже существует, они прямо переходят к общей молитве и причащению, совместному использованию храмов, “внеконфессиональной” миссионерской работе и такой же подготовке пастырей. Цель всей этой деятельности создать такую обстановку равнодушия к Истине, в которой отпадет “за ненадобностью” всякое беспокойство по поводу вероучения и церковных правил. Складывается впечатление, что они никогда не читали Апостольских правил, Правила Святых Поместных Соборов, наставлений святых отцов [9, *59*].

Большую тревогу православных вызывают плоды экуменического диалога с монофизитами — восточными сообществами, не признающими IV Халкидонский и последующие Вселенские Соборы. В 1993 г. в результате экуменического диалога был принят документ, который содержал обязательство, принятое от имени Церквей — участниц диалога, взаимно снять все анафемы, наложенные в прошлом, и установить общение в таинствах [9, *91*].

В Шамбезийском документе 1993 года ставится вопрос: “Какая церковная власть с каждой стороны является компетентной снимать анафемы?” Из богодуховенности святых Соборов вытекает непреходящий характер установленных ими правил, в том числе анафематизмы и прочие запрещения. Никакой церковной власти или инстанции, которая имеет право снимать соборные анафемы, не существует [9, *95*].

Экуменическая церковь должна собрать, по замыслу устроителей все отторгнувшие себя от истиной Церкви ереси, заменить истинную Церковь и стать влиятельной международной силой в овладении миром хозяевами нового мирового порядка. Архиепископ Серафим (Соболев), выступая на Всеправославном совещании 1948 г., подчеркнул: “Православный взгляд под Единой Церковью всегда разумеет одних только истинноверующих православных людей. Наша Церковь никогда не считала еретиков входящими в ее состав...” [6, *37*]. Архиепископ Серафим открыто назвал организаторами экуменизма масонов, а главной их целью — уничтожение Православной Церкви.

Вопреки решению Всеправославного Совещания Поместные церкви одна за другой становились членами ВСЦ. Русская Православная Церковь стала членом ВСЦ в 1961 г. под давлением ЦК КПСС и усилиями экумениста и филокатолика митрополита Ленинградского Никодима (Ротова), который возглавлял в то время Отдел внешних церковных сношений (ОВЦС). О процедуре принятия решения о вступлении в ВСЦ ничего неизвестно, возможно, под членством подразумевалось участие в экуменических контактах только отдельных церковных деятелей.

Когда обществу стала доступна информация об экуменической деятельности и беззакониях, происходящих на Ассамблеях ВСЦ, церковный народ был возмущен. В последние деся-

тилетия экуменизм не был ограничен деятельностью ОВЦС, но осуществлял широкую внутрицерковную деятельность. Их цель — подготовить клириков и церковный народ к восприятию экуменических идей и добиться реформирования Православной Церкви в догматической, канонической и богослужебной сферах.

В результате среди православных широко распространились антиэкуменические настроения. В частности, в заявлении Валаамских иноков говорится: "Душепагубность экуменизма все глубже осознается верующими, поэтому до сего времени продолжающееся участие Русской Православной Церкви в экуменическом движении порождает растущее недоверие церковного народа и большинства клира к священноначалию, угрожает расколом в Церкви..." [6, *44*].

Необходимо подчеркнуть, что экуменическое движение не исчерпывается участием в ВСЦ. В рамках экуменического движения осуществляются двусторонние межхристианские диалоги (например, с римо-католиками), и именно во время этих диалогов заключаются сомнительные соглашения и унии.

Разделение Православной Церкви от еретиков начало происходить еще на Вселенских Соборах. Это осуществилось с целью сохранения православной веры от гибели через смешение с пагубными ересями [4, *22*].

Православная Церковь защищала от еретиков чистоту православной веры. Если бы не было этой борьбы, то православная истина через смешение с еретической ложью перестала бы существовать, а вместе с ней исчезла бы и Православная Церковь [15, *23–24*].

Присутствие православных представителей на экуменических конференциях свидельствует лишь о том, что православные христиане начали отступать от Православия. Это присутствие является по сути изменой нашему православному догматическому учению о Церкви, выраженному в девятом члене Символа веры. Присутствуя на еретическом собрании, которое экуменисты называют "Всецерковной конференцией", "собранием всех христианских церквей" и "единою святою Христовою церковью", православные представители тем самым фактически утверждают бытие этой "единой святой Христовой" со всеми ее еретическими заблуждениями. Кроме того, на всех экуменических конференциях происходит совместная молитва еретиков с православными. Но такая совместная молитва возбраняется святыми канонами нашей Церкви.

Православные представители могли бы присутствовать на экуменических конференциях, если бы устроители последних заявили Православной Церкви от лица так называемых христианских церквей, входящих в экуменическое движение, о их готовности отказаться от всех своих религиозных заблуждений и соединиться с нею в православной вере. Но они никогда таких заявлений не делали, инославные христиане и не думают отрекаться от своих ересей и воссоединиться с Православием, на экуменических конференциях эти вопросы даже не обсуждаются [6, *74*].

Все эти экуменические мероприятия понимаются протестантами как готовность православных объединиться с ними в их протестантском учении. Они развернули широкую пропаганду, с целью соединения Православия с протестантизмом и уничтожение Православной Церкви. Используя огромные средства, протестанты рапространяют свою пропаганду посредством печати. Причем в

своей печатной продукции они обливают грязью не только наше иконопочитание, обряды и все Православие, но и выступают против Библии. В результате такой пропаганды в православных странах множатся протестантские секты разного толку: адвентисты, баптисты, методисты, пятидесятники, евангелисты и др. До экуменизма в православных странах не было такой протестантской пропаганды [6, *78*].

Устроители подобных мероприятий "стремятся не к догматическому соединению всех так называемых христианских церквей с Православными Церквями, а к смешению тех и других через отступление православных от своей веры. А это смешение равносильно уничтожению Православия" [6, *79–80*].

Сегодня в Ватикане хорошо понимают, что агрессивное насаждение латинства в православной среде может вызвать антикатолические настроения. Поэтому в последние десятилетия стратегия Ватикана относительно православных заключается в том, чтобы открыто не заниматься откровенным латинским прозелитизмом, а повторить попытку навязать унию по "образцу" изменника Православной веры митрополита Киевского и всея Руси Исидора (XV в.): подчинить Ватикану сразу всю церковь посредством утверждения Римом избранного первоиерарха Русской Церкви. Для этой цели они ипользуют метод проникновения в православную иерархию тайных униатов [6, *67*].

Надо помнить, что Православие — "...это не просто некий тип чисто земной организации, возглавляемой патриархами, епископами и священниками, которые выполняют некоторое служение в Церкви, официально называемой "Православной". Православие — это мистическое Тело Христово, Глава Которой — Сам Христос (Еф. 1; 22–23; Кол. 1; 18, 24), и в состав его входят не только священники, но и все правильно верующие во Христа, вошедшие законным путем посредством святого Крещения в Церковь, Которую Он основал..." [17].

Святой Павел предостерегает: "Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим" (II Фесал., 2; 15). "...Есть люди, смущающие вас и желающие превратить благовествование Христово. Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема. Как прежде мы сказали, так и теперь еще говорю: кто благоветствует вам не то, что вы приняли, да будет анафема" (Гал., 1; 7–9).

Необходимо вспомнить пророчества святых отцов, часть которых уже осуществилась, но часть еще ожидает своего часа.

Серафим Саровский:

"Будет время..., когда под предлогом церковного и христианского прогресса, в угоду требованиям мира сего будут изменять и извращать догматы (учение) и уставы Святой Церкви, забывая, что они имеют начало от Самого Господа Иисуса Христа, научившего и давшего указания Своим ученикам — Св. Апостолам — о создании Церкви Христовой и ее правил, и заповедавшего им: "Шедше, научите вси народы тому, что Я заповедал вам" (Мф., 28,19).

Отсюда доныне сохранились правила и предания Св. Апостолов, которые разъяснены и утверждены окончательно их Св. Преемниками — Св. Отцами, руководимыми Духом Святым на семи Вселенских Соборах.

"Горе тому, кто одно слово убавит или прибавит, говорил батюшка о. Се-

рафим — наша Церковь не имеет никакого порока; горе тому, кто дерзнет внести какие-нибудь изменения в Богослужение и уставы той Церкви, которая есть "Столп и утверждение Истины".

Всякое желание внести якобы усовершенствование, изменения в правила и учение Св. Церкви есть ересь, желание создать особую Церковь по измышлению разума человеческого, отступление от постановления Духа Святаго и есть хула на Духа Святаго, которая не простится во век [9, *336–337*].

Кукша Одесский:

"Последние времена наступают. Скоро будет экуменический собор под названием "Святой". Но это будет тот самый "восьмой собор", который будет сборищем безбожных. На нем **все веры соединятся в одну**. Затем будут упразднены все посты, монашество будет полностью уничтожено, епископы будут женаты. Новостильный календарь будет введен во Вселенской Церкви. Будьте бдительны. Старайтесь посещать Божии храмы, пока они еще наши. Скоро нельзя будет ходить туда, все изменится. Только избранные увидят это. Людей будут заставлять ходить в церковь, но мы не должны будем ходить туда ни в коем случае. Молю вас, стойте в православной вере до конца ваших дней и спасетесь!" [9, *334*].

Преподобный Анатолий Оптинский:

"Чадо мое, знай, что в последние времена, как говорит Апостол, наступят времена тяжкие" (2 Тим. 3, 1–6). И вот вследствие оскудения благочестия пойдут в Церкви ереси и расколы и не будет тогда, как предсказывали Св. Отцы, на престолах святительских и в монастырях людей опытных и искусных в духовной брани. От этого ереси будут распространяться всюду и прельщать многих. Враг рода человеческого действовать будет с хитростью... Он не станет грубо отвергать догматы о Святой Троице, о Божестве Иисуса Христа, о Богородице, а незаметно станет искажать переданное Св. Отцами и от Святого Духа учение Церкви, сами его дух и уставы, и эти ухищрения врага заметят только немногие, наиболее искусные в духовной жизни. Еретики возьмут власть над церковью, всюду будут ставить своих слуг, и благочестие будет в пренебрежении... Вот ты по действиям еретиков старайся отличить их от истинных пастырей" [9, *315*].

Лаврентий Черниговский:

"Уходят в раскол и в ересь только недостойные милости Божией и великие грешники... Господь Иисус Христос создал одну Церковь (а не церкви), которую не одолеют и врата адовы. Одна только Церковь — Православная Святая, Соборная и Апостольская. Другие, называющие себя церквами, не церкви, а плевелы диавола среди пшеницы и скопища диавола" [17, *208*].

Сокрушить Православную Церковь невозможно, в ней пребывает Христос. Поэтому сейчас активно предпринимается попытка адогматизма, а это автоматически приведет к исчезновению межконфессиональных различий и к вере во всеобщее братство под одним единым Богом, что уже происходит в католицизме. А в дальнейшем может произойти подмена Бога понятиями "Абсолют" или "Мировой Разум". Таким образом, в религиозное сознание внедряются ложь, подмена, и уже формируется представление о едином для всех грядущем "мессии".

Наше дело — хранить Истину, стоять в ней, своим терпением давая возможность действовать через нас всесильному Духу Божию. И, конечно, такая веротерпимость никак не соотносится с экуменическим предательством Истинной веры [9, *13*].

Литература

1. *Чаплин В.* Глобализация и "глобализм": новые возможности, новые угрозы // Церковь и время. — 2003. — № 4. — С. 12.
2. *Филимонов В.* Святое православие и тайна беззакония — XXI век. — М.: Вектор, 2005.
3. *Бог* не в силе, а в правде. Православие и проблемы глобализации. — М.: Одигитрия, 2003.
4. *Иеромонах Серафим Роуз.* Святое Православие — XX век. — М., 1992.
5. *Платонов О.* Почему погибнет Америка. — Краснодар, 2001.
6. *Осуждение* ереси экуменизма. Всеправославное совещание 1948 года. — Житомир: НИКА, 2002.
7. *Пагубное* единомыслие. Унии: История и современность. — Житомир: НИКА, 2003.
8. *Папство* и его борьба с Православием. — М., 1993.
9. *Краснов А.* Духовные беседы и наставления старца Антония.
10. *Иеромонах Серафим Роуз.* Православие и "религия будущего". — Минск: Лучи Софии, 2000.
11. *Григорьев С., Степанов А.* Пиррова победа Ватикана. — Житомир: НИКА, 2003.
12. *Правила* святых Апостолов и святых отцов с толкованиями. — Китай-город: Патриаршее Подворье Заиконоспасского и Никольского монастырей, 2000.
13. *Правила* Святых Поместных Соборов с толкованиями. — Китай-город.: Патриаршее Подворье Заиконоспасского и Никольского монастырей, 2000.
14. *Святитель Феофан Затворник.* Творения. Толкование на книгу "Пастырь" св. Ермы. — Оптина Пустынь, 1999.
15. *Архимандрит Рафаил.* Церковь и мир на пороге Апокалипсиса. — М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999.
16. *Католицизм* и его борьба с православием. — К.: Православный благовестник, 2002.
17. *Преподобный* Лаврентий Черниговский. — М.: Лествица, 2003.
18. *Иеромонах Дамаскин.* Церковь перед лицом отступления // Свет Православия. — 1998. — № 37. — С. 10.

К. Ю. КОВАЛЬОВА
студентка II курсу
Донецький інститут туристичного бізнесу

РОЛЬ СВЯТО-УСПЕНСЬКОЇ ЛАВРИ У ВІДРОДЖЕННІ ПРАВОСЛАВ'Я В ДОНБАСІ

Чи можна дати собі раду без релігії? Якщо прагнути повноцінного життя, на поставлене запитання слід відповісти негативно. Без релігії не даси собі раду. Атеїзм — це так само віра. Віра в те, що бога немає. Питання, "чи можна дати собі раду без релігії", рівнозначне питанню, "чи можна дати собі раду без зв'язку з Богом". Поза цим зв'язком життя людини неповноцінне.

Людям властиве релігійне почуття. Це почуття супроводжує їх всю людську історію. Якщо це почуття не спрямувати в конструктивне русло, то людство не зможе нормально розвиватися. Якщо не запропонувати людям розумне релігійне навчання, то вони пристануть до лжерелігій.

Релігія потрібна насамперед для цілісного світорозуміння. Жодне наукове мислення не може існувати без релігії. В основу наукового мислення завжди покладено релігійні моделі, ідеї і постулати. Просто багатьма вченими вони не сприймаються як релігійні через їхню релігійну малограмотність.

Ідея величезної важливості — це ідея свободи **волі людини**. Ця ідея не наукова, а суто релігійна. Без цієї ідеї неможливо побудувати адекватну картину світу.

Багато видатних учених, прагнучи спиратися тільки на науку і цілком відкидаючи релігію, відкидали й конструктивні релігійні ідеї, схожі на ідею свободи волі. У результаті одержували перекручену модель світу, дуже далеку від реальності. Найпослідовніші вчені без свободи волі приставали до матеріалізму й далі до лапласового детермінізму, тобто до концепції повністю закономірного розвитку світу, де всі наступні стани світу повністю випливають із теперішнього стану або з будь-якого попереднього. Ця концепція випливала з помилкового принципу загального причинно-наслідкового зв'язку, де безпричинних явищ не існує й кожне явище є наслідком інших явищ. І все в цьому світі підпорядковується закономірності поза залежністю від того, чи знаєте ви ці закони. І все розвивається за непорушними законами, змінити які не може ніхто. Але це неможливо. Така точка зору помилкова.

Реальний світ не такий, і матеріалізм адекватно описати його не може. У нашому світі незмінного детермінізму й фаталізму не існує. Людина має свободу волі, тобто є самостійною силою, що може реалізуватися в цьому світі.

Чому матеріалісти відкидали свободу волі? Тому що в межах матеріалізму незрозуміло, звідки ця свобода волі взялася і яка її природа? Вона явно нематеріальна й незалежна, а матеріалізм принципово заперечує існування в цьому світі нематеріальних і незалежних явищ. Чому в каміння немає ані волі, ані тим паче свободи волі, а людина має й волю, і свободу її реалізувати? Матеріалізм не може відповісти на це питання.

Наприклад, комуністична філософія вигадала як основне питання філософії про те, що первинно: матерія або свідомість. Постановка питання безглузда й навмисне розриває матеріальну та інформаційну єдність світу. Марксистська догма "матерія — первинна, свідомість — вторинна" так само нічого не виражає. Це неправда, мета якої — зруйнувати цілісне сприйняття світу, створити в голові людини хаос.

Насправді одним з основних питань філософії й релігії є питання про свободу волі: чи визнається вона і які її межі. Свідомість і свобода волі — не тотожні. Можна мати свідомість, але не мати волі. Можна мати волю, але не мати свободу волі, тобто здатності її реалізувати.

Залежно від визнання або невизнання свободи волі релігії й філософії поділяються на дві частини. Там, де визнається свобода волі, немає фаталізму, непорушного детермінізму, закономірності, свідомість активно впливає на буття, немає неминучої непереборної долі, є воля, Бог створив людину за своїм образом та вподобою і при цьому наділив її волею. Там, де свобода волі не визнається, — там фаталізм, непереборна доля, непорушна закономірність, буття визначає свідомість, немає волі, людина — гвинтик у руках долі.

Окремі вчені стверджують, що людина має свободу волі, але вона не подарована їй Богом, а з'явилася в результаті складних еволюційних процесів. Але процеси ці чітко описати не можуть.

Звісно, свобода волі у людини не безмежна. Навіть мало того, вона доволі обмежена і, звісно, не схожа на Божу. Людина не зможе створити нового Бога або знищити існуючого. Не зможе, як Бог, створити новий світ чи нових людей або глобально змінити закони цього світу. Та проте людині подарована свобода волі, і її діапазон для земного життя доволі широкий.

Позаяк людина живе не одна, її життя — це арена зіткнення безлічі воль, тому можливість реалізації власної волі залежить від співвідношення сил на цій арені боротьби і від сили власної волі. Якщо людина зуміє розібратися в собі, вибрати і сприйняти той релігійний плин, що вбирає в себе знання про всесвітні ознаки, про Бога, то її життя потече в іншому напрямку. Можна запропонувати таку аналогію. Людина прийшла на пристань і розмірковує, на який теплохід купити квиток: що йтиме до Америки, Австралії чи Африки. Начебто дрібне питання: купити один із трьох квитків. Але життєва доля людини значно різнитиметься від прийнятого нею, здавалося б, побічного рішення.

Людина як істота соціальна має потребу в наступності знань, тобто знання попередніх поколінь передається наступним. Провідну роль у духовному вихованні населення України відіграє Православна Церква.

Процес відродження релігії в Україні найзначніше поширився в останнє десятиліття XX ст. У цей період активно реставруються старі храмові комплекси і зводяться нові.

У нашому краї знову відкрились монастирі.

Зауважу, що домінуючою конфесією Донецької області є православ'я. Цей напрям у християнства сповідує понад 70 % населення області. В області налічується понад 300 православних громад, що становить 50 % загальної кількості релігійних громад.

Нині на території Донецької області діють три православних монастирі:

- Святогірський Успенський чоловічий монастир (з березня 2004 р. — Свято-Успенська Святогірська Лавра);
- Касперовський жіночий православний монастир у Макіївці;
- жіночий православний монастир Ікони Іверської Божої Матері в Донецьку.

Останнім часом православні храми що далі частіше стають місцями масового відвідування прочан. Це засвідчує про зростаючі потреби в духовних цінностях, осмисленні віри, що поширюються в масах населення. Це явище особливо виразно виявляється в нашому регіоні, що постраждав від політичного атеїзму за часів правління комуністичної партії. Як зазначалося, атеїзм — це так само віра, але вона породжує духовне неуцтво, заганяє у безвихідь, спричинює деградацію людської душі, деморалізує її душу, позбавляючи віри у вищі принципи. Людина, що позбавлена духовних принципів, має про все варварське уявлення, не вбачає взаємозв'язку предметів, дій, явищ, не усвідомлює себе частиною єдиного всесвіту, що розвивається за певними законами.

З позицій атеїзму все відбулося випадково: утворення землі, поява людини тощо. Нічого не існувало до нас, і після нас не існуватиме нічого. У житті потрібно встигнути все, що бажаєш зробити, за будь-яку ціну, і це буде безкарно, позаяк після смерті нічого немає. Але таке навчання суперечить навіть науці. Розглянемо хоча б закон збереження енергії: енергія нізвідки не з'являється й нікуди не зникає, вона лише переходить з однієї форми існування в іншу. Матерія становить оформлену енергію. Це означає, що поява матерії є результатом дії елементарних законів фізики, законів природи. А якщо нічого не було, то ані випадково, ані спеціально Ex nihilo nihil fit (з нічого не вийде нічого — *лат.*). До того ж жодний вчений не стверджує випадковість виникнення енергії або матерії, проте багато хто з них рано чи пізно визнає існування Бога. Яскравий приклад — А. Ейнштейн.

Для того щоб нейтралізувати деморалізаційний, деградаційний вплив атеїзму на душу людини, релігія як духовний вихователь формує високоморальні принципи на базі високодуховних законів і формує душу за допомогою підпорядкування їм.

Моральні земні принципи становлять безпосередню реалізацію всесвітніх законів, які мають животворну спрямованість, що є Божим промислом. Таким чином, церква є центром втілення Божественності у світ.

Бог — Творець неба й землі і Промислитель всесвіту (Побут. I, 1, Іоанн I,1) — називається у Священному Писанні так [1, *96*]:

1. Ієгова (Я єсьм Сущий) (Іск. III, 14). Істота самобутня, незалежна, незмінна, безумовна, вічна.
2. Господь (Євр. Адонаі) (Суд. XIII. 8).
3. Всевишній (Бут. XIV, 18, Пс. VII, 18).

Бог є буття у виявленому стані.

Лейтмотив церви — загальне єднання, згуртування народу й визначення напряму його духовного розвитку.

Що ж до місії Православної Церкви, то її можна розглядати в трьох аспектах:

- діапазоні земної моралі;
- діапазоні формування душі;
- діапазоні виховання духу.

Розглянемо ці аспекти докладніше.

Місія Православної Церкви в діапазоні земної моралі, міжособистісних і соціально-суспільних відносин

Мораль — це моральність, особлива форма суспільної свідомості й вид суспільних відносин (моральні відносини); один з основних способів регуляції дій людини в суспільстві за допомогою норм. На відміну від простого звичаю або традиції моральні норми ідейно обґрунтовуються у вигляді ідеалів добра і зла, належності, справедливості тощо. На відміну від права виконання вимог моралі санкціонується лише формами духовного впливу (суспільної оцінки, схвалення або осуду) [2, ст. № 43313].

Неможливо побудувати нормальне суспільство без моральних принципів, що визначають правила гідної поведінки людини в суспільстві, що таке добре і що погане, що таке добро і зло. Однак етичні норми, ціннісні еталони звідкись повинні братися. Чому красти погано, а бути чесним добре? Дехто вважає, що це випливає із практичного досвіду людей. Несхоже. Це повинно виникати з релігійного навчання.

Дуже важлива ідея любити людей і вміти прощати їх. Так, люди — недосконалі творіння, мають багато негативного, але інших людей на Землі немає. І треба вміти любити їх такими, як вони є, і вміти прощати їм їхні помилки і провини. Це дуже важливо. Але звідки ця ідея може випливти? Знову ж з релігійного навчання.

Звісно, ніколи за загальною людинолюбною мораллю не житимуть **усі** люди на Землі. Злочинці завжди житимуть за іншими законами. Проте наявність у суспільстві позитивної моралі зменшує кількість злочинців, робить життя дружелюбнішим для людини. Так, Православна Церква проповідує 10 заповідей, що регламентують життя, і вони становлять засади морального виховання.

Місія Православної Церкви в діапазоні формування душі

"Створивши першу людину — Адама із землі, Бог вдунув у нього подих життя, тобто душу, істоту духовну і безсмертну" (Побут. I, 26, 27) [1, *205*]. Душа — особистісна форма, прояв духу в конкретному місці, тепер; конкретний прояв духу, що реалізується за допомогою тіла. Місія Церкви полягає в утриманні душі в упорядкованому стані.

Місія Православної Церкви в діапазоні виховання духу

Дух — істота Божа, природа Божа з усіма її істотними властивостями (Іоанн IV, 24) [1, *204*], тобто Дух як животворна сила є індивідуальним проявом, іскрою Божою в кожній людині. Виконуючи своє просвітницьке призначення, Церква несе знання про місце людини у світобудові, про її життєвий шлях і те, як цей шлях подолати. Долати шлях кожна людина повинна самостійно. Формуючи в такий спосіб дух через пізнання і розуміння засад будь-якого знання, виховання, а найголовніше — засад світобудови, загалом Церква стає засобом і способом досягнення абсолютної істини.

Чому ж так важлива саме просвітницька місія Церкви? Тому, щоб суспільство не стало жертвою квазірелігії за допомогою сліпої віри, як за часів

комуністичної партії. При зміні уряду нова влада намагається вкоренитися тривалий час і для цього вигадує власну релігію, повністю безрелігійне суспільство неповноцінне. Але створити зовсім нову релігію неможливо. Основні ідеї запозичаються з попередніх релігій. Так, комунізм, наслідуючи християнство, основні принципи запозичив у християн, при цьому змінюючи, спотворюючи і вульгаризуючи релігійне навчання за мірою власного розуміння і виховання. У такий спосіб Трійцю (Батько, Син, Святий Дух) було замінено на К. Маркса, Ф. Енгельса і В. І. Леніна, Святий хрест — зіркою, навіть спотворено ідею Труни Господньої, поклавши "святі мощі" Леніна до Мавзолею. У комунізм люди почали **свято** і сліпо **вірити**, не замислюючись, що можуть бути жорстоко зраджені.

Неуцтво породжує забобони і сліпу побожність, що спотворюють Істину і перетворюють її на засіб одурманення та поневолення людей. Наука про Істину — це наука про духовну людину, закони світоспоглядання, натуральні феномени, засади справжньої науки, духовну націленість, про інтуїцію, що вчить нас про Бога й посмертне життя. Вона викриває брехливе богослов'я, його оголену безглуздість і виявляє розбіжності між божественною релігією та людськими догмами. Вона надає духовну волю і звільняє від будь-якої тиранії, чи то тиранії науки, богослов'я або політичної партії.

Віра не повинна переходити в покірливий, беззаперечний послух. Вона повинна підкріплювати уяву, тому що створює волю... Рішуча воля є першопричиною всіх намірів і великих справ... Через те що люди не вміють досконало уявляти й вірити, результати їхніх дій сумнівні, ненадійні, тоді як вони могли б бути цілком надійними. Воля — перша з усіх сил, позаяк через волю Творця все було створено і дістало свій перший імпульс. Вона властива всім живим істотам. Нею ж насичено все у світобудові до дрібних часток. У людини цієї сили більше, ніж в інших істот. Що духовніша людина, то ефективніше вона може застосовувати цю властивість, виявляючи її протягом життя свідомо або несвідомо. За часів комунізму воля людини була пригнічена, позаяк враховувалися тільки суспільні інтереси.

Як і будь-яка влада, комуністична диктатура побоювалася конкуренції й усього, що могло зняти полуду з очей щодо істини. Морок невігластва можна розсіяти тільки світлом знання Істини. Саме тому найсуворіше заборонялося відвідувати церкви і храми.

Однак попри все це народ прагнув духовних цінностей. Відповіддю на ці прагнення є Церква, позаяк вона є інструментом Христа і християнства. Церква проповідує те, чого навчав Христос, вона є продовженням його життя на Землі, тобто її існування означає присутність у світі Христа.

Визнати Христа означає застосовувати навчання Ісуса.

Досягнення моральної та фізичної чистоти з певним аскетизмом розвиває в людині життєву силу духу, що надає саме осяяння. Це можливо тільки за допомогою волі. Воля властива всім духовним істотам і виявляється в них що сильніше, коли вони як найзначніше звільняють від матерії. Звільнення від матерії означає звільнення духу від пут почуттів і піднятя його до царства чистої думки, до бачення вічної істини, добра і краси, що властиво було багатьом монахам-пустельникам.

Сучасна наука визнає Верховну Силу, якийсь невидимий Принцип,

але заперечує Верховну Істоту або особистого Бога. Логічно відмінність між ними спірна, позаяк у цьому разі Сила й Буття тотожні.

Таким чином, різноманіття світу є сукупністю різних назв одного й того самого. Суперечники полемізують тільки щодо назв. Назвіть феномен силою, енергією, електрикою або магнетизмом, волею або духовною силою — він завжди буде частковим проявом душі, часткою тієї розумної, всемогутньої та індивідуальної ВОЛІ, що наповнює всю природу, і відомої внаслідок нездатності людської мови до правильного передавання психологічних подань під назвою БОГ.

Видима природа — це єдина можлива об'єктивна форма прояву Бога у просторі.

Навряд чи людський розум може уявити розумну верховну силу, не пов'язавши її з ідеєю розумної істоти. Не можна очікувати від широких мас чіткої концепції про всемогутність і всюдисущість верховного Бога без того, щоб ці маси не наділили його гігантськи збільшеними властивостями власної особистості. Саме тому Церква є незмінним як безперестанний просвітником людини й вихователем суспільства та нації.

Що ж до науки, то Церква вже багато століть використовує ті явища, які було відкрито й науково обґрунтовано нещодавно. У цьому полягає практична функція Церкви — функція психологічної мобілізації і підтримки особистості.

За багато сторіч існування Церкви священнослужителі дуже грамотно підібрали необхідні елементи позитивного психофізичного впливу на особистість.

До цих елементів належать, зокрема, такі:

- краса храмів і церемоній;
- палаючий вогонь свічок;
- дзвін;
- церковна пісня;
- монотонний звук людського голосу, що вимовляє молитви;
- пахощі (ладан — чудовий засіб, що позитивно впливає на людину).

Звісно, усе це сильно й позитивно діє на людей, даючи їхній психіці додаткові сили і енергію.

Проповідь може найзначніше впливати на людей. Людське слово — це велика сила. Словом можна підняти й лікувати людину, словом можна також пригнітити й навіть убити, якщо людина перебуває у критичному стані.

Чому це так відбувається? Тому що слово — це деяка конкретна послідовність коливань. Це інформаційний, емоційний та енергетичний імпульс від однієї людини до іншої. І в цій іншій людині, що приймає імпульс, можуть відбуватися певні процеси після прийняття цього імпульсу, запускатися процеси емоційного сплеску, що діють на центри саморегуляції, а ті, у свою чергу, можуть впливати на організм загалом. Те, що словом можна лікувати, — це вже доведений факт.

Сила людського слова, особливо усного, може бути колосальною, тому що слово впливає на свідомість. А вплив свідомості, уяви на тіло такий могутній, що творив чудеса в усі часи. Це є феномен Віри, єдине джерело будь-якого дива. "І по вашій вірі буде вам дано!" Але віра — це не сліпа довіра, вона повинна базуватися на усвідомленні явища.

Крім усного слова сильним методом впливу на психіку є також пост. Пост становить як фізичний, так і духовний процес, а результат його впливу виходить далеко за межі реакцій шлунка і кишечнику. Усі люди є умовно-рефлекторними істотами з

асоціативним мисленням. Пост — це утримування на певний термін від прийняття їжі взагалі або окремих її видів, але при цьому мета поста полягає в духовному очищенні, звільненні духу від пут почуттів.

Основні ролі Православної Церкви — Проповідь, Свідчення і Присутність.

Проповідь — це активне поширення православних ідей і поглядів, що означає знайти спільну мову із сучасниками, не ототожнюючись із ними повністю й не відгороджуючись від них; поставити — заново й оригінально, немов би відкриваючись уперше — усі ті питання, які ставить для всіх Євангеліє.

Свідчення — означає свідчити про життя Христа, саме цим розв'язати життєве завдання, відзнайти власну позицію в житті, своє місце, своє ставлення до всіх життєвих проблем.

Присутність — це навчання людей молитві, поглиблення в собі й у кожному досвіду таїнства, щоб їхнє свідчення було свідченням не про ідеологію, а про живу присутність Бога в них.

Молитва розкриває духовний зір, тому що молитва — це сильне бажання, а бажання розвиває волю. Так, Плотін рекомендував усамітненість для молитви як ефективний спосіб одержати те, про що просять; Платон радив тим, хто молиться, "мовчати у присутності божественних сил доти, поки вони не видалять хмари з твоїх очей і не нададуть тобі можливість побачити за допомогою світла, що виходить із них самих". Аполоній завжди ізолювався від людей під час "бесід" із Богом, і коли він відчував необхідність у споглядання божественному й молитві, він із головою огортався у свій білий вовняний плащ.

Нині, як і впродовж усієї історії існування православ'я, місцями ізоляції від світського життя і місцями відвідування віруючих з метою їхнього духовного звертання до Бога є монастирі.

Монастир — це громада ченців (черниць), що приймають єдині правила життя. Вони свого часу сприяли поширенню грамотності, книжкової справи. Таким чином, Церква мала глобальне значення у формуванні суспільства, оскільки грамотність є одним з базових показників соціально-культурного розвитку населення [2, ст. № 43186].

Вулиці, де були церкви, раніше називали *Лаврами* (*Laura* — грецьк. вулиця, ущелина). Пізніше так почали називати великі чоловічі православні монастирі [3, *269*].

Нині у світі налічується п'ять лавр:

Києво-Печерська (з 1598 р., Київ),

Троїце-Сергієва (з 1744 р., Сергієв Посад),

Олександро-Невська (з 1797 р., Санкт-Петербург),

Почаївсько-Успенська (з 1833 р., м. Новий Почаїв, нині м. Почаїв),

Свято-Успенська Святогірська (з 2004 р., м. Святогірськ, Донецька обл.).

Так, на тлі загального процесу відродження релігії в Україні в Донецькій області 2004 рік був оголошений роком Духовності й ознаменувався освяченням Святогірської Лаври. У березні Свято-Успенський монастир одержав це почесне звання, що дається лише великим монастирям, які багато зробили для православ'я і Батьківщини.

Обряди освячення Святогірської Лаври відправляли Предстоятель Української Православної церкви митрополит Володимир; представник патріарха всєя Русі Алексія II митрополит Ювеналій; керуючий Горлівською єпархією, священноархімандрит

Святогірської Свято-Успенської Лаври, митрополит Донецький і Маріупольський Іларіон; намісник Святогірської Свято-Успенської Лаври архімандрит о. Арсеній. У торжествах взяли участь губернатори областей України, почесні меценати відродження цієї обителі та інші високопосадовці.

У цей день на території монастиря загалом зібралося кілька тисяч людей. На божественну літургію до Свято-Успенського собору (уміщає він близько п'яти тисяч осіб) прочани заходили по черзі. Події, що відбувалися у храмі, транслювалися за допомогою "голосного зв'язку" і на великих екранах по обидва береги Сіверського Донця.

На честь освячення Святогірської Лаври поблизу її воріт напередодні було створено невелику площу, у центрі якої на семиметровому п'єдесталі був зведений пам'ятний знак висотою понад чотири метри. Сюжетною основою монумента була ікона Пресвятої Богородиці — покровительки монастиря, яку написав намісник Святогірської Свято-Успенської Лаври архімандрит о. Арсеній. Скульптором був Микола Шматько (м. Слов'янськ), який за своє творче життя створив понад 750 пам'ятників, барельєфів та інших робіт.

Святогірськ також став учасником Другої Всеукраїнської хресної ходи. Ця акція проводилася у зв'язку з наданням Свято-Успенському Святогірському чоловічому монастирю статусу Лаври, що черговий раз підтверджує значення відновлення цієї важливої обителі для православного світу.

У межах хресної ходи сюди були доставлені й виставлені для загального поклоніння кілька відомих православних святинь. Це ікона Феодоровська з Костроми, Почаївська ікона Божої матері зі Свято-Успенської Почаївської Лаври і Державна ікона зі Свято-Успенської Києво-Печерської Лаври.

Представник патріарха всєя Русі Алексія II митрополит Ювеналій зауважив, що збирати гроші "усією громадою" для відродження храмів і духовності взагалі — добра традиція православних, яка відроджується. Він зазначив, також, що добродійниками були різні люди незалежно від віри та матеріального становища [4].

Фонд духовного відродження Донбасу "Святогір'я" став не тільки "скринькою" для пожертв, завдяки якій кожний бажаючий може зробити внесок у відновлення Свято-Успенського Святогірського монастиря; не тільки організацією, що акумулювала засоби для реставрації храмів і контролює їх витрати. Це ще й люди, які розробили ідеологію відродження обителі у Святих горах, відродження духовності нашого народу.

Звісно, дуже важливо, що Свято-Успенський Святогірський монастир відображався "усією громадою". До відродження цієї святині не залишилися байдужі не тільки жителі Донбасу, а й ті, хто народився тут, а нині перебуває в інших країнах світу.

У п'ятницю, 24 вересня 2004 р., у Донецьку відбулося кілька заходів, присвячених освяченню Свято-Успенської Святогірської Лаври.

Виступаючи перед громадою, Предстоятель Української Православної церкви митрополит Володимир відзначив величезне значення обителі у Святих горах як духовного і культурного центру всього православного світу. Про цікаву і складну історію цього монастиря, що як дзеркало відбиває історію українського народу, розповів намісник Святогірської Свято-Успенської Лаври архімандрит о. Арсеній [4].

Значення відродження цієї важливої обителі неможливо переоцінити, позаяк серцевиною образа нового Донбасу стала духовність.

Під час академії відповідальні духовні особи нагороджували орденами та іншими відзнаками тих, хто взяв найактивнішу участь у відновленні Святогірського Свято-Успенського монастиря: одні внесли в його розвиток власні кошти, інші — працю і талант.

Понад 50 творів сучасних майстрів живопису зібрано для Міжнародної благодійної виставки-аукціону "Мистецтво — Храму". Надіслали їх художники з Білорусі, України, Росії, Ізраїлю, Китаю, Бельгії, Австралії та інших країн ближнього і далекого зарубіжжя.

Точна дата заснування обителі невідома. Відомі десятки найрізноманітніших версій щодо цього, та найпоширеніші з них дві. Одна пов'язує появу храмів із втечею до російських країв візантійських ченців у XIII–IX ст., інша стверджує, що після руйнування Києво-Печерської Лаври частина її братії пішла до Святих гір. Звісно, існує також легенда, що перший надземний монастир Святогір'я одного ранку нібито "виріс" із землі та вразив надзвичайною красою всіх очевидців.

Комплекс храмів, що з'явився тут згодом, став сьогоденним дивом, що було створено природою та людьми, і надихав багатьох майстрів пера та пензля різних епох. Літописці ж залишили описи того часу, коли тут відбувалося, здається, просто неможливе: обитель вистояла за масштабних навал кримських татар і жахливих навал Батия та Тамерлана. У ті складні часи, як стверджують дослідники, місцеві ченці добре знали військову справу, вправно стріляли з гармат, захищаючи рідні стіни. А часом святі батьки вражали навіть колишніх вояків: то відбирали у атакуючих кримців і нагайців коней, то кидалися навздогін верхи сушею і на турах річкою, повертаючи своїх полонених.

Незліченна кількість православних відвідала Святі гори в різні часи задля уславлення Бога і вимолювання Його милості. Тисячі втікачів від чужоземного полону переховувалися у ньому. Були тут і найвищі чини, і прості смертні.

У мирні часи тут так само збиралося багато прочан і тих, хто бажав на власні очі побачити славнозвісне диво. У церковні ж свята перед іконами тут запалювали свічки десятки тисяч людей.

Несподіваним поворотом в історії Святогір'я стало рішення Катерини II подарувати цей "рай на землі", як зазначала сама імператриця, своєму фаворитові — князю Григорію Потьомкіну. Отак одним лише розчерком її пера святе місце, де століттями розвивався унікальний духовний центр, стало звичайною світською дачею [5, *11*].

При цьому цікаво, що навіть до скасованої обителі у святкові престольні дні стікалися багатотисячні юрби народу.

Вдруге цей монастир відродився в 1844 р., а за наступні 70 років досяг небувалого розквіту, ставши одним з найбільших у Російській імперії. У цей період не раз ставилося питання про присвоєння Святогірській обителі статусу Лаври.

Однак на храмовий комплекс очікували нові випробування. Починаючи з 1917 р. він пережив такі пограбування, убивства братій, наруги і осквернення святинь, які історики порівнювали з навалами середньовічних загарбників.

У 1922 р. Святогірський монастир був знову закритий, а на його тери-

торії обладнано будинок відпочинку. І знову 70 років він очікував на відновлення.

Обитель була знову відкрита в 1992 р., як і пророкували багато хто зі Святогірських старців, однак для повного відновлення були потрібні великі капіталовкладення. У 2004 р. монастир дістав статусу Лаври. Цього ж року тут було виконано грандіозні реставраційні та будівельні роботи за підтримки Фонду духовного відродження Донбасу "Святогір'я". Нині Свято-Успенська Святогірська Лавра є одним з найбільших духовних центрів України і країн СНД.

Нині монастир налічує три наземних і печерних храми, Всесвятську церкву, чотири дзвіниці. У монастирі зберігається чудотворна ікона Божої Матері Святогірської, мощі Святого Преподобного Іоанна Затворника, мощевики з рештками мощів багатьох святих, серед яких Святий Іоанн Предтеча, євангелісти, а також частина Животворящого Хреста Господня.

У 1995 р. Священний Синод Української Православної Церкви канонізував для місцевого шанування трьох святих: святителя, преподобного та святого праведного ієрея. Преподобний Іоанн Святогірський (1795–1867), у світському житті Іван Крюков, народився в Курську в родині міщан. У віці дев'яти років був відданий на навчання майстрові з виготовлення кахлів, тривалий час піддавався жорстокому насиллю свого хазяїна. Згодом він відкрив власну майстерню з виготовлення кахельних печей. Після смерті дружини пішов до Глінської пустелі Курської єпархії. Носив вериги, був старанний у молитві. Уже того часу у святого почав виявлятися талант зцілювання. Згодом був пострижений у мантію під ім'ям Іоанікій. На запрошення настоятеля давньої Успенської Святогірської пустелі Харківської єпархії, що була відновлена в 1844 р., перейшов туди, ставши послушником-економом. Присвячений у сан ієромонаха. У 1850 р., одержавши благословення єпископа (і переборовши опір настоятеля монастиря), пішов жити в затворі, оселившись в одній з печер монастиря. Спав у труні, дотримував строгий пост, присвячуючи весь час молитві із сотнями уклонів. Раз на місяць святий залишав відлюдне місце, щоб причаститися Святих Таємниць у монастирській церкві. Після 18 місяців життя в затворі він був пострижений у велику схиму під ім'ям Іоанн. Братія монастиря обвинувачувала подвижника в гордовистій й знущалася з нього. Разом з тим Іоанн мав багато шанувальників серед мирян. Із середини 1850-х років Іоанн причащався раз на тиждень, після служби благословляв народ, що юрбився в церкві, заради бесід з відвідувачами відчиняв двері своєї келії. Прославився прозорливістю і даром зцілювання. Від постійного перебування в темряві подвижник осліп, і останні роки життя міг творити лише безперестанну молитву Ісуса. Помер святий 11 серпня 1867 р. у монастирській лікарні. Похований поблизу вівтаря лікарняної церкви. Велике народне шанування Іоанна почалося від дня його смерті. Біля мощів святого відбулася безліч чудесних зцілень, запис яких велася в монастирі. Після революції 1917 року, незважаючи на перешкоди, які чинила влада, паломництва до могили Іоанна тривали. Канонізований для місцевого шанування. Пам'ять святкується 11/24 серпня.

Нині монастир очолює архімандрит батько Арсеній — випускник Вищої духовної академії при Троїце-Сергієвій Лаврі в Підмосков'ї.

В обителі понад 100 чоловік братії, серед яких 5 архимандритів, схимонахи, ігумени, ієрод'якони, архід'якони, ієромонахи, ченці, послушники.

Майже всю роботу обителі виконує братія. У монастирі створено прекрасний хор. Братія працює у столярній, пошивній майстернях, кузні, пекарні, просфорні, пасіці, городах, братньої й паломницької трапезних, гаражах, екскурсоводами тощо.

За всіх часів до Святогір'я немов духовним магнітом притягувало творчих людей, письменників і художників.

Часто відвідував свого друга, настоятеля монастиря Лаврентія Кордета, високоосвічену людину, поет і філософ Григорій Сковорода.

У монастирському готелі зупинявся Антон Чехов. "Місце надзвичайно гарне і оригінальне, монастир на березі річки Донець, біля підніжжя величезної білої скелі, на якій, тіснячись і нависаючи один над одним, нагромаджуються садки, дуби й вікові сосни, здається, що деревам тісно на скелі й що якась сила випирає їх нагору й нагору... Сосни буквально висять у повітрі, того й дивися, зваляться. Зозулі й солов'ї не вмовкають ні вдень, ні вночі", — писав він.

Ці місця зачарували свого часу Федора Тютчева. У 1862 р. у газеті "День" було опубліковано його вірш "Святі гори".

Відгукнулися своєю натхненною творчістю письменники, що побували тут в різні часи, зокрема Василь Немирович-Данченко, Сергій Сергєєв-Ценський.

Здійснив свою давню мрію й Іван Бунін, відвідавши Святі гори. "Побувати на Донці, на малому Танаісі, оспіваному "Словом", — моя давня мрія. Донець бачив Ігоря, можливо, бачив Ігоря й Святогірський монастир?", — зазначав письменник.

Марина Цвєтаєва, що відпочивала тут, була вражена красою Святих гір.

Не інакше як божественна присутність надихнула й нашого земляка Михайла Петренка на пісню, що стала народною "Дивлюсь я на небо, та й думку гадаю".

Етюд Іллі Рєпіна "Вид Святогірського монастиря на Донці" зберігається у фондах Третьяковської галереї.

У 1934–1935 рр. Святогірськ відвідував зі своїми вихованцями педагог і письменник Антон Макаренко; тут він працював над другою частиною "Педагогічної поеми".

Краса природи й історичне минуле Святогірська надихнули відомого поета Донеччини Бориса Бєлаша на створення збірок віршів, присвячених цьому краю.

Сучасне відновлення Свято-Успенської Лаври дало поштовх розвитку туризму у Святогірську. Це місто називають перлиною Донбасу. Тут немає промисловості, сюди приїздять за здоров'ям не тільки тіла, а й душі.

Після відновлення й сам монастир становить інтерес для туристів: його територія впорядкована, і ознайомитися сьогодні тут можна з набагато більшою кількістю об'єктів, ніж раніше. Це великий духовний центр з багатою історією, унікальною природою, цілющим кліматом, мінеральними водами. Однак при цьому на першому місці все ж таки первісне, духовне призначення обителі.

За спостереженнями експертів у сфері туризму, відновлення монастиря у Святих горах і одержання ним статусу Почесної Лаври привернуло увагу до цього місця величезної кількості людей. Це стало серйозним стимулом для розвитку установ, покли-

каних забезпечити прочанам і туристам харчування й дах над головою.

Одержавши другий подих, Свято-Успенська Святогірська обитель стала причиною також розвитку інфраструктури міста, створення нових робочих місць. Попередні розрахунки засвідчують, що в разі повного освоєнні курорту його місткість може досягти 21,1 тис. місць.

У свята Святогірської ікони Божої Матері, преподобного Іоанна Затворника Святогірського, Успенія Божої Матері та інші обитель збирає до 15 тис. паломників з України, Росії та Білорусі.

Щоосені у другій половині вересня тут відбувається Всеукраїнський співочий собор, на який збираються кращі виконавці духовної музики. В останні травневі вихідні сюди приїздять шанувальники авторської пісні на фестиваль "32 травня".

Таким чином, на прикладі Свято-Успенської Святогірської Лаври бачимо позитивний вплив процесу відродження релігії практично в усіх напрямах життя населення. По-перше, підвищується культурний рівень населення, тому що люди глибше пізнають власну історію та її сутність. По-друге, підсилюється духовна орієнтація на благо регіону. Люди дедалі більшою мірою думають про ті блага, які можна зробити для порятунку своїх душ. По-третє, підвищується економічний рівень регіону за рахунок постійного припливу прочан.

Людину завжди приваблює новизна, позаяк цікавість властива її допитливому розуму. Вона потребує також впевненості в майбутньому, тому що майбутнього людина не знає, а чого не знаєш, того, звісно, боїшся. А що може бути новіше, ніж усвідомлено та оптимістично дивитися у майбутнє?

Тільки знання абсолютної істини здатне дати людині впевненість, позаяк абсолютна істина є загальний знаменник, на якому будується весь світ, основа існування всього на Землі. І це знання може дати нам тільки Церква, тому що Абсолютна істина є Бог.

Людині важко самій розірвати замкнене коло самотності, здійнятися над егоїзмом та іншими вадами душі, та Блага Звістка саме в цьому й полягає. Світ увійшов у нову еру, коли люди можуть перетворюватися благодаттю Духа, дарованою через Ісуса Христа.

Християнство — релігія порятунку, але порятунок не зводиться до порятунку участі окремих душ. Воно повинно охопити всі створіння Божі й тільки єднання із Христом робить людей носіями вищого Буття, допомагає їм не відкинути, а осяяти світ, прилучити його до божественного життя.

Свідченням Бога на землі стане кожна душа, що обрала тернистий шлях до святості, але святість найменшою мірою буде тотожна нудному моралізму. Вона ознаменує життя із Христом і у Христі.

Водночас ті, хто підкоряється цілком матеріальному існуванню, закриваючись наглухо від божественного сяйва, що випускається їхнім духом на початку свого земного шляху, і придушують застережливий голос вірного вартового, своєї совісті, що служить світлом для душі, істоти, що відкинули совість і дух, вийшли за межі матерії — бажають вони або не бажають — повинні підпорядковуватися законам матерії. Отже, ким ти себе вважаєш, у тому діапазоні й живеш, таким законам і підпорядковуєшся, те й культивуєш, так і еволюціонуєш.

Про глобальне значення релігії всесвітнього масштабу свідчить те,

що релігія вивищує людину над рівнем суто тваринного життя й цим самим сприяє зміцненню та забезпеченню власне існування людини. Якщо відняти у людини виховані в ній релігійно-моральні вірування, то вона залишиться без засадничої бази буття. Люди створені для служіння високим ідеалам, духовним цінностям, тому що без цих ідеалів і цінностей не буде людини.

Література

1. *Библейская* энциклопедия. — М.: Терра, 1990. — 960 с.
2. *Электронная* энциклопедия Кирилла и Мефодия. — М., 2003.
3. *Словарь* иностранных слов. — М.: Рус. яз., 1984. — 608 с.
4. *Святая* обитель Донбасса // Всеукр. информ.-аналит. вестн. “Бизнес-время”. — 2004. — Окт. — С. 8–9.
5. *Дмитриевский А. В.* Разрешите представить Святогорск: Путеводитель. — Донецк: Изд-во ДИТБ, 2004. — 128 с.
6. *Нюстрем Эрик*. Библейский словарь. — Торонто: Мировая Христианская Миссия, 1999. — 522 с.
7. *Мень А.* Лекции и беседы. — М.: Фонд им. А. Меня, 1995. — 672 с.
8. *Мень А.* На пороге Нового Завета. — М.: ЭКСМО, 2004. — 1556 с.
9. *Дедов В. Н*. Святые Горы. От забвения к возрождению. — К.: Полиграфкнига, 1995. — 288 с.
10. *Дмитриевский А. В.* Религиеведение. — Донецк: Изд-во ДИТБ, 2004. — 306 с.

А. М. КУЗЬМЕНКО

канд. юрид. наук, доц.
Навчально-науковий інститут права та безпеки підприємництва Європейського університету

ПРАВОСЛАВНІ ДУХОВНІ ЦІННОСТІ ЯК ОБ'ЄКТ ЗАХИСТУ ВІД ПІДРИВНИХ СПРЯМУВАНЬ ТАЄМНИХ ОПЕРАЦІЙ ІДЕОЛОГІЧНИХ СУПРОТИВНИКІВ

Якщо вдатися до аналізу, то зазначена редакція статті потребує відповідей принаймні на такі запитання: Що таке православні духовні цінності, які підпадають під поняття "об'єкт захисту"? Що взагалі розуміється під об'єктом захисту? Чи коректно ототожнювати релігійні цінності лише з ідеологією? Чи можна зараховувати до православних цінностей тільки відповідні принципи поведінки в суспільному житті або вважати цінності певною якістю способу духовного життя взагалі? Яку частину національних цінностей становлять суто православні цінності чи їх похідні? Що означає поняття "підривні спрямування"? Кого нині можна вважати ідеологічним супротивником православ'я? У чому полягає сутність таємних операцій, хто їх замовники, організатори та виконавці? Хто повинен відігравати роль головного суб'єкта (замовника і організатора), виконавчого суб'єкта конкретних заходів у системі забезпечення захисту православних цінностей? Як слід ставитися в такому разі до релігійних цінностей інших конфесій чи церков на загальнодержавному рівні? Чи не становлять православні цінності загрозу для цінностей інший культур? Якщо становлять, то чому? Як потрібно вирішувати конфліктну ситуацію?..

Зазначену проблему розглянути в усіх її аспектах в одній статті проблематично. Поставлене завдання таке складне, що коли поділити назву статті на складові — глобалізація, національні духовні цінності взагалі та православні духовні цінності зокрема, сучасні таємні операції спецслужб, — тут навіть трьох статей не вистачить. Саме це засвідчує, що порушену проблему не можна розглядати спрощено, усе набагато складніше, ніж уявляється на перший погляд. Причиною настороги щодо можливих ризиків, небезпек чи загроз православним цінностям є реальність сьогодення, що уособлюється в нинішньому навколишньому середовищі, яке характеризується як процес глобалізації.

Беззаперечним є факт, що нині з-поміж політиків подискутувати про православні духовні, як і про національні духовні цінності взагалі, про їх збереження і примноження доволі модно. Проте більшість з них навіть не усвідомлює, про що йдеться. Мало

хто нині може назвати те, що визначається як вичерпний, офіційно визнаний, науково доведений перелік національних духовних цінностей. Прикро, але доводиться констатувати, що більшість вітчизняних представників політичних, історичних, правових та інших гуманітарних наук не можуть відповісти на найважливіше питання, що є сучасним ідентифікаційним критерієм української нації; науково не доведено поняття "українська нація" і поки що воно не сформульоване; не визначено орієнтири стратегічного розвитку українського народу, зокрема, у духовній сфері, стратегічні цілі української нації, роль і місце нації в геополітичному просторі. Поки що не винайдено об'єднуючої ідеї або іншого стрижня, навколо якого формувалися б ідентифікаційні ознаки української нації. Одним із таких стрижнів можуть бути наші національні духовні цінності, що надихають народ, який проживає на території під назвою Україна.

Розуміючи це, автор намагається принаймні визначити та описати центральне проблемне питання, а саме: причини постановки проблеми в зазначеній редакції. Цією статтею автор сподівається привернути увагу науковців, політиків, громадських діячів, представників ділових кіл, військових, правоохоронців, співробітників спецслужб, служителів церкви, студентів, аспірантів, докторантів і всіх, хто не байдужий і зацікавлений у вирішенні долі наших національних духовних цінностей, особливо традиційних релігійних цінностей, що становлять базу морально-етичних уявлень про людину, її душу, суспільство, сенс життя і вічності, навколишній світ, всесвіт і бога, а також у зміні суспільного ставлення до них як життєво найважливішого об'єкта захисту від сучасних небезпек.

Загальновідомо, що нині різні сили намагаються використовувати для реалізації власних корисливих інтересів релігійний чинник, зокрема "православні духовні цінності": одні — як об'єкт політичних інсинуацій, другі — як інструмент передвиборчого чи іншого роду політичного піару, треті — як засіб прихованого заподіяння шкоди життєво важливим потенціалам українського народу і держави Україна. Навіть з цієї причини існує нагальна потреба захисту українських духовних національних цінностей, невіддільною складовою та першоосновою яких природно є православні духовні цінності.

Як зазначалося, порушену проблему не можна розглядати спрощено, вона набагато складніша, ніж здається на перший погляд. Так сталося, що в умовах глобалізації національні духовні, особливо релігійні православні, цінності опинилися незахищеними: держава самоусунулася, а іншого суспільного механізму не створено. Так, попередні та теперішні правлячі еліти дуже активно експлуатували та продовжують експлуатувати у власних корисливих інтересах, наприклад, чинник православних чи греко-католицьких духовних цінностей, водночас під демагогічними гаслами "демократизації суспільного життя", "політичного і релігійного плюралізму" вони кинули ці духовні цінності на призволяще.

Попередні доповідачі вже зазначали, що сучасний світ має сталу тенденцію до глобалізації, тобто до підвищення загальної взаємозалежності учасників світогосподарських відносин та певної уніфікації всіх сфер життєдіяльності національних суспільств, держав, неурядових ор-

ганізацій, транснаціональних корпорацій (ТНК), окремих регіонів, що утворюють цивілізаційні об'єднання.

При цьому необхідно зауважити, що з огляду на реальність сьогодення доводиться констатувати: останню чверть XX ст. і особливо після розпаду СРСР та впровадження нових комунікаційних технологій (комп'ютеризація, Інтернет, мобільний зв'язок тощо) процеси глобалізації різко прискорилися та охопили практично весь світ. Підвищилася тенденція до секуляризації нинішніх суспільств. Сутність глобалізації полягає у створенні структурно-функціональної системи, організованої за ієрархічним принципом, яку має очолювати певний наддержавний центр, так званий світовий уряд, під егідою міжнародного фінансового капіталу [1]. Таким чином, ініціатором глобалізації є світові фінансові організації в особі США, а також інших індустріально розвинених держав. Так історично склалося, що нині за капіталом і відповідно потенціалом світового впливу серед провідних ТНК домінують представники англосаксонських та іудейських кланів.

На думку автора статті, саме цим пояснюється головна причина намагання відповідних атлантистських сил (геополітики називають їх Морською силою) і певної частини їх прибічників з кола європейських лібералів (євроатлантистів) знищити Радянський Союз та утворену ним "світову комуністичну імперію", так званий соціалістичний табір, котрі де-юре і де-факто перешкоджали реалізації нового масштабного цивілізаційного проекту нинішніх глобалістів. Крім того, монополія держав як суб'єктів міжнародного права та головних гравців у міжнародних відносинах так само зважала ТНК вирішити накопичені наприкінці XX ст. геоекономічні та геостратегічні (військово-стратегічні) проблеми.

Зрозуміло, що без припинення блокового протистояння 50–90-х років XX ст. між НАТО і Організацією Варшавського Договору, що існувало у формі комплексу масштабних обопільних таємних операцій на глобальному рівні, узагальнених відомим поняттям "холодна війна", без усунення жорсткого оперативного контролю за процесами з боку загальнодержавних і відомчих спецслужб на підвладній державі території — вирішити проблему з проектом було неможливо.

У подальшому зазначений цивілізаційний проект передбачав перерозподіл світу на нові сфери впливу та утворення нового світового порядку, вигідного нинішнім ТНК.

Як свідчать подальші зовнішньополітичні кроки після серпня 1991 р. правлячої еліти США та їхніх найближчих союзників з Північноатлантичного блоку — правлячих кіл Великої Британії, а також з Британської співдружності — атлантистів із Канади та найнаближеніших до британської корони з околу неатлантистів — правлячих еліт Австралії та Нової Зеландії[1], а також стратегічного союзника Сполучених Штатів на Близькому Сході — Ізраїлю, нині на руїнах "радянської імперії" створюється нова світова "Американська імперія" [2].

Поряд із цим нині з ініціативи французьких "континенталів" відпрацьовується інший альтернативний цивілізаційний проект — створення "Євразійської імперії" по лінії

[1] До відома: Канада, Австралія і Нова Зеландія — постійні члени американо-британського розвідувального співтовариства, зокрема, відомого проекту системи радіоелектронного стеження за світовими супротивниками "Ешелон".

“Париж — Берлін — Москва — Пекін — Токіо” без американців [3]. На думку автора статті, можливими складовими є сучасні міждержавні регіональні утворення — Європейський союз, ЄврАзес, “Шанхайська шістка”, так звані політико-координаційні тріумвіратні союзи[1] “Франція — Німеччина — Польща” (створений у 1991 р. під назвою “Веймарський трикутник”) та “Франція — Німеччина — Росія” (утворений у 1996 р. у Страсбурзі) [3].

Утворення відповідної імперії передбачає нав’язування метрополією власної ідеології, політичних уподобань та певного способу життя аборигенам на підвладній території. Зазначені стратегічні завдання реалізуються комплексно як політико-дипломатичними і соціально-гуманітарними каналами, так і каналами розвідувальних та інших спецслужб. В основу ідеології зазначеного цивілізаційного проекту атлантистів покладено англосаксонські та іудейські цивілізаційні традиції, цінності англіканської і католицької церков, ліберал-демократичні політичні уподобання американського взірця для іноземних аборигенів (при цьому частково експлуатуються ідеї сіонізму).

Нині глобалізація як явище розглядається в кількох взаємозалежних аспектах. Розглянемо основні з них [4].

1. “Ментальна”, або культурно-ідеологічна, глобалізація. Вона має довгу історію і становить комплексний процес, що торкається національних традицій, релігії, культури та ідеології. Процес релігійної глобалізації розпочався з появи перших монотеїстичних релігій. Нині світ “поділений” між шістьма релігійними системами: християнством та іудаїзмом (контролюють владу), іудаїзмом та ісламом (контролюють фінанси), індуїзмом і конфуціанством (контролюють трудові ресурси), а також ісламом і буддизмом (контролюють “ментальну” сферу).

Іншим важливим аспектом “ментальної” глобалізації є безперервний процес уніфікації культурних переваг людства. Починаючи з італійського Ренесансу культурна глобалізація зазнала впливу “французького”, “англійського” і “американського” з географічним ареалом, що розширюється. Нині “американський” вплив

---

[1] З жовтня 1991 р. по листопад 1996 р. з ініціативи групи депутатів Національних зборів із парламентської фракції дружби “Франція — Україна”, депутатів Європарламенту, вищих військових чинів, представників спецслужб, ВПК та інших верств ділових кіл Франції разом з колегами з ФРН проводилися подібні “Веймарському трикутнику” заходи зі створення політико-економічного тріумвірату “Франція — Німеччина — Україна”, проте через пасивне ставлення української сторони до запропонованої французькими партнерами ідеї та надмірної демонстрації проамериканської орієнтації в зовнішній політиці українських правлячих кіл у цей період у листопаді 1996 р. іноземці відмовилися від продовження контактів з українською стороною на користь розвитку відносин у тріумвіратному процесі з Польщею і Росією. З цього моменту Україна втратила реальну підтримку з боку Франції та Німеччини в політиці входження її в європейські структури. Саме цим пояснюється така негативна позиція певної частини впливових чиновників з ЄС, де французькі представники мають ключові позиції впливу, щодо нинішніх намірів України стати повноправним членом структур загальноєвропейської інтеграції.

У зазначений період успішніше розпочала діяльність інша парламентська фракція дружби “Франція — Литва” у Національних зборах Франції, на яку адекватно зреагували представники „Саюдісу” щодо спрямування спільних зусиль у питанні встановлення незалежності Литви від Росії та входження її у структури ЄС і НАТО. По цих каналах було вирішено також питання повернення до Вільнюсу з французьких банків литовської частини так званого балтійського золотого запасу (капіталів довоєнних буржуазних урядів Литви, Латвії та Естонії).

(вірніше, англосаксонсько-іудейський у вигляді масонського руху в американській оболонці) як ніколи домінує, стає зухвалим, за зростаючого опору з боку континентальних народів Світового острову (Євразії).

2. Територіальна глобалізація — процес розширення державних і наддержавних утворень. Поряд з економікою державна розбудова і формування військово-політичних союзів максимально демонструють світу сутність глобалізації. Концентрація фінансових, трудових та інших ресурсів в обмеженому просторі — урбанізація — так само становить приклад територіальної глобалізації.

3. Економічна глобалізація охоплює два процеси:

- глобалізації ринків (капіталу, трудових ресурсів, товарів і послуг);
- глобалізації економічних форм, під якими розуміється розширення організаційних структур економіки — від середньовічних цехових організацій до глобальних суперкорпорацій.

При цьому на держави світу з боку міжнародних фінансових організацій здійснюється безпрецедентний тиск з метою достосування їх економічних систем до світових стандартів, іншими словами, спостерігається насильницька інтеграція всіх економік в одну світову.

4. Інформаційно-комунікаційна глобалізація нині є найбільш показовою з інтеграційних процесів.

Основними її ознаками є такі:

- розвиток комунікаційних можливостей і використання космічного простору для передавання інформації;
- швидкий розвиток глобальних інформаційних мереж;
- комп'ютеризація багатьох процесів життєдіяльності людства.

Водночас велика частина інформації, що поширюється світовими комунікаційними мережами, нині контролюється США. Звідси висновок: хто має інформацію — той володіє світом.

5. Етнічна глобалізація складається з двох основних процесів:

- збільшення загальної чисельності населення планети;
- взаємоасиміляції різних етнічних груп.

Причому імміграція (як легальна, так і нелегальна) до країн Заходу, що виявляється тенденцією до розширення, значно прискорює цей процес і робить його загальним, основним чинником, котрий впливає на сучасні глобалізаційні процеси. Нині певна (поки що чітко не визначена) наддержавна структура виконує роль головного штабу "нового світового порядку". Проте ця транснаціональна організація орієнтується виняткова на інтереси нечисленної еліти, об'єднаної етнічним спорідненням (здебільшого це англосаксонські та іудейські клани) та організаційно об'єднаних у відповідні закриті ложа (фахівці з проблем таємних елітарних співтовариств вважають хасидсько-парамасонську групу головною).

Висновки, яких автор дійшов у процесі тривалого дослідження сучасних (1986–2006 рр.) геополітичних процесів, були вперше оприлюднені у його кандидатській дисертації (червень 2000 р.), а також на Третій (травень 2004 р.) та Четвертій (травень 2005 р.) всесвітніх конференціях "Діалог цивілізацій" [2]. Останні отримані автором матеріали підтверджують наукову гіпотезу про те, що нині насправді відбувається прихована боротьба на таких рівнях [2]:

- світових суспільно-політичних рухів (ліберал-демократиз-

му, соціал-демократизму, сіонізму, комунізму; націонал-соціалізму та інших новітніх різновидів крайніх правих політичних течій нацизму, фашизму та ін.);

- світових релігійних рухів (католицизму, православ'я, магометанства, іудаїзму, конфуціанства, індуїзму та ін.);
- громадських елітарних закритих об'єднань, союзів, лож, громад масонського типу;
- транснаціональних фінансово-економічних і військово-політичних об'єднань;
- мафіозних та іншого роду організованих транснаціональних злочинних угруповань;
- міждержавних відносин.

Отримана у процесі дослідження інформація про діяльність підконтрольних глобалістам новітніх неокультів, ізотеричних та інших різновидів містичних організацій на пострадянському просторі (зокрема, в Україні, Росії та Білорусії) і в посткомуністичних державах Східної та Південної Європи, так само підтверджує викладену автором статті теорію сучасної світової конкуренції у сфері впливу на свідомість, духовні цінності широких мас, суспільств і держав, визначених як периферія або сировинний додаток майбутньої "Американської імперії", з метою усунення їх конкурентної спроможності на ринку праці шляхом зниження рівня їх ментального розвитку, освіченості та загальної якості їх робочої сили.

Саме цим пояснюється поява в 1990 р. настирливих заходів, здійснюваних, зокрема, французькою мовно-культурною напівурядовою асоціацією "Альянс франсез" і аналогічною англійською мовно-культурноосвітньою "Британською радою" щодо реалізації трансєвропейської програми "TACIC" з надання посткомуністичним країнам Східної Європи та СНД допомоги в реформуванні системи освіти, створеної комуністичними режимами, зокрема, радянської. Крім того, через "Британську раду" уряд Великої Британії самостійно здійснював щодо України власну програму "Ноу-хау", покликану взяти під контроль, зокрема, вузівську наукову діяльність у нашій державі.

З викладеного також випливає, що на формування оперативної обстановки у сфері забезпечення захисту національних інтересів і безпеки національних духовних цінностей, до яких належать і православні духовні цінності як основоформувальні, нині впливає низка чинників. Зокрема, такі [2]:

- нинішня геополітична і геостратегічна (військово-стратегічна) ситуація у Східній, Південній і Центральній Європі є наслідком тривалої взаємної підривної діяльності спецслужб конкуруючих у "холодній війні Схід — Захід" сторін — НАТО і Організації Варшавського Договору;
- розвиток нинішніх геополітичних тенденцій тяжіє до стихійності, в окремих регіонах світу ситуація часто виходить з-під контролю і може в разі некоректної зовнішньої діяльності правлячих еліт провідних держав — визнаних регіональних і світових центрів сили — спровокувати перманентний процес виникнення "гарячих точок", які можуть спричинити глобальний воєнний конфлікт;
- найважливішим завдання сучасної стратегії спецслужб зарубіжних держав, у тому числі й України, полягає в розробці

заходів, спрямованих на організацію оперативного стеження за міжнародними процесами і тенденціями в конфліктних зонах, розробку відповідних загальнодержавних заходів щодо нейтралізації зовнішніх ризиків, небезпек, викликів і загроз державі, а також рекомендацій щодо поводження президента, уряду, парламенту, інших владних і управлінських структур у кризових ситуаціях.

У цьому зв'язку на спецслужби покладаються завдання з моніторингу процесів і подій, а також розробки та реалізації таємних операцій щодо адекватного реагування на виклики, небезпеки та загрози. Таким чином, функції сучасних спеціальних служб у сфері міжнародних відносин, як засвідчило ґрунтовне вивчення досвіду оперативної діяльності зарубіжних держав [5–7], у сучасних умовах спрямовані на розв'язання чотирьох стратегічних завдань [8]:

- розвідувально-інформаційного забезпечення прийняття і реалізації правлячою елітою держав чи інших учасників міжнародних відносин стратегічних і поточних рішень;
- здійснення заходів вигідного прихованого впливу на партнерів, конкурентів, супротивників чи ворогів;
- реалізації заходів безпосереднього підриву, тобто заподіяння безпосередньої шкоди наявним потенціалам (політичному, економічному, військовому, науково-технічному, оборонному та ін.) ворогів, супротивників чи конкурентів;
- створення відповідних розвідувальних позицій та забезпечення умов безпеки учасникам розвідувального процесу.

При виборі суб'єктами міжнародно-правових відносин пріоритетів у засобах досягнення переваг над партнерами, конкурентами, супротивниками чи ворогами акценти зміщуються на користь вирішення стратегічних проблем розвитку власних націй і цивілізацій за рахунок опонентів чи партнерів. У сучасних умовах традиційні методи силової військової експансії поступово поступаються експансії економічній, культурологічній та ідеологічній. Як наслідок цих процесів найперспективнішими, а часом і значно ефективнішими, менш витратними та помітними для світової громадськості стають оперативні методи прихованого вигідного впливу на іноземних учасників міжнародно-правових відносин.

Звідси дедалі частіше пріоритет надається політичній розвідці як інструменту, за допомогою якого прихованими від широкого загалу засобами досягаються значні переваги в політичній, економічній, ідеологічній, військовій та інших сферах суспільного життя держави — об'єкта розвідувальних спрямувань.

Як свідчать нагромаджені автором фактологічні матеріали та теоретичні доробки, що висвітлюють практичний досвід фахівців контррозвідки з вивчення тенденцій розвитку оперативної обстановки, виявлення ознак, а також практик попередження і припинення розвідувальної діяльності іноземних партнерів, політична розвідка полягає не лише у збиранні, отриманні чи добуванні політичної інформації про суспільно-політичну сферу життєдіяльності держави, що розвідується, і не лише в пасивному моніторингу подій у світі та інформуванні про них представників зацікавлених владних струк-

тур. Політична розвідка покликана не лише спостерігати, а й адекватно реагувати на зміни, що відбуваються на планеті. Іншими словами, для нормального розвитку певної держави чи суб'єкта міжнародно-правових відносин треба не лише вміти передбачати тенденції, можливі негативні наслідки від них, визначати рівень ризиків, викликів, небезпек чи загроз, а й водночас адекватно реагувати на них і вигідно впливати.

Аналіз ситуації у світі свідчить про дедалі масштабніше застосування розвідувальних технологій у мирний час на аренах майбутніх воєнних дій. Ставиться за мету створення сприятливих умов підтримки та посилення ефекту невійськових заходів, доведення його до рівня, аналогічного тому, що досягається за допомогою звичайних видів озброєнь. Історії відома безліч фактів застосування різних форм безпосереднього підриву і вигідного прихованого впливу як засобів скерованого впливу на противника, за допомогою чого досягалися перемоги в певній сфері суспільного життя, дестабілізувалася ситуація в державі або, навіть, вдавалося одержати перемоги під час бойових дій озброєними формуваннями чи при проведенні спеціальних таємних операцій.

У межах реалізації заходів таємних операцій заходи політичної розвідки можуть мати не лише потенційну можливість, а й бути реально спроможні вигідно управляти вже існуючими процесами або створювати необхідні для цього умови, щоб у майбутньому позбавитися від випадкових неприємностей та непередбачуваних "сюрпризів" у разі невдалого розвитку подій. Саме в такій ситуації й має можливість проявитися якнайкраще політична розвідка з наявним лише у ній розгалуженим апаратом сил і засобів, які дають змогу політичному керівництву держави, від якої й діє спеціальна служба, впливати на розвиток подій у світі в потрібному напрямку і темпах.

Саме тут і з'являється такий могутній засіб, як прихований вигідний вплив і безпосередній підрив, які в разі вмілого використання цього засобу можуть істотно зашкодити державі чи іншому учаснику міжнародно-правових відносин, що розвідуються, і змусити їх лідерів діяти так, як за нормальних умов вони ніколи б не діяли. Іншими словами, у створених розвідкою умовах оперативна обстановка вже змінюватиметься за передбаченим іноземним суб'єктом розвідувальної діяльності планом.

Одним із найгостріших і, можливо, найефективніших заходів безпосереднього підриву та вигідного прихованого впливу є ідеологічна диверсія.

Сутність, мета і завдання ідеологічної диверсії викладені одним із головних ідеологів підривної діяльності проти СРСР, першим директором ЦРУ США Алленом Даллесом, який ще у 50-ті роки XX ст. зазначав таке: "*...Посіявши там (у Радянському Союзі) хаос, ми непомітно підмінимо їх цінності фальшивими і змусимо їх у ці фальшиві цінності повірити. Як? Ми знайдемо своїх однодумців... своїх союзників і помічників безпосередньо в Росії.*

Епізод за епізодом розігруватиметься грандіозна за своїм масштабом трагедія — загибель найнескоренішого на землі народу; остаточне, невідворотне скніння його самосвідомості... Ми всіляко підтримуватимемо та піднімати мемо так званих художників, які насаджуватимуть культ сексу, насилля, садизму, зрадництва, або одним словом — усіляку аморальність.

В управлінні державою ми створимо хаос і безладдя... Будемо непомітно, але активно сприяти самодурству чиновників, хабарникам. Безпринципність, бюрократизм і зволікання підніматимуться до рівня благодаті... Чесність і порядність висміюватимуться і нікому не стануть потрібні, перетворяться на пережиток минулого. Хамство і нагліть, брехня і обман, пияцтво та наркоманія, тваринний страх одного перед іншим та безсоромність, зрадництво, ворожість народів, насамперед ворожість і ненависть до росіян, — усе це ми спритно і непомітно культивуватимемо, усе це розквітне махровим кольором...”

Історичний досвід таємного протистояння в роки “холодної війни” так само засвідчив, що **стратегія Заходу, зокрема США, щодо колишнього Радянського Союзу мала антагоністичний і доволі жорсткий характер.** Сприйняття цієї стратегії під таким кутом зору диктувалося здебільше причинами ідеологічного порядку. У цих умовах потребувалися тверезість самооцінки і гнучкість політики, об’єктивне ставлення до опонента та його можливостей. **Проте саме таких якостей бракувало радянському керівництву.**

Як наслідок під впливом ідеологічних стереотипів і вмілої спекуляції на них відомчих інтересів уся увага колишнього радянського керівництва концентрувалася на воєнних і воєнно-політичних аспектах протиборства із Заходом. Військово-економічні аспекти залишалися поза увагою. **Рішучу поразку радянська модель соціалізму дістала не у воєнній і навіть не у військово-економічній, а в соціально-економічній сфері. При цьому політикою не крайніх, а центристських, соціал-реформістських і ліберал-демократичних сил Заходу.**

Таким чином, воєнно-політичне протистояння стало у довгостроковому плані лише відволікаючим маневром Заходу. Стратегічно ж удар завдавався по радянській моделі в соціально-економічній сфері, **особливо по** міжетнічних, національних і міжконфесійних відносинах. По суті все, що відбулося, — це плата за величезний прорахунок радянських лідерів у 60-ті роки, який був закріплений в середині 70-х, коли вони дозволили втягнути СРСР у довготривале воєнно-економічне протиборство. Захід зі свого боку винайшов можливості здійснити поворот до соціально орієнтованої ринкової економіки, використавши можливості науково-технічного прогресу. Водночас соціально-політична еліта радянського суспільства не бажала бачити реальність і змінювати порядок, який усталився в державі, був звичний, зручний і вигідний.

Крім того, поразка СРСР і його союзників у “холодній війні” засвідчує, що інститути психологічної війни, інші державні (насамперед політичні) та міждержавні структури Заходу були досконаліші і мобільніші у пристосуванні до процесів, що виникали в еволюції відносин між Сходом і Заходом. Позбавлення, передусім Радянського Союзу, можливості вирішувати силовими, військовими засобами гострі світові проблеми призвело існуючі в державах ОВД режими до самознищення. Почавши реформування радянського суспільства без відповідної розробки програми перебудови, радянські лідери не змогли впоратися з управлінням відцентровими силами, що були підготовлені попередніми роками протистояння двох антагоністичних світових систем, у тому числі й спецслужбами в межах цілеспрямованих таємних операцій. Це призвело до

трагічних наслідків для народів колишнього СРСР, держав Східної і Центральної Європи, особливо Югославії та окремих середньоазіатських і кавказьких країн СНД (зокрема Абхазії, Карабаху, Південної Осетії, Чечні, Дагестану, Таджикистану, Придністров'я) [7].

Отже, політична еліта в нових державах на пострадянському просторі, особливо в Україні, повинна була б дійти відповідних висновків, зважаючи на прорахунки попередників, щоб не у стані ейфорії, а на підставі науково обґрунтованих оцінок і прогнозів формувати власну геополітичну, геоекономічну та військово-стратегічну політику, у тому числі здійснювати відповідні заходи розвідувальної підтримки зовнішньої політики держави.

Проте з розвалом СРСР і дискредитацією комуністичної ідеології, розвитком гіпертрофованого розуміння поняття демократії в українському суспільстві виник ідеологічний вакуум і у населення зник інстинкт до самозбереження щодо національної самобутності. Замість цього нині у ЗМІ спостерігаємо плазування перед усім іноземним, європейським, американським... Не існує на державному рівні пропаганди традиційних національних цінностей, особливо духовних, заснованих на постулатах православ'я. Водночас політичні сили, які прийшли до влади в незалежній Україні, були і залишаються не готові запропонувати альтернативну державницьку чи іншу ідеологію, яка була б привабливою з позицій національних духовних цінностей для більшості членів українського суспільства в аспекті його відродження.

Останнім часом ззовні привнесена невластива українському народу помаранчева символіка замість природної жовто-блакитної. Професійною мовою співробітників спецслужб, які займаються ідеологічними диверсіями, цей спосіб підміни понять і символів назначається "термінологічним мінуванням свідомості населення".

У цьому зв'язку православні духовні цінності, що використовуються нині для піднесення духовності та єднання народу України, природно стають об'єктом підривних спрямувань саме тих сил, які не зацікавлені у відродженні української нації, вбачають в Україні економічного і військово-політичного конкурента в сучасній геополітичній грі. Зазначене потребує від провідних сил в українському суспільстві, особливо у владних структурах, поставитися до православних духовних цінностей як першочергового об'єкта захисту в переліку загальнонаціональних цінностей та інтересів.

Для поширення знань про методику сучасної ідеологічної диверсії, яка здійснюється спецслужбами зарубіжних держав щодо України, і сприяння підвищенню професійного рівня організації протидій її проявам доцільно викласти для ознайомлення широкого загалу основні терміни з понятійного апарату.

ВИКОНАВЧИЙ СУБ'ЄКТ прихованого вигідного впливу (ПВВ) — найвищі ланцюги всіх структур (державних, відомчих, комерційних, правових, суспільно-політичних, виробничих, інформаційно-пропагандистських, управлінських, спеціальних та ін.), що об'єктивно стосуються процесу безпосереднього планування, підготовки, організації та практичного здійснення відповідних операцій прихованого вигідного впливу.

ГОЛОВНИЙ ВИКОНАВЧИЙ СУБ'ЄКТ ПВВ — особи з кола певного

щабля еліти, найкомпетентніші, найуповноваженіші та найосвіченіші представники конкретного ієрархічного зрізу будь-якої структури, за допомогою (з позиції або в інтересах) якої здійснюється ПВВ. На практиці це найкваліфікованіші фахівці та особи, які мають право визначати рівень припустимого ризику. У цьому зв'язку найвідповідальніші (кульмінаційні) дії виконують зазвичай або безпосередні замовники ПВВ (перші особи відповідних структур та їх ієрархічних ланцюгів), або відібрані на основі ретельного тестування, особливо уповноважені професіонали спеціальних організацій, закладів, компаній. Зазначене означає, що фактично головними гравцями є перші особи держави та відомі політичні чи громадські діячі з потужним потенціалом, представники ділових кіл, які є носіями певної ідеології, тобто певних духовних цінностей. Спецслужби в цьому разі виконують лише функцію інформаційного і координаційно-технологічного забезпечення.

ОБ'ЄКТИ ПОЛІТИЧНОЇ РОЗВІДКИ — 1) Міжнародні або двосторонні урядові й громадські організації, з позицій яких можуть вирішуватися відповідні розвідувальні завдання щодо держав — об'єктів розвідувальних спрямувань: ООН, ЮНЕСКО, Всесвітня Рада миру, Всесвітня федерація профспілок, ПАРЕ, Парламентська асамблея СНД та ін. 2) Державні органи об'єкта розвідувальних спрямувань, що забезпечують планування та управління різними сферами зовнішньої і внутрішньої політики держави: Парламент, Парламентські комісії, РНБ, РНО, Кабінет міністрів, МЗС, МВС, органи безпеки, спецслужби та ін. 3) Політичні партії, громадські організації, неформальні об'єднання, опозиційні угруповання. 4) Політичні та громадські діячі, здатні впливати на розробку і здійснення внутрішньої та зовнішньої політики держави — об'єкта розвідувальних спрямувань або володіють важливими відомостями в цьому плані.

ОСНОВНІ ОБ'ЄКТИ ПРИХОВАНОГО ВИГІДНОГО ВПЛИВУ — це основні орієнтири (цілі) прихованого вигідного впливу — **економіка, політика** (владні структури держави), **ідеологія** (свідомість народу, що формує своїм волевиявленням реальну владу), **органи державного управління** (особливо його провідні компоненти).

ГОЛОВНИЙ (ВИРІШАЛЬНИЙ) ОБ'ЄКТ операції прихованого вигідного впливу — об'єкт, що завжди визначає успіх загального задуму в будь-якому напрямку: він загальний для всіх сфер впливу — це людина.

ДИВЕРСІЯ — 1) З латини означає відволікання, відхилення, переорієнтування в інтересах досягнення важливішої мети. 2) У професійно-прикладному значенні — будь-який таємний, прихований вигідний вплив стосовно будь-якого об'єкта впливу: система заходів прихованого вигідного впливу на конфронтуючу сторону в якій-небудь сфері її життєдіяльності.

З урахуванням специфіки основних об'єктів ПВВ найактуальніші ідеологічна та економічна диверсії, реалізовані на практиці в таких трьох видах діяльності: теоретико-концептуальній, агітаційно-пропагандистській та розвідувально-організаційній. Кожний з цих видів диверсії реалізується, у свою чергу, у таких двох формах: інспірація і провокація.

ІНСПІРАЦІЯ — 1) Відносно самостійна форма організації ПВВ, що базується на використанні в потрібному напрямку наявних у об'єкта впливу якихось "хронічних проблем" шляхом прихованого ініціювання їх загострення до рівня "керованої кризи".

2) Відносно м'яке (поступове) спонукання конкретних відомств, установ, підприємств, суспільних рухів, організацій, партій чи окремих осіб до дій та вчинків, що відповідають інтересам замовника: комплекс заходів чи спосіб дій (тактичний прийом), що зумовлює еволюційно-поступальний розвиток подій у потрібному напрямку шляхом прихованого ініціювання певних процесів і забезпечення необхідних умов для їх ефективної реалізації.

ПРОВОКАЦІЯ — 1) Відносно самостійна форма організації ПВВ, що базується на штучному створенні якихось реальних чи уявних проблем для об'єкта впливу, які змушують його інтенсивно діяти необхідним способом. 2) Досить стійке спонукання конкретних відомств, установ, підприємств, громадських рухів, організацій, партій чи окремих осіб до дій і вчинків, що відповідають інтересам замовника: комплекс заходів чи спосіб дій (тактичний прийом), що обумовлює штучне виникнення певних проблем для об'єкта впливу і досить інтенсивний їх розвиток до критичного рівня, що неминуче примушує діяти його певним способом.

РОЗВІДУВАЛЬНО-ОРГАНІЗАЦІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ — 1) Діяльність розвідувальних органів з безпосередньої організації (розробка, планування, узгодження, координування, контроль виконання тощо) певних таємних операцій за дорученням вищих державних інстанцій. 2) Діяльність розвідувальних органів зі створення відповідних таємних (нелегальних) організацій у тилу чи безпосередньо на території супротивника.

РОЗВІДУВАЛЬНО-ОРГАНІЗАЦІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ з прихованого вигідного впливу — 1) У популярному загальнонауковому значенні — діяльність з організаційного забезпечення прихованого вигідного впливу на будь-який об'єкт, безпосереднім виконавцем чи координатором якого є розвідка. 2) У вузькому професійно-прикладному значенні — будь-який аспект (і суто організаційний, і безпосередньо виконавчий) надання прихованого вигідного впливу, виконання якого покладається переважно на спецслужби на чолі з розвідувальними органами.

Це тактичний рівень ідеологічної та економічної диверсій щодо конкретного зовнішнього супротивника, який реалізовується повсюдно, включаючи територію об'єкта впливу. Тому об'єктивно піддається своєчасному та адекватному викриттю.

НАДАННЯ ВИГІДНОГО ВПЛИВУ У СФЕРІ СУСПІЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ — відносно самостійний підвид організації ПВВ, що спеціалізується на заходах "нівелювання" (переорієнтування) та утримання свідомості населення країни, що розвідується, у вигідному спецслужбі чи конкретному замовнику плані.

ІДЕОЛОГІЧНА ДИВЕРСІЯ — 1) Коригування світогляду окремої особистості, групи людей, населення країни, що розвідується, відхилення (відволікання, переорієнтування) їх на інші моральні, соціально-політичні та особистісні цінності. 2) Сукупність агітаційно-пропагандистських і розвідувально-організаційних дій, заходів, акцій та операцій ідеологічного характеру, спрямованих на приспання пильності, нейтралізацію патріотизму і спонукання конкретних соціальних груп чи їх представників до певного способу життя чи поведінки.

Безпосередній вплив на свідомість людини досягається трьома методами: переконання, вселяння і примус по черзі чи в комплексі.

МАНІПУЛЯЦІЯ СЕРЕДОВИЩЕМ — обов'язкова передумова успішної "матеріалізації" генезису конкретної діяльності: система заходів прихованої оптимізації (забезпечення сприятливих умов) дійсності під специфіку механізму "життя" кожного конкретного фрагмента діяльності.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЛІДЕРІВ І ФАХІВЦІВ — 1) Окремий випадок і відносно самостійна форма організації розвідувально-організаційної діяльності, що спеціалізується на прихованій персоналізованій обробці людини за допомогою інструментарію ідеологічної диверсії у плані "перетворення активу на пасив". 2) Окремий випадок придбання "агента впливу" шляхом трансформації в нього (перетворення втемну) конкретного кандидата з визначеного кола громадсько-політичних лідерів чи відповідних фахівців.

Це означає, що трансформування особистості людини досягається тут двома шляхами: або за допомогою агітаційно-пропагандистської обробки, або шляхом створення щодо конкретної людини хронічних "болючих" ситуацій, що невідворотно провокують відповідний спосіб її поведінки. В останньому варіанті обраній жертві надається можливість осмислити сутність ситуації, в якій вона перебуває, і як вона повинна поводитися в ролі заручника обставин.

"НЕЙТРАЛІЗАЦІЯ" ЛІДЕРІВ І ФАХІВЦІВ — "виключення з гри" відповідних лідерів і фахівців за допомогою переорієнтування їх на будь-які інші проблеми аж до суто побутових чвар, компрометації, деморалізації, таємної фізичної ізоляції чи знищення, провокування щодо об'єктів спрямувань кримінального переслідування тощо.

БЮРОКРАТИЧНЕ "МІНУВАННЯ" — окремий випадок і найвитонченіша форма організації саботажу з позицій конкретних установ (організацій чи відомств), що спеціалізується на прихованому формуванні та пристосуванні існуючих бюрократичних механізмів у різних управлінських структурах для вирішення якихось довгострокових завдань з надання прихованого вигідного впливу чи безпосереднього підриву в будь-якій сфері життєдіяльності країни, що розвідується.

ТЕРМІНОЛОГІЧНЕ "МІНУВАННЯ" — викривлення справжнього значення принципово важливих (методично базових) термінів і визначень загальносвітоглядного та національно-прикладного характеру, наприклад, "Україна", "Українська національна ідея", підміна традиційних національних кольорів і символів, наприклад, партійною символікою.

"ПРИСПАННЯ ПИЛЬНОСТІ" — будь-які дії, спрямовані на значне ослаблення пильності як особистісної якості особи на певний період або цілковитої її нейтралізації.

Тактичні особливості застосування методів і заходів ідеологічної диверсії в умовах глобалізації визначаються тим, що основною суперечністю глобалізації є зростаючий розрив між найрозвиненішими країнами Заходу та рештою експлуатованого світовими лідерами людства, яке дедалі значніше відстає від них. Це відставання (розрив) у багатьох аспектах набирає незворотного характеру, основним з яких є інформаційно-технологічний.

Проаналізуємо сутність інформаційно-технологічного розриву. У результаті монополізації контролю над інформацією і виробництвом передових технологій Захід реалізує на світовому ринку новітні товари найвищої якості, водночас встигає оновлювати свою технологічну базу і

виробляти товари наступного покоління ще до того, як технологічно не такі розвинені країни досягають цих стандартів. У результаті держави, що не є індустріально розвиненими, приречені або тиражувати вже морально застарілі виробничі можливості, одержуючи мінімальний прибуток, або задовольнятися сферами, що не потребують високих технологій (сільське господарство, гірничо-видобувна промисловість) і ціни на продукцію яких на світовому ринку низькі. Причому акумульований за рахунок такого нееквівалентного обміну останніми сторіччями гігантський капітал нині концентрується переважно у ТНК, що базуються насамперед у США. Зрозуміло, вигоду від його функціонування одержують країни базування центрального офісу або країни місця його заснування (принцип національної належності юридичної особи), тоді як більшість інших держав виявляється в залежності від неконтрольованих міжнародними організаціями потоків цього капіталу і догоджають керівництву ТНК (правлячі еліти), як правило, за рахунок інтересів власних народів.

У результаті у світі складається глобальна, наддержавна структура з надкласів бідних і багатих.

Однак основою для ефективного здійснення глобалізації у всесвітньому масштабі нині є не економічна, а культурно-ідеологічна глобалізація. Саме в цьому напрямі розгортається нині основна і найзапекліша боротьба за подальші шляхи розвитку та виживання людства.

Так, попри значні масштаби безпрецедентного культурно-ідеологічного тиску західної маскультури на народи світу, нині вже багато фахівців виявляють основні рівні культурних суперечностей епохи глобалізації: як безпосередньо в Західній культурі, так і в масштабах культурного розвитку людства загалом.

Рівень перший виявив американський соціолог культури Дж. Белл. Утворився небезпечний розрив (несумісність) між протестантськими духовними цінностями, що забезпечили власне можливість утвердження капіталізму у світовому масштабі, і установками масової культури сучасного суспільства споживання, що нав'язуються за допомогою реклами (особливо останнім часом). Сучасне споживчо-гедоністичне[1] ставлення до життя прямо протилежне аскетично-трудовому духу раннього і класичного капіталізму, блокує самовідтворення його ідейно-мотиваційних засад і західного соціокультурного типу загалом.

Але набагато гостріше, ніж на Заході, культурні суперечності виявляються у планетарному масштабі. Дедалі більшою мірою загострюється нездоланний конфлікт між специфічними ідейно-ціннісно-мотиваційними засадами традиційних цивілізацій і псевдоцінностями комерціоналізованої квазікультури одновимірного суспільства масового споживання. Такої квазікультури, чия американізована продукція виробляється не в ім'я цілей культури, орієнтованих на цінності істини, добра і краси, а задля одержання прибутку в системі розширеного відтворення.

А позаяк зміст цієї масової культури суто економічний, для неї не має значення, з яким ідейно-ціннісним матеріалом працювати, аби одержати максимальний прибуток. При цьому масова квазікультура є антигуманною та антикультур-

[1] Гедонізм — етичне вчення, яке метою життя і вищим благом визнає насолоду; добро визначає як те, що дає насолоду, а зло — як те, що здатне завдати страждань.

ною першоосновою і прямо суперечить базовим ціннісним установкам усіх цивілізацій, у тому числі й Західної.

Таким чином, основна мета сучасної культурно-ідеологічної глобалізації — створити в масштабах світу нову людину, яка легко піддається впливу, керовану за допомогою засобів комунікації з єдиного культурно-ідеологічного Центру.

Глобалізація торкається також релігійної сфери. Нині фахівцями зафіксовано ознаки того, що глобалісти прагнуть певним способом уніфікувати релігійні та національно-культурні цінності під реалізацію свого всесвітнього проекту. У цьому зв'язку зазначений процес нині наштовхується на несприйняття континентальними народами Євразії атлантистських цінностей і способу життя. Раціоналізм, дух торгашества та індивідуалізм глобалістів наражаються на духовні засади континентальних народів Євразії, що завжди базувалися на ідеї, а не економічному розрахунку, колективізмі та вождізмі. Доцільно навести відповідне роз'яснення. Ініціатори нинішньої глобалізації виявляють подвійне ставлення до змісту ліберал-демократичної ідеї.

Так, ліберал-демократизм для американців у реалізації зовнішньої політики США базується на "панамериканському шовінізмі" — "Америка понад усе!"; "Народи світу живуть погано, бо не визнають американських цінностей та американського способу життя"; "Америка зобов'язана здійснити світову місію...". Ліберал-демократизм для іноземних аборигенів базується на визнанні носіями цієї ідеології з-поміж представників еліти континентальних націй (апологетів або агентів впливу глобалістів) меншовартості власних національних (насамперед духовних) цінностей, корисності плазування перед усім американським та доцільності з допомогою американських друзів перевиховувати населення власної держави, позбавляючи його рудиментів, успадкованих від минулих режимів, і запровадити в його свідомість американські стандарти способу життя, ліберальні цінності, навіть всупереч внутрішній природі континентальних народів, що проживають у Євразійському просторі. У цьому разі робиться ставка на організацію спрямованого прихованого впливу на прозахідно налаштовані сили в політичних і ділових колах, на представників системи освіти та виховання, а також на молодь.

Як наслідок цього зазначимо, що православні духовні цінності, які є історичною першоосновою формування всіх інших загальнонаціональних духовних цінностей, способу життя, сприйняття світу і мислення, не визнаються авторами англосаксонського цивілізаційного проекту як основоформуючі елементи нової суспільної ідеології в посткомуністичних суспільствах. Причиною такої їх оцінки може бути той факт, що православні духовні цінності вже були скомпрометовані активним їх використанням радянським режимом для формування особливої спільності "радянський народ" та відповідного "радянського менталітету", заснованого на приматі "колективізму", "радянського патріотизму", вождізму" тощо. З цієї причини православні духовні цінності поряд з іншими духовними цінностями нашого народу, на думку глобалістів, можуть стати на заваді впровадженню ліберальної ідеології та ринкових економічних відносин в Україні та суспільствах інших нових посткомуністичних держав.

З огляду на викладене православні та інші національні духовні цінності стають об'єктом ворожих посягань: критики, висміювання, паплюження, ревізування або відкритого придушення з боку ідеологічних конкурентів. Нинішнє загострення суперечностей, наприклад, у сучасних міжконфесійних відносинах православної церкви частково зумовлюється й глобалізаційними процесами, тобто зовнішнім чинником. Це виявляється в діяльності окремих представників новітніх культів, так званих модернізованих церков, утворених у США, як правило, за участю ЦРУ та інших американських спецслужб для використання в роки "холодної війни" у таємних операціях проти носіїв комуністичної та інших нелояльних до Сполучених Штатів ідеологій. У діяльності керівників сучасних угруповань новітніх культів в Україні, зокрема афро-американського (Посольства божого), корейсько-американського (Церков Муна) походження, спостерігається прагнення:

- нав'язати населенню нашої держави природно невластиві модернізовані теологічні уявлення про світ, бога, людину, сім'ю, суспільство, владу і державу, тобто змінити свідомість народу, нав'язати інші цінності життя;
- узалежнювати населення психологічно та економічно від керівництва угруповання, тобто здійснюється спеціалізований психологічний тиск на адептів за допомогою найсучасніших методик психології в галузі управління свідомістю великими масами народу; постійне психологічне спонукання обов'язкового внесення грошових пожертв у зростаючих масштабах на користь "церкви";
- здійснювати приховане спостереження і керування поведінкою української пастви, у тому числі й у періоди підвищеного соціально-політичного напруження в суспільстві, у такий спосіб втручаючись у внутрішні справи Української держави (найбільшою мірою виявилось у "Білому братстві").

Зазначена діяльність, якщо не заподіює помітної шкоди одразу, то принижує роль традиційних церков, вносить відповідний додатковий розбрат у душі віруючих, змушує їх відходити від сповідання вірувань традиційних для України церков.

У результаті на території України нині зареєстровано понад 23 тисячі сект за 350 напрямками (за окремими даними — навіть більше), що дедалі збільшуються. Так, громади сатаністів діють у Харкові, Києві, Вінниці, Львові, Одесі, Севастополі, Миколаєві, а Крим взагалі стає "меккою" сатаністів. Шабаші сатаністів у Києві відбуваються на Байковому цвинтарі, раніше — у Зеленому театрі, на закинутому цвинтарі біля Фролівського монастиря та відомій Лисій горі.

За науковою оцінкою новітніх культових об'єднань чи груп — це не різновид протестантизму в релігійному русі, а скоріше різновид бізнесу на людських душах, що в багатьох державах світу законодавчо заборонений або значно обмежений.

Принагідно ще раз наголошу, що більшість неокультових рухів виникла на території США штучно за участю американських спецслужб для боротьби зі всесвітнім комунізмом. Нинішній їх деструктивізм полягає в тому, що від початку зазначені угруповання створювались для розвалу, привнесення негативів у суспільні відносини та свідомість людей. Крім

того, накопичивши значний фінансовий капітал і діставши значний суспільно-політичний вплив у США та світі загалом, сучасні керівники зазначених структур на кшталт "Аль-Каїди" частково вийшли з-під контролю спецслужб і здійснюють власну зовнішню політику з амбіціями на монопольне управління світом. Від негативних наслідків їх діяльності нині потерпають й колишні європейські партнери американців по "холодній війні".

Так, зокрема, зазначені "неокульти" визнані у Франції як шкідливі для суспільної моралі та здоров'я. Спеціальній службі "РЖ" (політичного розшуку) законодавчо надано право оперативно контролювати подібні тоталітарні секти та організації з метою викриття, попередження, припинення чи зниження їхнього негативного впливу на французьке суспільство [9].

Девід Рісмер у науковій праці "Одинокий натовп" запропонував розподіляти індивідів за трьома можливими людськими орієнтаціями: у внутрішнє середовище, на традицію та в зовнішнє середовище [10]. Людина, орієнтована на внутрішнє середовище, спирається на програму, закладену в неї батьками, норми поведінки вона вивіряє за внутрішніми настановами. Людина, орієнтована на традицію (наприклад, старообрядець, масон), користується нормами з минулого.

Індивід, орієнтований на зовнішнє середовище, спирається на норми, що вводяться його оточенням, співвітчизниками: сьогодні він вважає за правильне одне, завтра — інше. У нього закладено динамізм, а не програму. Саме на цьому типі розбудовуються революційні зміни, що, власне, відбулися нині на всьому просторі СНД. Така людина виявляє більший інтерес до поп-зірок, ніж до книг. Поп-зірка диктує політику, формує зразки поведінки, позаяк зовнішньо орієнтований індивід не здатний слідкувати за аналітичними розміркуваннями.

Для того щоб створити "нову людину", підпорядковану зовнішньому управлінню, необхідно нейтралізувати перші дві орієнтаційні категорії і закласти в неї відповідну культурно-ідеологічну програму, що нині й відбувається через заходи ідеологічної диверсії.

Як же можна нейтралізувати вплив людей, орієнтованих на традицію? — Свободою віросповідання і критики будь-яких священних символів (під знаком демократії та плюралізму думок). У такий спосіб з ідеологічно незміцнілих розумів молоді вибивається трепетне ставлення до всіх священних символів. Не існує нічого святого, усе піддається сумніву, критиці та осміюванню. Однак окрім знищення традиційних релігій закладається також зневажливе ставлення до державних символів, тобто застосовується база для ослаблення, а згодом і для знищення національної держави. Спочатку відбувається підміна державних кольорів і символіки партійною, а потім знищення державницької ідеї.

З впливом батьків ще набагато простіше. Нині стрімко змінюється середовище проживання людини та її адаптаційні можливості перебувають на межі. Тільки молодь психологічно більшою мірою підготовлена до цих змін. А батьки — не те будували, не в те вірили і не туди прямували. Молодь же виявляється прогресивнішою і сучаснішою (точніше — керованішою). Найвиразніший приклад — вибори Президента України, коли влаштовувалися молодіжні мітинги та молодіжні пікети в центрі

Києва на підтримку Л. Кучми. Аналогічно спостерігалося маніпулювання свідомістю молоді під час "помаранчевої революції" та останньої виборчої кампанії до Верховної Ради України.

Як вважає сучасний дослідник Федерн, родина становить найбільшу перешкоду для стійкої перемоги урядових рад. А як знищити традиційну родину? — Вивільнити секс. Сексуальна революція сама поставить хрест на родині і зробить масу ще слухнянішою своїм кумирам (та їх керівникам). Саме під знаком сексуальної революції нині функціонує переважна більшість засобів масової інформації (без оголеної красуні не виходить практично жодний журнал, газета чи кінофільм).

Науково-технічна революція загнала переважну більшість підлітків у квартири — спілкування з реальними людьми дедалі більшою мірою підмінюється "спілкуванням" з телебаченням, а тепер — і з комп'ютером. Дитячі психіатри та психологи вважають, що основні захворювання дітей у XXI ст. пов'язані з тривалим переглядом телепередач і роботою за комп'ютером. Діти переходять з реального світу у віртуальний, стають не здатні керувати власною поведінкою в реальному світі.

Тепер розглянемо вплив грошей. Одним із найвагоміших чинників, що впливав і продовжує з дедалі зростаючою силою впливати на психологію людини, є гроші (і пов'язані з ними відносини). Суспільний, моральний, та естетичний зміст грошей підмінюється далеким від них по сутності меркантильним значенням, і вони стають елементом мови квазікультури масового споживання та масової пропаганди. Глибокі змісти редукують до банальних і розхожих кліше. З'являється квазімова, що втрачає властивість будь-якої мови, — властивість акумулювання та трансляції значень глобалізації в її квазівестернізаційній формі містить серйозніший виклик і для природних мов традиційних цивілізацій. Водночас власні цивілізаційні засади в різних культурах ще не такі відпрацьовані та сильні, щоб ефективно протистояти цьому квазівестернізаційному потоку.

Зазначена обставина підсилюється ще й тим, що значна частина представників утвореного в Україні прошарку вважає себе "майже західними", не бажаючи зважати на принципові та нездоланні бар'єри, що ніколи не дозволять Еквадору з Бразилією чи Росії з Україною стати повноправними членами західного світу. Позаяк у свідомості західного обивателя европейство як таке асоціюється не з проживанням на території від Атлантики до Уралу, а з причетністю до протестантсько-католицької традиції, що й визначає їх культурно-цивілізаційний тип. Польща до цієї традиції причетна і належить до цього типу, а Україна і Росія — не належать. Зважаючи на цю обставину, ми завжди будемо для них не своїми, а іншими, бо ми — православні слов'яни, представники іншого цивілізаційного типу, хоча серед нас проживають представники інших культур і віросповідань. Проте хоча вони й утворюють частину народу України, але не є титульними етносами на землі України. Разом з тим так звані прибулі етноси частково асимілюються, частково привносять нове в духовні цінності майбутньої української нації. З цієї причини дослідження далеких часів щодо визначення ідентифікаційних рис українського народу нині вже не спрацьовують, бо населення України не проживало в ізольованому світі. З ін-

шого боку, втрата можливості розвиватися в умовах національної держави призвела до того, що український етнос постійно поділявся на окремі групи та піддавався асиміляційним заходам (часто насильницьким) представників різних цивілізаційних типів: поляків, угорців, австрійців, румунів, німців, канадців, американців, австралійців, британців, росіян та ін.

Історична правда свідчить про наявність в Україні серед населення титульного етносу розподілу на носіїв різних релігійних духовних цінностей: православної, греко-католицької, римо-католицької і протестантської традицій. Саме це вказує на наслідки попередніх намагань представників західноєвропейського і атлантичного цивілізаційного типу здійснити культурологічну протестантсько-католицьку експансію, у тому числі й за допомогою військової сили в межах двох світових війн, на території, населеній носіями слов'янсько-православного типу, з метою "уніфікувати європейський культурний простір" за рахунок знищення православних духовних цінностей. Доволі дивно спостерігати, як нинішня правляча еліта, прагнучи увійти в ЄС, сприяє експансії протестантсько-католицької традиції, добровільно створює умови для нав'язування населенню України "євроатлантичних і західноєвропейських стандартів способу життя", позбавляючи вільного розвитку власних культурологічних і духовних цінностей, заснованих на слов'яно-православній традиції, проголошуючи їх таким чином меншовартісними.

Виходячи з викладених теоретичних положень і фактологічних даних доходимо слушного висновку, що сучасне ідеологічне протистояння зумовлюється міжцивілізаційними процесами, спричиненими дисбалансом співвідношення сил через зникнення з міжнародної арени такої значної геополітичної сили, як Радянський Союз та "соціалістична співдружність", а також загального для Заходу ворога — "комуністичної загрози", процесом нового перерозподілу карти світу та реалізацією геополітичного проекту атлантистів на Євразійському просторі. У нинішній ідеологічній боротьбі представники ліберальних ідей як носії інших цивілізаційних цінностей визначають наші національні духовні цінності як об'єкти недружніх спрямувань. При цьому православні духовні цінності не становлять тут виняток. Автори зазначеного раніше геопроекту лібералів визначають наші національні духовні цінності як такі, що заважають досягненню ними мети — світового панування "вестернізованих духовних цінностей", "американського способу життя".

Таким чином, ідеологічні диверсії існуватимуть доти, поки існуватимуть носії різних ідей, підходів до способу організації суспільного життя та управління ним. У цьому зв'язку держава повинна мати відповідний механізм і правову базу протидії заходам ідеологічної диверсії з боку іноземців, готувати відповідних фахівців та постійно опікуватися підвищенням їхнього професіоналізму. Від цього залежить надійність системи національної безпеки та добробуту народу України.

Література

1. *Лопатин В.* Мова глобалізації: інтерв'ю головного наукового співробітника Інституту світової економіки і міжнародних відносин НАН України // Дзеркало тижня. — 2000. — 12 серп.

2. *Кузьменко А. М.* Особливості сучасної конкуренції "груп впливу і тиску" з публічною владою держав: контроль над спецслужбами (розвідкою і контррозвідкою) — ознака реальної влади// Діалог цивілізацій: місце і роль латентних структур в управлінні світом: Матеріали Третьої Всесвіт. конф., 28 травня 2004 р. — К.: МАУП, 2005. — С. 146–160.
3. *Кузьменко А. М.* Особливості впливу на економічну безпеку України інтересів Китаю в Східноєвропейському, Черноморському та Кавказькому регіонах: Моногр. — К., 1998. — 400 с.
4. *Игнатов А.* Стратегия "глобализационного лидерства" для России // Независимая газ. — 2000. — 7 сент.
5. *Schemidt-Eenboom E.* Nachrichtendienste in Nordamerika, Europa und Japan Länderporträts und Analysen Weilheim // STŐPPEL-Verlad. — 1995. — S. 3–70.
6. *Кузьменко А. М.* Розслідувальна діяльність як явище сучасних міжнародних відносин// Юрид. журн. — 2006. — № 2. — С. 48–57.
7. *Кузьменко А. М.* Розслідувальна діяльність як суспільно-політичне явище// Юрид. журн. — 2006. — № 3. — С. 45–56.
8. *Кузьменко А. М.* Розслідувальна діяльність як явище сучасних міжнародних відносин // Міжнародне право і національне законодавство: Зб. наук. пр. / За заг. ред. В. Л. Чубаєва. — 2003. — Вип. 3. — С. 31–42.
9. *Еенбум Еріх Шмідт.* Спецслужби Ватикана // Розвідки Північної Америки, Європи та Японії. Країнознавчий портрет і аналіз: Моногр. — Вайнгайм: STOPPEL, 1995.
10. *Почепцов Г. Г.* Символы в политической рекламе. — К.: Принт Сервис, 1997. — 332 с.

Г. М. САГАЧ
д-р пед. наук, проф.,
академік трьох Міжнародних академій,
директор Центру риторики "Златоуст" МАУП, м. Київ

ХРИСТИЯНСЬКА ЖЕРТВА ЛЮБОВІ, АБО ДУХОВНИЙ ФЕНОМЕН ГЕРОЯ УКРАЇНИ МИХАЙЛА СІКОРСЬКОГО І ПОЕТА-ПІСНЯРА ЮРІЯ ТІТОВА

Духовна Особистість сучасності: яка вона? Чим відрізняється від інших? Це — шлях до Бога, до людей чи реалізація власних цілей? Чи є такі люди в наш прагматичний час культивування "людини економічної"? Що краще: **мати все чи бути всім**? Суспільство прагне знати про людей Добра якомога більше, цього прагнуть зголодніле за милосердям та любов'ю серце і допитливий розум сучасника.

Замисліться над феноменом Духовної Милосердної Особистості, зокрема, з позицій християнської антропології.

Особистість — це та людина, яка вільно зробила вибір на користь Добра, живе за принципами віри, надії, любові.

Життєве завдання Особистості — написати величну книгу власного життя, але присвяченого іншим. Місія Духовної Особистості — служіння Богу і народу. Такими ідеалами для українців є постаті Григорія Сковороди, Тараса Шевченка, Івана Франка, які за все життя не надбали матеріального, але пішли у Вічність самовідданим служінням Істині, Добру, Красі.

Особистість — це свідоме використання природної, індивідуальної неповторності для побудови мікрокосму у вселенському макрокосмі. Але чи всі використовують шанс стати Особистістю, "морально самоскерованою системою", згідно з С. Б. Кримським?

Філософи, соціологи, педагоги, психологи обґрунтовано стверджують, що Особистість повинна постійно розвиватися, якісно виконуючи багато ролей у земному бутті: і що більше ролей, то інтенсивніше розвивається особистість на базі своєї природи, "сродності", згідно з Г. С. Сковородою.

Великий грецький мудрець Платон слушно зауважував, що Особистість — це людина, яка наприкінці кожного дня запитує себе: у чому вдалося подолати саму себе? Адже життя — це Книга, яку кожний повинен достойно написати власними думками, словами і добрими вчинками.

Бог дав людині розум, вільну волю (свободу вибору), безсмертну душу. Виконуючи свою земну місію, Духовна Особистість прагне пізнати Бога, уподібнитися Йому, ставати дедалі кращою, добрішою, мудрішою, вдос-

коналюватися, аби успадкувати вічне, блаженне життя з Богом.

Для майбутнього вічного життя і спасіння Духовна Особистість повинна мати істинну віру, жити за цією вірою. Душа людини прагне Бога, як квітка тягнеться до сонця. Духовна людина прагне жити за законами Любові, творити добро на лебединих крилах Віри, що підносить душу до небес. Духовна людина прагне Світла, долаючи пітьму силою своєї Віри, Надії, Любові. Духовна Милосердна Особистість творить новий світ милістю свого прозорливого серця, налаштованого на биття пульсу тих, кого Святе Письмо називає ближніми. Хорали їхніх голосів чує серце милосердної людини, яка прагне зробити внесок до Храму Добра України.

"Закон Божий", який був настільною книгою кожного віруючого, стверджує необхідність вчинення добрих справ: "Аби люди знали, що для входження до Царства Божого недостатньо тільки одних добрих почуттів і бажань, а потрібні добрі справи. Ісус Христос сказав: "Не всякий, хто каже Мені: "Господи! Господи!" — увійде до Царства Небесного, а тільки той, хто виконує волю (заповіді) Отця Мого Небесного", тобто недостатньо бути тільки віруючим і молитовником, але треба ще звершувати добрі справи, яких Господь вимагає від нас" (див.: Закон Божий. — К., 2002. — С. 314) .

Становлення духовності особистості передбачає **соціокультурний процес впливу суспільства** на людину; разом з тим це й форма духовно-інтелектуальної активності особистості, яка вибирає критично, творчо і перетворювально засвоює нові суспільні ролі, цінності, осмислює духовно-інтелектуальний досвід попередніх поколінь у нових соціально-економічних, духовно-інтелектуальних умовах.

Не всі з нас, на жаль, готові **до подвигу душі** — боротьби за високі ідеали, достойне життя людини духовної, але це можливо через синтез культури, мистецтва, освіти, науки світської та духовної — релігієзнавства зокрема ("меча духовного") як універсального способу пізнання світу й себе у світі в ім'я Істини, Добра, Краси. Л. В. Костенко попереджає:

Не допускай такої мислі,
Що Бог покаже нам неласку.
Життя людського строки стислі.
Немає часу на поразку.

Духовна Україна пишається своїми кращими синами й доньками — Подвижниками й Героями. Серед них світлою зорею сяє ім'я М. І. Сікорського.

Михайло Іванович Сікорський — досить харизматична, монадна (за С. В. Кримським), пассіонарна (за Д. Чижевським) особистість.

Хто він ?

Зовні: Герой України з 11 березня 2005 р., генеральний директор Національного історико-етнографічного заповідника "Переяслав" (Київська обл.), історик, краєзнавець, Заслужений працівник культури УРСР з 1966 р.

"Внутрішня" людина (за Г. С. Сковородою): походженням зі славного Чигирина, легендарний, бо все його життя і діяльність за роки й десятиліття обросли легендами та бувальщинами, з яких проростає Велична Особистість XX–XXI ст. — Героя України. Він:

- почесний громадянин стародавнього княжого міста Переяслав, якому присвятив усе своє творче життя і не зрадив навіть на користь тотального Києва з Пироговим;
- колишній сирота, який зазнав разом з рідним народом страхіт-

ливий Голодомор, війни й тоталітарні переслідування. А на схилі літ має Велику Рідню — серед тисяч і тисяч і "...мертвих, і живих, і ненароджених земляків...". Духовний батько всіх нас, стратег, патріот, гуманіст, бо вирішив увічнити пам'ять усіх великих людей, доля яких пов'язана з Переяславщиною;

- **багач чи бідняк**? Він приніс свою християнсько-громадянську жертву любові Богу й народу — здобув визнання талантом Будівничого Музейного Храму України. Багач! Проте й аскет, як і Г. С. Сковорода, бо живе Духом, а не матерією. І вчить цьому Життєдайному Мистецтву всіх. Скромність його унікальна. Він прагне **не мати все, а бути всім;**
- **вчений** — історик, археолог, українознавець, автор кількох книг, численних статей, що часу пошкодував на дисертацію. Їх захищають інші, а в нього свій шлях: Високе Небо Вічності підпирають Сакральні Таємниці історії України. З'єднати їх золотими ланцюгами, невидимими нитками світлоносної віри, надії, любові — місія Духовного Вченого — Патріота, його християнська жертва любові Істини та України;
- **талановитий організатор**, якого справедливо називають "академіком музейної справи", бо важко навіть все перелічити, що встиг його управлінський геній видобути із "запасників історії України";
- **тонкий психолог**, часом здається, що він — **прозорливець**, якому Господь через віруючу душу допомагає відчиняти золоті дверцята до всіх сердець: вельможних і невельможних, славетних і невідомих, багатих і бідних, мудрих і простих — усіх, з ким промислительно зводить Доля. Він знає всі найпотаємніші куточки людських душ, ніколи не маніпулює власними знаннями, а надто іншими людьми: якимось дивом М. І. Сікорський, можливо, і власним прикладом спонукає людей ставати кращими, вищими, добрішими, благороднішими, милосерднішими, ніж до зустрічі з ним.

Це — феномен **харизматичної особистості**, якій підвладне все, а головне, — людські душі, бо все це во славу Бога й України.

Як багато людей добровільно принесли до музеїв М. І. Сікорського дари, пожертви, пам'ять роду, народу й власного серця!

Честь і слава Вам, дорогі брати і сестри!

Щастя, що на Вашому шляху відбулася в якийсь момент зустріч із Людиною, якій не можна не вірити, бо він — сама Правда.

М. І. Сікорський простий, зрозумілий, відкритий зорям, усім вітрам і бурям, захищений Божою милістю, Божою Благодаттю, Божою ласкою.

Він — щасливий у **"сродній діяльності"**, бо "розкопує" опору для нас, нинішніх, мурує для нас стіни Музейного Храму України XXI ст.

Дух його — княжого роду! Він одним із перших усвідомив історико-культурницьку державницьку роль Переяслава в сакральній історії України. Це місто славне іменами Володимира Мономаха, Юрія Долгорукого, Володимира Глібовича, Богдана Хмельницького, Івана Мазепи... — вони оживають, підносячись до небес зусиллями розуму, серця, волі, рук

М. І. Сікорського та його подвижників.

Думаю, що коли Михайло Іванович Сікорський залишається наодинці з Високим Небом України, біля Сакральних глибин її історії (розкопів), то входить у духовний контакт із нашими славними пращурами, через молитву серця осягає їхнє бажання ще і ще раз прислужитися Україні — **крізь віки і тисячоліття.**

Він живе в гармонії із "Повчанням Володимира Мономаха":

Завбачливо й мудро влаштовано світ
наш ясний!
Птахи на рідне гніздо вертаються
з вирію завше.
Так і людина
Знати повинна своє місце, свій спадок,
Обов'язок свій,
А не метатись по світу,
чужого собі забажавши.
Блаженний спочинок буває
по добрих трудах,
На цьому тримаються небо,
земля і вода.

Добрими вчинками виконує М. І. Сікорський свої обов'язки, працює на рідній землі, а не в далеких краях, і на цьому високому патріотизмі зростає "блаженний спочинок", а головне — тримаються небо, земля і вода — Вічна Україна можлива, коли має таких славетних дітей, як Михайло Сікорський, його вірних Побратимів.

Україна — Неопалима Купина... "Тут говорять з Богом", — писав П. Тичина.

М. І. Сікорський — **правдолюб**, який, на подив "гнучких" сучасників, біле називає білим, а чорне — чорним. Його правда — Українська, а не хуторянська. Він вправний господар, тому завжди перемагає своєю силою всіх невдоволених, заздрісників, чинуш, просто немудрих людей, які "жаліються" на його непоступливість, небажання розтринькати національні скарби. Він — наш Музейний Оберіг, він — наш Храмовий Талісман.

М. І. Сікорський — **наш Пророк**, бо його золоте серце говорить зі світом золотими словами талановитого оратора, лектора, за якими стоять його вічні справи: від Музею Хліба до Музею Космосу лунає в часопросторі його пророче Слово: від минулого — у Майбутнє.

Він — **мрійник і практик** в одній особі, вміє втілювати найкарколомніші проекти. Нині — це мрія про музей Київської Русі. Він вміє багатогектарні пустки перетворити на рай земний, де живе своїм життям Історія, побратана з Майбутнім.

М. І. Сікорський — подвижник, якого І. Драч назвав "справжнім позитивним героєм наших днів, особою з майбутнього. Він зберігає духовний хліб наш...".

Його душа крилата: зокрема, духовні крила видатного сучасника гартувались у Запорізькому авіатехнікумі, куди його було направлено на навчання з дитячого будинку.

А можливо, ті крила — від його дивовижнопотужногоАнгела-Охоронця — Михаїла Архистратига, який доклав свого серця до відбудови Михайлівської Церкви, до всіх сакральних споруд Храму-Музею.

А можливо, ті крила змужніли в одну мить, коли Михайло із друзями на Кам'яній горі поклялися на вірність Батьківщині.

М. І. Сікорський — **вихованець Київського національного університету імені Тараса Шевченка.** Його домівкою були аудиторії та бібліотека, а ще кочегарка, де кочегарив, аби заробити на хліб насущний. Саме там він вчився працювати — невтомно і цілеспрямовано.

Його серце загартовувалося й тоді, у голодні студентські роки: у дипломній роботі "Гайдамаччина" вже палахкотів Священний вогонь Історії, народжувався інтелект Вченого.

М. І. Сікорський — **Почесний Громадянин Переяслава,** якому разом з побратимами повертає величну Славу пращурів. Місто-феномен може претендувати на книгу рекордів Гіннеса не тільки за кількістю музеїв на одному гектарі площі, а й на одну душу: 30 тисяч жителів мають 27 музеїв, а буде більше! Я вірю в це! На все воля Божа!

Дай, Боже, здоров'я М. І. Сікорському! Дай, Боже, усім нам хоч якоюсь мірою долучитися до цієї величної справи:

В огнях багряної заграви
Палає мій величний храм,
На олтарях живої слави
Горить жертовний тиміям...
В екстазі тут молюсь невтомно,
А він — Незримий — сходить Сам
В натхненні Божому, святому
І душу вводить в неба храм.

(Зореслав, о. Севастян Сабол)

М. І. Сікорський — Всеукраїнський патріарх музейної справи: його духовні діти "розлетілись" у різні куточки мальовничої України. Ось лише деякі з них:

- музей А. Малишка в Обухові;
- музей народної художниці Катерини Білокур в Яготині;
- музей композитора Кирила Стеценка у Веприку поблизу Фастова;
- музей загиблим комсомольцям у Трипіллі...

Він щедро ділиться власним унікальним досвідом з усіма, хто попросить. Він не може відмовити — душа не дозволяє загинути Добрій Справі.

Діяльність М. І. Сікорського відзначено медаллю "За доблесну працю в роки Великої Вітчизняної війни 1941–1945 рр.". Пізніше його нагороджено орденом Трудового Червоного Прапора. А 1983 р. заслуги Сікорського в розвитку музейної справи відзначено Почесною Грамотою Президії Верховної Ради УРСР, йому присвоєно звання Заслуженого працівника культури.

Михайло Сікорський — лауреат Шевченківської премії, кавалер орденів Богдана Хмельницького та Ярослава Мудрого і, врешті-решт, у 2005 р. він удостоєний звання Героя України. Проте найвища нагорода для нього — рукотворне музейне містечко, до якого йдуть та їдуть люди з усіх країн і континентів.

М. І. Сікорський — тонка, трепетна, сентиментальна душа.

З його очей може скотитися бриль-янтова сльоза, коли серце переповнене високими почуттями любові до України, до її Слави:

"Ні, недаремно, мабуть, я у світі живу", — каже патріарх.

Господи, даруй М. І. Сікорському, вірному сину Своєму, многая і благая літа!

Талант керівника — це вміння надихнути колектив на подвижництво, на служіння музейній справі за копійки... Його рідні, милі "дівчата" відігравали ролі "мішечниць", з яких кепкували немудрі. Вони увійдуть в історію разом з їх Наставником назавжди.

Хочу ще розповісти про **винахідливий розум Ученого-Музейника.** М. І. Сікорський — **геній втілених у життя задумів.** Зокрема: втілення музейного Духу в те, над чим треба думати й фантазувати, аби воно стало чудовим музейним експонатом, а не мотлохом. Ось інші задуми: священна криниця на горі; ротонда; козацький постій; оформлення чудового музею Г. С. Сковороди, зокрема, його

унікальної келії, класу піітики і риторики; розкопки церкви Володимира Мономаха; Єпископські ворота; збирання з миру по нитці незліченних багатств історії, національної культури та мистецтва.

Він ніколи не шкодує власних коштів на придбання безцінних експонатів, які стають окрасою Музеїв, радістю директора, нашою гордістю.

М. І. Сікорський — автор унікальних історичних гіпотез, зокрема про сакральну Переяславщину та Переяслав — колиску української народності та його духовності.

М. І. Сікорського можна називати по-різному:

- несамовитим копачем;
- полум'яним агітатором, аби повернути народу його скарби;
- принциповим полемістом у дискусіях з опонентами та різного виду "гальмувальниками" справи його життя;
- мудрим "міняйлом": скіфського казана на новенький таз для годівлі поросят;
- невтомним городнім копачем, коли разом із селянкою три години копав її город, чим зажив повагу й довіру скромної жінки, яка віддячила згодом усім, чим могла, — віддала Музею реліквії свого роду;
- невтомним шукачем нових і нових експонатів, бо: "немає часу на очікування, коли експонати прийдуть до нас. Під лежачий камінь вода не тече";
- мудрим збирачем бувальщин, легенд, переказів про найцінніші події, історії, збирачем людської пам'яті, за словами М. Махінчука;
- архівним науковцем, збирачем унікальних документів в усіх усюдах: від Переяслава, Києва, Львова до Варшави, Кракова, Москви...

М. І. Сікорський не дає нам розминутися з Історією: він роздобув гетьманську булаву, яку привіз із Москви. І це — символічно: Україні поступово повертається її колишня гетьмансько-козацька велич.

М. І. Сікорський — психолог гетьманської історії, зокрема, цікавої, складної постаті Івана Мазепи, який аж до смерті відмолював гріхи молодості, шляхи захоплення влади. М. І. Сікорський **духовний нащадок Г. С. Сковороди**, нашої народної мандрівної Академії Духу. Це його улюблений філософ, поет, просвітник, який "запав йому в серце ще з дитинства".

Колишній Переяславський колегіум став базою музею Г. С. Сковороди, який вражає вишуканістю, багатством експозицій, стародруками, унікальною келією поета, класом піітики та риторики.

М. І. Сікорський невтомно, жертовно працює, щасливо проминувши рубіж 82-ліття. "Стратегія виживання нашої культури, нашого Музею, нашого Храму виснажила всі сили... Сподіваюся на молодих", — зізнається наш **духовний батько М. І. Сікорський.** Він просить у Бога ще часу й сил, аби подарувати світові Музей історії Київської Русі, стародруків, художнього, міщанського побуту Переяславщини XVIII-XIX ст. **Молимо Господа і ми, соборно!**

Він — Подвижник Музейної Справи України, він — Громадянин Світу, бо безкорисливо служить Істині, Добру, Красі, а через Оберіг Пам'яті — Вічності.

Феномен України — це її Філософія Серця, це Культура Духу, її унікальні люди — подвижники, духовні богатирі.

Античні Атланти тримали Небо на своїх плечах у міфах і легендах.

Український Атлант Михайло Іванович Сікорський оберігає Високе Небо Вічності, розбудовуючи **Живий Храм-Музей**, у підмурок якого закладено Наріжний Камінь Слави України:

І оживе добра слава,
Слава України...!

(Т. Г. Шевченко)

* * *

Християнську жертву любові дарують Вічності духовні поети України.

Поети — це завжди Таємниця, бо вони є людьми від Бога: часом з'являються в житті суспільства, в окремішній долі людини, як грім і блискавка, як вогонь або "на голубиних лапках" тихо, спокійно, лагідно, непомітно... Але якщо це Істинне Слово "свідків і слуг Слова", то назавжди, бо "любов'ю вічно освячені", вони актуалізують долереалізуючу силу поезії, "живуть обличчям до небес", вони долають безодню, хаос діяльнісно-творчим буттям, стверджуючи:

Хліб і пісню, і слово навік збережем.
То священні Твої заповіти.

("Україні")

Юрій Миколайович Тітов для багатьох його шанувальників у рідному златоглавому Києві, містах і селах України, куди долетіла його поезія "на крилах пісень", за словами Лесі Українки, — нове, але прекрасне ім'я молодого поета, рідне і близьке, таємничо дорогоцінне незвичайністю Поезії та екстраординарністю Долі. Він — "поет у колясці", бо з дитинства не володіє руками, ногами, не розмовляє, а свої вірші набирає кінчиком носа на домашньому комп'ютері.

Це вражаюче! Це — **Метафізика Долі, втілення християнської жертви любові, феномена людини**, певною мірою подвиг, щоденний і вічний: долати фізичні страждання, болі, незручності церебрального паралічу, поєднані з душевними муками своєї "інакшості". Але талант долає все! Згідно з Платоном, духовна космогонія людини полягає в тому, що особистість має жити в гармонії з Духом, щодня має звітуватися собі в тому, у чому перемогла саму себе, а, як зазначаються за Е. Фроммом, особистість прагне **не володіти всім, а бути всім,** втілюючи Кантів імператив — бачити зоряне небо над собою і зберігаючи моральний закон у собі. Юрій Тітов пише:

Через страждання, болі нестихаючі
Земля мій образ світлим понесе.
І мов Предтеча,
Вічно воскресаючий,
Любов мою над світом вознесе.

Юрію Тітову — 25 років, він автор кількох поетичних книг, 40 чудових пісень, з 2000 р. — член НСПУ, нагороджений Українською Православною Церквою орденом преподобного Іллі Муромця за заслуги перед Церквою і українським народом, за мужність у подоланні тяжкого недуга, за тверду віру, за глибинний життєвий оптимізм, за поетичну творчість.

Ілля Муромець, святі мощі якого перебувають на вічному спочинку у Ближніх Печерах Києво-Печерської Лаври, багато років був нерухомий, але з Божої ласки став могутнім воїном на полі духовної брані.

Здавна мислителі задумувалися над проблемою можливості прориву людини через метафізичну оболонку, але, як виявилося, це можливо лише для тих, хто може досягти стану чистоти життя, святості (праведності) або стану осяяння (інсайту):

О! Не згасити дивограй
У розквіті Святім,
Де все мені, як Божий рай,
І я єднаюсь з ним!

("Карпатський мотив")

Велети Духу живуть у Просторі Творчості, усвідомлюючи його як політ у Нескінченність. Геніальні особистості, а з-поміж них поет-мислитель Г. С. Сковорода, наш пророк Т. Г. Шевченко, обдаровані духовні нащадки, як поет-пісняр в інвалідному візку Юрій Тітов, неодноразово переживали цей феноменальний стан інсайту (осяяння). Доказом є їхня творчість — могутній трансцедентальний прорив у світ Добра і Краси **Силою Віри**. "Іду шляхом і муками Ісуса", — пише Юрій Тітов.

Великі люди, зокрема "свідки і слуги Слова", — це завжди **вільні люди**, бо внутрішня свобода — це не лише гідність людини — творця, а й необхідна умова їхньої творчості. І внутрішньо вільну людину можна пізнати по сяючих очах та плодах творчості: "О, моє мистецтво! Я горю для тебе", — пише Юрій Тітов.

Поезія Юрія Тітова яскраво засвідчує, що наш молодий поет має осердечений розум, благодатні дари Святого Духа — любов, мужність, мудрість. Кожне його слово — це мислеобраз сильної, вільної, духовної особистості, тому не обізнані в життєвій драмі поета читачі ніколи б не здогадалися про його тілесне "ув'язнення" в інвалідному візку. Такою великою й могутньою є його сила Духу, сила Любові та Доброти, дарована Богом у щасливий момент другого народження — охрещення "від води і Духа". "Моя душа не може не співати джерелами своєї доброти!", — пише поет.

Одухотворена плоть дарує людині творчі "крила, ніжні і шовкові", які дозволяють їй осягати своїм духом, розумом і серцем усі висоти й глибини буття, а щира віра, за словами С. Б. Кримського, "дарує резонанс з Абсолютом", бо, за М. Бердяєвим, "коріння людини на Небі, в Бозі". І про це гармонійне єднання співає душа поета Юрія Тітова:

Нехай зійде на мене Святість
Дорожча тисячі скарбів.
Я святістю прощу заклятість
І знищу підлість ворогів.

("Київським храмам")

Ю. М. Тітов — воїн Духу, талановитий поет, пісняр, глибоко віруюча душа, магістральною темою творчості якого є діалог серця з Богом і людьми: "Україно! З Тобою народ Твій та Бог" ("Україні").

Тема Бога, віри, Церкви — **сакральна зона творчості поета** — християнина, який говорить про ці поняття побожно, з трепетом, почуттям відповідальності, як духовне дитя відомого у православному світі отця Георгія Єдлинського, а після відходу у Вічність — чадо отця Анатолія Затовського, протоієрея, настоятеля Свято-Макарівського храму Києва.

Слава Тобі, Боже, що подарував киянам та всім громадянам України неосяжні радість і щастя знати, читати, слухати осяяні поезії та легкокрилі пісні мужньої, молодої людини — сучасника, якого шанувальники лагідно називають "наш Юрочка". Поет яскраво демонструє філософську єдність людини, яка гармонізує три іпостасі: **що хоче, що може і що робить суб'єкт Абсолюту.**

Поет перебуває в постійному духовному контакті з Господом, Небом, Ангелами, рідною Свято-Макарівською церквою, що на Татарці в Києві. Його слово злітає у молитовно-поетичному натхненні, наповнює духовний простір потужною енергією віри,

яка, як відомо, може зрушити гори з місця:

Господи, не дай мені заснути
І від слів мовчання одведи.
Дай віки доланням сколихнути,
Мій автограф в душах віднайди.

("Автограф")

Поет присвятив цій темі багато віршів: "В Макарівській церкві", "Пісня Великодня", "За порогами — Свято" (отцю Анатолію), цикл "Обличчям до небес", "Серед віри", "Господнє Світло", "Київським храмам" та ін. Вражає віруючу душу трепетна любов поета до Спасителя, якому побожно молиться його чисте серце:

Святи мене, Печерська Лавро!
І ти, Михайлівський, — святи!
На першу ставлю я октаву
Святині дзвони чистоти.

("Київським храмам")

Стою і вірю: на землі — Господь!
Україно! З Тобою народ Твій і Бог,
Ти ж для нас — найдорожча святиня.
Не корися неправді! Не йди до знемог!
Зарясній у червоній калині.

("Україні")

Він — аскет у побуті, істинний християнин, бо вміє протистояти Долі, а поразку перетворити на тріумф через Слово Любові в поетичному світобаченні: поет вірить "у Бога, тільки не у крик", закликає молитися таємно, "про себе, поглядом ікони"; він постійно обличчям занурений у небеса, він "іде шляхом і муками Ісуса", милістю Божою часом контактує зі Святим Духом (вірш "Господнє Світло"), трепетно переливає в наші серця свою святу віру:

А може десь і мій засяє Храм?
Христове гасло на меті дорожній.
Бо чую з неба голос переможний.
Висока Віра — Благодать Господня —
Відверне від людей усі негоди.

("Серед Віри")

Як зрозуміти, як збагнути втаємничену душу поета? У чому вона виявляється? В яких мислеобразах? У поетичній формулі Шіллера закодовано художній образ "Зірки долі в твоїх грудях"! Їх — цілий океан!

Поет володіє унікальним зором, поетичним світобаченням: він **серцем прозорливим**, як художник, бачить і змальовує красу України:

І захмеліла вся земля
Від соловейкового співу.
Немов у світі ти і я,
І ця весна золотогрива.

("Весна")

Душа поета розчиняється у природі, він бачить "окрилену вроду", ніби у польоті, з висоти небесного птаха, дружить з осокорами, припадає до плакучих верб, пливе Дніпром до Чорного моря, милується "при дорозі мальвами й матіолами", блукає стодолами, квітчастими садами, тішиться досвітнім паланням розмаю, він птахом літає у "долині гір", " Україну бачить молодою", "Карпатські гори вирієм ясним", перебуває у вічному Діалозі з Матір'ю-Природою:

Кликали мене вербички: " Юро!"
І дорога здалеку вела.
Обізвались квіти: "Гей, Юрко!"
Засліпили очі ряснотою".

І зізнається:

Більш нема ніяких світобачень
Для землі, якою я живий.
І скупий побачить, і незрячий
Моє слово з весняних завій.

("Автограф")

А як **поет чує** цей Божий світ? Як музикант! Йому абсолютно доступна звукова симфонія матінки-землі. У вірші "Послухай!" поет досягає неабиякої сили прекрасними звуковими образами: "послухай вітер у вечірній тиші", "послухай зорі в небесах пре-

світлих", "послухай річку і ласкаві хвилі", "послухай вечір — він для нас з тобою", де поетичне резюме звучить потужно і прекрасно: "природи слухай незабутню казку" ("Послухай"), "гармонійні подихи світань" ("Мелодійні арфи").

Вражають серце і духовне чуття поета:

Я благаю Макарівський дзвін,
Щоб дзвенів у моєму рядку.

Він уважно вслуховується на рідній вулиці у весняну пісню струмків, яку "хоче в пісню перелить", бо вони (о, диво!) "течуть на всю погожість, на кожну із моїх пісень".

Як це близько до творчого генія Лесі Українки, яка колись сказала велично-прості й прекрасні слова:

Стояла я і слухала весну,
Вона мені багато говорила...

У животворящого серця поета вся природа персоніфікована, живе своїм радісним життям: "мій Дніпро для радості тече", "гора вдивляється в блакить", ...а "весни, ряснотою оповиті, у чаруванні мовили: "Привіт!", "весняні русла верховодять, у край духовності течуть".

Кордоцентричний поет стверджує:

Усе на світі любиться,
І ніжно так голубиться.
І ти цей світ закоханий
Натхненно полюби!

Образна палітра поета багата, поліфонічна, вражає яскравістю й соковитістю фарб, щирістю високих почуттів, красою **серця народу:**

Я прихилюся до народу,
Який цю пісню зрозумів,
А не минувся у негоду
Тому, що мовитись не вмів.

("Я співаю")

Ціннісно-смислова симфонія поезії, етос діяльності Юрія Тітова мають широкий діапазон: від любові до Бога, України, народу — до всього Божого світу, в якому пломеніє вірою, надією, любов'ю крилата думка поета, співзвучна із прадавнім закликом: "Пізнаєш себе — і тоді пізнаєш весь світ!"

Молодий поет стверджує: "І треба жити, вірити, любити ...!". Він виспівує красу світу, в якому живе урочисто-чистим, ніжно-трепетним життям його зболіле й шляхетне серце:

Бо такий уже видався день,
Що до себе самого — близенько.
І пісні пропливуть де-не-де
На бульварі Тараса Шевченка.

Його душа навіки зачарована, вона світла й романтична, бентежна мріями-сподіваннями, коханням і замилуванням:

Душа моя співає із весною –
Від співу цього мліють береги.

("Зачарований")

Або

Любов'ю вічною освячений,
В полоні подиху Святого
Я незабутньо Вам присвячую
Слова душі, себе самого.

Згідно з Платоном, існує кілька видів любові, зокрема — любов-співчуття (агапе), любов-дружба (філіа), — ці грані серця поета вражають чистотою і красою високого дитинно-прекрасного почуття дружби, симпатії, духовної любові до нас, людей:

І цю любов повік не втрачу я,
У сині неба осяйного.
Відчуйте —
Любляче присвячую
Слова душі, себе самого.

("Я Вам присвячую...")

Якою дивовижною любов'ю (філіа) сповнені поезії, присвячені однодум-

цям, друзям, колегам, наставникам — видатним людям України! Поет присягає на вірність Т. Шевченку, Т. Осьмачці, В. Стусу, О. Телізі, О. Ольжичу, а також своїм і нашим чудовим сучасникам: Ганні Матіко-Бубновій, Тамарі Іванівні Луценко, Ганні Чубач, Віктору Женченку, Владлену Ковтуну, Олександру Василенку, Олександру Ткаченку, Нелі Даниленко, Сусанні Каракоз, Тетяні Олійник, Миколі Кириченку, пам'яті о. Георгія, пам'яті Володимира Забаштанського, пам'яті Володимира Підпалого, пам'яті Олександра Таранця, пам'яті Раїси Кириченко ...

Лілейно-чисті, трояндово-прекрасні, "райські" у поета "закоханості миті" — тут всюди царює Божий дар, Божий світ Любові:

Так молодо до тебе я озвусь
І добрістю наповню Світ
бентежний —
На погляд твій повік не надивлюсь,
Який мені від Господа належить!
("Натхненність")

Або

Верни мене до весен зачарованих,
В квітковий рай, до пахощів п'янких.
Бо ти сама, мов квітка подарована
Із Божих рук сліпучо-золотих.
("Як з тобою зоряно")

Ніжне серце поета знає "любові миті, тривалістю у вічність", її духовні ознаки до болю знайомі, коли інстинкти перетворюються на духовну подію — зустріч двох душ:

Два погляди з чарівністю завмерли,
То дві душі у трепеті злились.
І засіяли, мов коштовні перли,
Ті почуття, що ніжно пролились.
("Любові мить, тривалістю у вічність")

Слово поета насичується "світлом невгасимих янтарів", "пелюстками яблунь вистилає твою стежину до мойого шляху", лунає "зорепадною музикою", світиться "лагідною сльозинкою", освячується безгрішною духовною красою:

А наші губи, наші губи
Молитва з'єднує Свята.
("Без гріха")

Поет молитовно звертається до подруги-коханої, до любові: "Шукай мене у затінку молитви, в горілій свічці, де іконостас", "шукай мене у прадідів епосі, у предковічній вірі і сназі", "шукай мене у полинах безвинних", "шукай у пісні — буду я пісенний, шукай у слові — я навіки в нім", "шукай мене, незраджена любове, на всіх дорогах під небесним тлом" (з вірша "Шукай мене").

Висока душа поета зазнає страждань: на "дорозі праведно-німій" є свої випробування, зокрема, нашим ставленням до "поета в колясці", до чужого горя, до чужої біди. Як боляче і соромно читати про байдужість, коли "хтось кине гривню, щоби я не вмер", а "хтось копійку тисне мені в зуби", є ті, "хто не дасть померти, а словом згубить".

Поет не здається, поет живе з вірою в Бога і людей, хоча він "поет в колясці!".

Життя Юрія Тітова — не демонстрація сили м'язів, це — маніфестація сили духу, коли віруюче серце **вміє всім прощати, бо вміє всіх любити.**

Чарують серце вірші, присвячені голубці-матусі, невтомній трудівниці Ніні Петрівні, "Бабусі", "Пам'яті дідуся", "Пам'яті бабусі", своєму родоводу (вірш "Сонет"), землі людей:

Знайду себе... Знайду і пересилю,
Щоб знятися з покірності колін,
Та не дійти до грішного свавілля,
Аби постати сильним із руїн.

І от тоді в мені прибуде схожість
Зі Світом, із Землею, із Людьми.

("Схожість зі Світом")

Колись Г. С. Сковорода — великий аскет, поет і мислитель, був у такій гармонійній єдності з цілим Світом, бо вірив: "Любов є джерело всякого життя".

Любов до Бога і Божого Світу в усі часи єднає, вочевидь, усіх істинних поетів. Цим вони схожі один на одного, звеличуючи Світ Добра, прилучаючи нас до Вічності.

Поет молиться за всіх, кого любить його зранене серце, а він любить "усенький" світ! Тому й віриш його словам і справам:

Десь біля мене війни, війни,
Десь біля мене доброта,
Передчуття моє постійно
Надійним Словом виросте.

У храмі свічечку благеньку
За всіх й за себе запалю,
Все біля мене так близенько,
Що я із всім своє ділю.

("Десь біля мене")

Поет і його ставлення до Слова — **сакральна сфера життя Духу поета**, його "небесна святиня", він носить під серцем "своїх дітей", народжених від любові й болю. Читач вірить, що слово поета "не минеться, коли сповите вічною любов'ю", його слово "напоєне дзвоном", може, тому українські композитори вже подарували світові 40 пісень на слова молодого поета? Вони прекрасні, як і душа Юрія Тітова, який вірить:

І вже навік під неосяжність
На чисті лона польові
Ласкава пісня моя ляже
Дзвінким натхненням у траві.

("Я співаю")

Себе поет порівнює з "вогнем, що спалахнув раптово", зі свічею, але просить: "Не погасіть на вітрові свічу!"

Юрій Тітов не боїться смерті, хоча й тяжко хворий, він вірує в Бога, відає про Царство Небесне, мужньо долаючи всі випробування долі:

Ось я стою один на висоті,
Де сиві гори, чисті водограї,
Упізнаю Ісуса на хресті.
Не плачу, бо про воскресіння знаю.

("Життя і Смерть ")

Віруючий поет натхненно "свій шлях оспівує піснями", він перебуває в постійній сердечній молитві до Господа, він і до нас із великою довірою звертається:

Помолися за мене!
Молитва твоя,
Як найглибший ковток повноводдя,
Помолись і улийся у спів солов'я
На моїм голубім небозводі.

("Помолися за мене")

Харизматична особистість — поет Юрій Миколайович Тітов — мужньо і цілеспрямовано долає крутогір'я в поетичних злетах слова віри, надії, любові. Його слово — пісенне, його душа — окрилена любов'ю, він мужньо "осягає простори землі ": "Несу я хрест за всіх людей..."

Він — істинний учень Христов, який прозирає Фавор із Голгофи.

Він — наш талановитий сучасник, світильник Добра в охололому серцем світі.

То ж соборно помолімося за нього щиро й урочисто, "допоки тече Борисфен", допоки ще є **дарований Господом час!**

Н. В. КРАВЧУК
канд. физ.-мат. наук
Славянский комитет Украины, г. Киев

ПРОЦЕССЫ ЭТНОСОЦИОГЕНЕЗА И РЕЛИГИЯ

В этом сообщении речь будет идти не о религии вообще — эта тема довольно объемна и многопланова. Мы обсуждаем здесь лишь ее идеологическую функцию как весьма существенную на определенных этапах исторического развития, тогда как в иные периоды она находится в общем-то на втором плане. Причем, здесь затронем периоды, когда религия еще не обрела "полной силы", каковую имеет в "цивилизациях" второго поколения, т. е. на этапе феодального общества.

Прежде чем перейти к основной теме, обрисуем метод, принятый нами для анализа, тем более что в наше время модно не только среди журналистов, но и некоторых специалистов рассуждать о "тайнах Клио" (то бишь истории), империях, их рождении, жизни и смерти, и это в общем-то хорошо. Хуже обстоят дела с обоснованием точек зрения, равно как и с указанием точных соотношений с другими таковыми.

В исторической же **науке** принято соотносить собственную точку зрения с некой общей схемой или подходом (правда, и тут ныне наблюдается излишний плюрализм [1]), а также использовать определенную методологию. В качестве общих подходов отметим известный *формационный* подход (восходящий к К. Марксу), затем часто цитируемый ныне эволюционный, или стадийный, подход, а также цивилизационный и близкий предыдущему этногенетический подход. Иногда к ним относят также "подход геополитики" [2].

Рассмотрим подход, *синтезирующий* главные черты первого и третьего из упомянутых и базирующий на представлении, что эволюцию человечества можно рассматривать как состоящую из трех больших этапов — первобытно-общинного строя, т. е. бесклассового общества, затем классового такового и, наконец, третьего этапа — бесклассового общества, которым должен быть коммунизм, согласно теории К. Маркса.

Но при этом следует подчеркнуть наличие довольно больших *переходных периодов* между этапами, описание которых не менее сложно, чем непосредственно этапов [2]. При этом заметим, что касательно первых двух этапов особых разногласий у перечисленных подходов не существует, а вот наступление третьего этапа предсказал только марксизм (касательно же переходного периода к нему, в котором мы находимся ныне, то до последнего времени об этом ничего, по сути, не говорилось).

Конкретнее рассмотрим переход от первого этапа ко второму, а особенно

начальный период второго, когда и появляются объекты, которые будут предметом наших рассмотрений, причем, применительно к конкретному примеру (“нашей цивилизации” — значение этого словосочетания разъясняется в [2; 3]). Как раз на указанном промежутке проявляются те социальные квази-организмы, которые обычно называются “цивилизациями” (Данилевский–Тойнби), но на самом деле следует употреблять более точный термин “*n*-ЦЭСЭС-система”, что расшифровывается как “*цивилизационно-этническая, социо-экономическая Суперсистема n-го поколения*”, где *n* — вещественное число из промежутка [0, 4] (см. [2]).

В действительности эта концепция включает, с одной стороны, концепцию “*культурно-исторического типа*”, которую ввел в рассмотрение наш соотечественник Н. Я. Данилевский [4] еще 135 лет назад, а с другой — концепцию “*цивилизации*” Тойнби [5], который и развил далее подход Данилевского (возможно, не зная о нем?). Эти авторы выделили и исследовали все наличные на то время наднациональные, надгосударственные образования (образующие в то же время известную целостность), а Тойнби посвятил этому двенадцать томов!

Именно в таком обобщенном смысле мы употребляем термин “цивилизация”, как *реально существующий* объект исторического исследования, — мы подчеркиваем это специально, дабы не возникло путаницы с использованием этого термина (как это происходит, например, в [1]). Но подчеркнем, что в нашем обобщенном понимании динамические аспекты только “внутренней” эволюции цивилизаций описываются формационным подходом, т. е. динамикой связки “производительные силы — производственные отношения”.

А вот переход от одного поколения цивилизаций к другому — он же переход от одной формации к другой, высшей, получается только в результате “столкновения цивилизаций” (a la Hantington) [6], а точнее — в результате их взаимодействия. Причем, это происходит *не при всяком* их “столкновении”, а только при определенных взаимодействиях определенных цивилизаций *разных* поколений, ибо только тогда может родиться новый социальный квази-организм.

А это случается далеко не всегда, конечно, и, тем не менее, можно обобщить известный тезис Маркса “революции являются локомотивами истории” к следующему: “*локомотивами истории есть столкновения цивилизаций*”. В этой связи особо подчеркнем, что именно поступательная эволюция человечества *как целого* в таком представлении дается не простой “суммой” внутренних эволюций отдельных социальных квази-организмов, но и их *взаимодействиями,* что как раз и придают движение всей целостности.

Переходя к конкретной теме доклада — истокам *нашей* цивилизации, — отметим, что словосочетание “наша цивилизация” подробно разъясняется в [2], здесь же лишь дополнительно отметим, что слово “наша” можно либо привязывать к конкретному значению *n* из предложенного выше термина, и тогда все становится понятно, либо же понимать его в смысле родовом, или этническом. Если принять второе понимание, тогда слово “биография”, относящееся к “нашей цивилизации”, в основном будет определяться историей этноса, а именно — *русского Суперэтноса,* как понимал это Гумилев [7]. Оно является стержневым, поскольку “наших цивилизаций” было несколько, что могло бы привести в недоумение

читателя, впервые знакомящегося с нашим подходом.

Как отмечалось, ранее мы касались биографии "нашей цивилизации", но по существу либо как иллюстрации определенных аспектов общей теории (например, в [2]), либо периода биографии, которому соответствует определенная ЦЭСЭС-система (второго поколения, как в [3]). Здесь же рассмотрим происхождение "нашей цивилизации", процесс рождения самой первой из них (т. е. 1-ЦЭСЭС-системы в наших обозначениях, которую представляет собой Древняя Русь) как социального квази-организма.

Если же при этом учесть, что в известных исторических трактовках имеется много непонятных либо взаимно противоречивых мест, то естественно следует попытаться прояснить некоторые из них исходя из нашей методологии. Отметим сразу же любопытный момент — в рамках предлагаемого подхода просто разрешается одна из довольно "болезненных" проблем в нашей историографии, а именно "норманнская" теория происхождения государственности на Руси, вокруг которой ломают копья несколько поколений историков на протяжении чуть ли не трех веков!

Вторым интересным моментом представляется (пере-) оценка роли как известных исторических деятелей Древней Руси, так и ее соседей, особенно Хазарии. Последняя, кроме того, представляет собой уникальный исторический эксперимент, интересный тем, что дает "контр-пример" для процессов порождения цивилизаций (показывающий невозможность для них "размножаться посредством почкования", в частности).

Начнем сначала, т. е. с первого вопроса, напомнив суть "норманнской" теории. Она проста и состоит в том, что государство на Руси возникло именно в результате прихода сюда варягов. Вот это-то и не нравилось целым поколениям "патриотов"-историков — как же так, неужто мы сами оказались неспособны построить государственность, а понадобились какие-то бродяги-пришельцы?! Кстати, довольно-таки точно суть вопроса (вместе с политическими следствиями для современной ему эпохи) обозначил, по нашему мнению, А. К. Толстой в известном творении, где и появилось незабвенное "*земля у нас богата, порядку только нет*"!

Такая постановка облегчает и нашу задачу, ибо остается лишь уточнить — *какого порядку*? Причем, в результате такого уточнения не окажется ли, что речь идет как раз о *достоинствах* нашего этноса, его преимуществах, а не о недостатках? Действительно, так оно и оказывается при более пристальном рассмотрении ситуации, для чего прежде всего надо выяснить, что означал "новый порядок" в тех исторических условиях.

Сначала остановимся на уточнениях *конкретных исторических* фактов. Так. Л. Гумилев [8] утверждает, что в действительности роль варягов играли "древние русы" — этнически совершенно отличные от славян племена (и это существенный момент!), пришедшие на территорию, ограниченную треугольником Киев — Старая Русса — Белоозеро много раньше, в начале тысячелетия, после разгрома их готами. Но это в наших выводах меняет очень немногое, как увидим далее.

Известно, что наши предки, т. е. племена славян, с VI по VIII в. расселились на территории от Волыни на западе (волыняне) до Черного моря на юге (тиверцы и уличи) и до Оки на востоке (вятичи). Промежутки занимали древляне — в бассейне рек При-

пять и Полесье, севернее — дреговичи на юге Белоруссии, тогда как венеды — на севере ее. В Украине же были поляне вокруг Киева да радимичи восточнее. Конечно, это были уже племена на стадии далеко зашедшего разложения родового строя, и объединялись они в союзы племен, по-видимому, уже не столько по родственному признаку, сколько по признаку языковой близости.

Ранее [3] мы останавливались на "новом порядке", который установился после столкновения славян с варягами (или руссами) и привел к резкому социальному размежеванию и неравенству, когда основу господствующего класса составили "чужие", т. е. группа людей, этнически отличная от людей из класса эксплуатируемого (у нас — славян). Мы приняли при этом точку зрения К. Каутского [9] о существенно *этническом* характере процесса образования классов (рабов и рабовладельцев), ибо вторым поэтому было проще совершать насилие над первыми (которые обычно были *коренным* этносом, поэтому "варяжская" теория выглядит предпочтительнее Гумилевской) с целью изъятия прибавочного продукта. Естественно, при этом неизбежно появлялись и *"гостомыслы", которые жертвовали своей родиной и жизнями соплеменников ради своих корыстных интересов*" [7, *441*], но начало резкого классового размежевания было положено *пришлыми* варягами. И лишь потом они смешались с упомянутыми "гостомыслами", образуя господствующее сословие; и это происходило довольно быстро — в течение где-то двух-трех поколений, по оценкам историков. Но "новый порядок" к тому времени уже устанавливался, как станет понятно из изложенного далее.

И все же это послужило не только чести наших предков, среди большей части которых не произошло резкого психологического разлома, так что столь долго сохранялась *община* (правда, к этому побуждали и природно-климатические условия нашей страны, в которой коллективами было легче выжить), но и пользе для потомков, ибо общинная психология затем облегчила переход к наивысшему доныне типу социального квазиорганизма.

А теперь проследим дальнейшую историю под углом используемого нами подхода и определим некоторые из ее ключевых точек, отметив ту "особость" нашей цивилизации, которая действительно наблюдалась. Новая варяжская верхушка начала интенсивный процесс объединения разрозненных славянских племен в государственное образование, чему было самое время, ибо соседи как на западе, так и (особенно) на востоке имели уже достаточно развитую государственность (притом специфическую), а потому и известные преимущества.

О первом из варяжских "князей" Рюрике известно мало — лишь то, что он подчинил себе Новгород (как раз с помощью местного старейшины Гостомысла), а затем и окрестные области — Ладогу, Белоозеро и Изборск; при этом ему пришлось подавить также восстание в Новгороде (под предводительством Вадима Храброго). После его смерти власть перешла к воеводе Хельгу (т. е. Олегу) ввиду малолетства сына Рюрика Игоря.

"Вещий" Олег, как его прозвали в эпосе, оказался весьма деятельным и удачливым правителем, который прежде всего оседлал действующий "путь из варяг в греки" по Днепру, связав тем самым воедино северную и южную части Руси, ранее "самостийные и незалежные". Объединение прошло

довольно легко и безболезненно, ибо все сильнее было давление восточных соседей — Волжской Булгарии, особенно Хазарии (этой "*третьей мировой державы*" того времени), а также открытость южных рубежей для племен кочевников, причем, с 915 г. тут появились печенеги — могущественное племенное объединение. А эти последние установили тесные отношения с тогдашней "*первой мировой державой*" — Византией, правда, начинавшей уже клониться к закату (хотя и существовавшей еще более 500 лет, что имело существенные последствия для дальнейшей истории).

Думается, Олегу удалось, по сути, основать державу *благодаря скорости* процесса — пока соседи не успели осознать этого, он расширил ее на запад, включив земли и племена древлян, и на восток, включив радимичей и северян, хотя тут он уже столкнулся с хазарами, систематически изымавшими дань (в том числе и людьми!) со славянских племен. Кстати, стоит отметить, что хазары действительно представляли громадную опасность, что отразилось в древнерусских сказаниях, правда, в искаженном виде — вместо *хазар* ныне везде в соответствующих текстах фигурируют *татары*, которых во времена складывания нашего эпоса и близко не было! Я не знаю, в чем тут дело — то ли в ошибках монастырских переписчиков сказаний, то ли в позднейших подчистках, как утверждают некоторые исследователи.

Но в любом случае именно Олег запретил данничество хазарам, сказав "*не платите хазарам, но платите мне*..." [10]. Наверняка это не привело к немедленному освобождению от дани, и следует согласиться с Л. Гумилевым, утверждавшим, что процесс этот растянулся на 80 лет [8, *48*], и вряд ли он шел ровно да гладко! Имеются также свидетельства венгерского хрониста Анонима XIII в. о том, что Руси в конце IX в. пришлось выплатить "откупные" племенам угров, которые переселялись в Европу, проходя южнее Киева. Можно предположить, что их вытеснили из прежних мест обитания (Южное Приуралье) сперва печенеги, а затем "толкали" Волжская Булгария и Хазария (причем, первая к тому времени находилась в зависимости от Хазарии).

Далее Нестор-летописец упоминает о градостроительной деятельности Олега: "*тот Олег начал города ставить и установил дань словенам и кривичам*" [10], что весьма показательно в двух аспектах. Во-первых, хотя главной задачей построенных городов было стать опорой центральной княжеской власти в ключевых геополитически точках, но затем они, как и везде, становились еще и центрами торговли да ремесел, что усиливало их значение. Во-вторых, Олег установил дань даже для "своих" родственных племен, что подчеркивало роль именно Киева как центра государственной власти. Во всяком случае, Олег представляется *первым государственником* на Руси, хотя при нем наличествовала еще развитая "военная демократия", судя по преданиям, поскольку опирался он на свою дружину (которая и составила впоследствии костяк правящего класса).

Но тут возникает следующий вопрос: *зачем* при столь активной деятельности по выстраиванию *внутренней* государственной структуры Олегу понадобились еще и походы на Царьград? Относительно дружины ответ ясен — нужна ценная добыча, которой не получишь с местного населения, с него можно взять меха, мед, воск и т. п. И во времена Аскольда — в 860 г. — это выглядело вполне оп-

равданным, но ведь через полвека упомянутых товаров имелось наверняка в достаточном количестве, чтобы на них в том же Царьграде можно было выменять что угодно.

Причем, без тех расходов, которые очевидно требовал военный поход многих тысяч человек, которые к тому же в массе своей не имели ни навыков взятия таких крепостей, как Царьград, ни соответствующих орудий. Так что летописное обоснование походов на Царьград представляется не слишком убедительным, а если еще учесть, что и *прямой* угрозы для Руси со стороны Византии в те времена практически не было — ей хватало забот внутри империи да в непосредственной близости от нее в Малой Азии, — то тем более!

А "аргументы" вроде того, что "Византия, мол, подкупала племена кочевников (а с IX в. печенегов)", тоже не представляются вескими, поскольку единственным доступным объектом грабежа для обитателей Дикого Поля тогда были славянские земли, еще не укрепленные и не обустроенные, как Хазария или Крым. Потому нам думается, что для Олега вряд ли имели смысл военные походы далеко за пределы Руси, за одним лишь исключением — если это было результатом договоренностей с таким могущественным соседом, как интенсивно торгующая Хазария, для которой Византия была в тот момент самым главным соперником на торговых путях.

Так что если походы 907 и 911 г. на Царьград и были, то это свидетельствует о давлении со стороны хазар, а также о государственной мудрости Олега, который в результате этих походов заключил некое соглашение с Византией "о свободе торговли" и "о взаимопомощи" (военными силами, а может и "предоплату" за это), если называть вещи своими именами и отбросить то "бодрячество", которым наверняка грешили летописцы post factum! Во всяком случае, таким образом он обезопасил строящуюся Русь с юга на некоторое время, так что не зря Олега называли Вещим! А вот с востоком дела обстояли сложнее — хазары наверняка ведь спохватились, что получают опасного для их гегемонии соседа на северо-западе (тем более после удачных походов на Византию!).

И как же Олег мог вывернуться из такого положения? Скорее всего, он мог подыграть хазарам, наверняка зная их политику — меньше воевать самим, а натравливать один этнос или конфессиональное сообщество на другие, прибегая при этом и к подкупу (см., например, [8]). Да у Олега имелись и те группы людей, которым просто необходимы были война и грабеж — отряды варягов. Думается, что они-то как раз и составили костяк небольших отрядов (где-то в полтора десятка ладей), которые в 909 и 910 г. совершили удачные набеги на южное побережье Каспия — это было вполне в их стиле!

А вот уже крупный поход (в 500 ладей!), совершенный туда же, возглавлялся, по-видимому, самим Олегом, который хотя и достиг своей цели, но на обратном пути потерпел (в трехдневном сражении) крупнейшее поражение от мусульманских наемников хазар. При этом русы потеряли не только добычу, но и своего князя Олега, согласно некоторым данным, после чего киевским князем стал Игорь, сын Рюрика.

Этот правитель отмечен печатью неудачника во всех своих начинаниях — походы на Царьград оказывались крайне неудачными, русы несли большие потери. А если и удавалось совершить успешный захват, например, в 939 г. хазарского опорного пун-

кта Самкерц (будущая Тмутаракань), то последствия этого оказывались катастрофическими, ибо через год последовал поход иудейского полководца Песаха, не только освободившего Самкерц, но и захватившего весь Крым (за исключением хорошо укрепленного Херсонеса), а потом дошедшего и до Киева! Это тогда Русь была принуждена не только заплатить дань хазарам, но и подвергнуться разоружению — *хазарам были выданы мечи* (т. е. тяжелое вооружение того времени!), о чем позже была придумана красивая, но слишком наивная легенда [8; 10]. И снова хазары используют русские войска (уже как данников!) для похода на юго-западное побережье Каспия в 943 г., который опять-таки закончился провалом.

А в следующем году и сам Игорь погиб при сборе "полюдья" с соседних с Киевом древлян, притом при *повторном* сборе, ибо не хватало для уплаты дани хазарам! Кстати, заметим, что процесс взимания "полюдья" характерен не для феодального уклада, как о том пишет большинство историков, но для "прото-рабовладельческого", и это замечание позволяет понять нашу дальнейшую историю на последующие несколько столетий, о чем речь пойдет позже.

Таким образом, становление государства (точнее, цивилизации) при Игоре явно застопорилось, так что и его супруге Ольге едва удалось сохранить статус-кво во внутригосударственном плане, хотя вятичи, например, перестали платить "дань" Киеву. А вот во внешнеполитическом плане Ольге удалось совершить единственный заметный шаг — во время "туристской" поездки в Царьград она приняла христианство (а потом наверняка обновила некоторые соглашения с Византией, скорее всего, торговые), чем предугадала наивыгоднейшее для Руси будущее развитие событий. Именно православная религия стала идеологическим стержнем в процессе рождения новой 2-ЦЭСЭС-системы — той, которую обычно и называют русской православной цивилизацией, которая была единственной православной после падения Византии в середине XV в. (потому и название Третий Рим вполне оправданно) [3].

А мы вернемся к нашей теме — при всех указанных выше неудачах Русь, однако же, не распалась потому, что изначально строилась на основе *одного славянского* Супер-этноса [3; 8], что облегчило последующее построение не просто державы Киевская Русь, но как оказалось в результате — целой *цивилизации первого поколения*. И нам хорошо известно в данном случае имя человека, сумевшего осуществить эту конструкцию — это князь Святослав, сын Игоря и Ольги, которого по праву следовало бы называть Великим, хотя ему не сильно повезло в признании заслуг ни современниками, ни потомками. Как, заметим, не повезло и другому человеку в нашей истории, тоже по сути родоначальнику новой цивилизации, на сей раз четвертого поколения, а именно В. И. Ленину! А может, нам генетически присуща неблагодарность?

Вернемся, однако, к Святославу, княжившему с 964 по 972 г., которого еще дореволюционные историки называли в лучшем случае "*запорожцем на Киевском престоле*". В советское время ему тоже не воздали должного, хотя советскому академику Б. Рыбакову принадлежит довольно выразительная характеристика части достижений князя Святослава: "*Походы Святослава 965–968 годов явили собой как бы единый удар сабли,*

который очертил на карте Европы широкий полукруг от Среднего Поволжья до Каспия и далее Северным Кавказом и Причерноморьем до балканских земель Византии. Замки, закрывавшие торговые пути руссов, были сбиты".

Походы эти демонстрируют *стратегический полководческий гений* Святослава — он прошел вверх вдоль Десны к вятичам и привел их к повиновению. Затем уже с их помощью "договорился" с волжскими булгарами, а после всего этого спустился вниз по Волге до ее устья, договорившись заранее с племенами печенегов и гузов настолько точно, что встретились они как раз под столицей Хазарии Итилем. Причем это произошло *неожиданно* для хазар, так что он легко разгромил их и взял Итиль, затем пошел на Северный Кавказ, разгромил вторую хазарскую столицу Семендер, а напоследок и третью — Белую Вежу на Дону!

После такого разгрома Хазария не только рухнула как государство (напомним, "третья мировая держава"!), но и самих иудео-хазар практически не осталось на ее территории. Лишь часть их убежала в Тмутаракань, где сумела продержаться более ста лет, причем весьма активно участвуя в политических интригах того времени.

Таким вот радикальным образом Святослав ликвидировал главную угрозу для нарождавшейся славянской цивилизации с востока. При этом он ликвидировал и уникальный исторический эксперимент — государство Хазарию, что стоит отметить подробнее, ибо она является примером того, что не получается при конструкции цивилизации. Но и обратно — наш подход немного проясняет некоторые моменты в ее истории, до конца так и не выясненные. Исторические сведения о Хазарии взяты нами в основном из книг С. Плетневой [11] и Л. Гумилева [8]; кратко изложим касающиеся нашей темы. Собственно хазарами были племена тюркского происхождения — осколки мощного протогосударственного образования — Тюркского каганата, осевшие после его распада в VII в. в Черноморско-Каспийском междуречье. Это подробнее описано в [11], как и о взаимоотношениях хазар с булгарами (точнее, двумя их ветвями), затем с Багдадским халифатом, а также с Византией.

В результате "*...к началу VIII века федеративный союз племен, возглавляемый хазарами, занимал уже степи и предгорья современного Дагестана и Прикубанья, приазовские степи, частично степи Северного Причерноморья и большую часть Крыма с входившими в нее приморскими городами*" [11, *23*]. Не рассматривая детали, проследим за появлением там этнического элемента, который существенно изменил ситуацию, а именно еврейской общины.

Известно, что в начале первого тысячелетия, после Иудейской войны, когда римляне разрушили еврейское государство (а по сути, цивилизацию первого поколения), оставшиеся евреи ушли "в рассеяние" — диаспору. Часть их осела в Персии, издавна им, впрочем, знакомой (еще со времен "Вавилонского пленения"), где они нашли свою нишу в торговле и ремеслах и пребывали там до середины VI в., до "*революции маздакитов*", которую еврейская община в основном поддержала. А уже после ее поражения большинство евреев ушло на Северный Кавказ, оказавшись таким образом на территории Хазарии, а некоторые — в Византию (хотя и ненадолго).

В конце VII — начале VIII в. Хазария столкнулась с сильным противником — Багдадским халифатом,

терпя поражение за поражением от "*непобедимых арабских армий, возглавляемых полководцами, перед которыми трепетали другие народы*", как писала С. Плетнева [11, *40*]. Но халифат-то имел и другого могущественного противника — Византию, а потому не смог долго выдерживать войну "на два фронта", да и смысла особого не было для арабов в захватах на севере, имея к тому же много внутренних осложнений.

В результате этих осложнений в Хазарию в VIII — начале IX в. пришла новая волна иудейских переселенцев из мусульманских стран, на этот раз более социально активных и образованных. Они быстро заняли лидирующие позиции в образовании и дипломатии в дополнение к имевшимся в торговле. А тут еще обстановка в каганате, быстро формирующемся уже как *классовое* государство, имеющем к концу VIII в. общий язык и даже собственную письменность [11], требовала и своей идеологии, которую в ту эпоху как раз и давала религия. И требовалась религия, *отличная* от религий государств — непосредственных противников, т. е. Халифата и Византии, а таковая была прямо под руками — детально разработанная монотеистическая религия — иудаизм, которую исповедовала довольно заметная и сплоченная социальная группа — еврейская община. Таковы были обстоятельства, которые привели к уникальному в истории случаю.

И казалось бы, получается весьма сходный с изложенным ранее способ образования господствующего класса, тем более что к тому времени еврейские купцы делили ведущие позиции в мировой торговле только с согдийскими купцами — через Великий шелковый путь — один из наиболее известных в истории, приобретя громадное экономическое могущество. В результате к началу IX в. иудаизм стал государственной религией и, более того, реальную, т. е. исполнительную, власть в результате "демократического" переворота захватил иудео-хазарин Обадия, приняв (библейский) титул "малик" (т. е. царь), а наследному хакану из рода Ашинов остались чисто представительские функции, притом так умело ограниченные разными табу, что власть его стала номинальной.

Однако чтобы получилось устойчивое государственное образование, необходима все же известная степень симбиоза классов и сословий, некая "естественная" взаимодополняемость социальных функций [2; 3]. Но в Хазарском каганате слишком уж разными были господа и подчиненные, слишком далеко они были разделены и культурой, и идеологией — весьма специфический и (слишком) детально регламентированный иудаизм (да еще с доктриной расового превосходства, восходящей, впрочем, к родовому строю, когда это было оправдано) не приживался у кочевников. Да что там у кочевников — "*принятие иудаизма каганом, царем и всей итильской знатью оторвало их от остальной хазарской аристократии, жившей в дальних провинциях, мало связанных со столицей... Провинциалы и все, кто не принял иудейской религии, в т. ч. христиане и мусульмане, объединились против правительства. Возникла своеобразная хазарская фронда*" [11, *63–64*]. При этом "*в войнах и подавлении восстаний иудейское правительство вынуждено было опираться не на население своей страны, не на своих вассалов, а на союзников извне. Так, восстание кабаров ("фронды") было подавлено с помощью печенегов и гузов (именно после него оба этих наро-*

да появились в восточноевропейских степях)" [11, *67*].

Таким образом, правящая верхушка Хазарии сама породила и своего могильщика, как оказалось позже. Тем более что "*чем догматичнее становилась религия кагана, чем крепче смыкалось вокруг него кольцо раввинов, тем стремительнее терял он власть над данниками и вассальными государствами, но и над своими подданными*" [11, *67*]. Но с другой стороны, в Хазарии X в. слишком мало уделялось внимания собственно производству, ремесла прозябали, а "*экономика Хазарии опиралась теперь только на широкие международные торговые связи... Большую роль играла при этом транзитная торговля, нередко спекулятивная перепродажа. Хазария превращалась в типичное паразитирующее государство*" [11, *70*]. Вам ничего не напоминает эта ситуация?

Вдобавок, когда замер Великий шелковый путь, приносивший сверхприбыли, основную роль здесь приобрела торговля людьми (в первую очередь детьми), что и сыграло роковую роль для Хазарии. Именно это сделало ее непримиримыми врагами и западных, и северных соседей, ибо они не могли встать на ноги из-за обезлюживания своих земель. Кстати, та же самая картина повторилась полтысячелетия спустя в Украине — из-за наличия у нее такого соседа, как Крымское ханство, да еще серьезно усугубленная польским колониальным гнетом в XVI–XVII вв. Украина никак не могла нарастить населения более 1–1,5 миллионов человек... А потому и не могли быть освоены ее плодороднейшие земли, так что только в результате воссоединения с Россией в 1654 г. и последующей ликвидации ею упомянутой "державы людоловов" в XVIII в. положение резко изменилось... И опять-таки инициатор такой политики, позволившей сохранить собственно украинский народ, Богдан Хмельницкий тоже не заслужил благодарности от потомков — воистину мы "*славних прадідів великих правнуки погані*" — Тарас был таки прав!

Но вернемся к Святославу — так и вокруг него сплелись разного рода легенды и мифы, направленные на приуменьшение его роли в нашей истории. А ведь и его походы на Балканы преследовали весьма осмысленную задачу — оградить родившуюся "славянскую цивилизацию" еще и от угрозы с юга и закрепиться в стратегически важном месте — устье Дуная, где пересекались торговые пути и с юга, и с Западной Европы, и с севера, и с востока. Заметьте, он стремился не в Царьград, хотя и бывал вблизи него с походами, нет — цель-то у него была иной — стратегической! Напомним, что именно эти места уже играли важнейшую роль в начале 1-го тысячелетия — ведь готы как раз и стремились овладеть указанным регионом, да и владели им до гуннского нашествия.

Так что были предыдущие примеры у Святослава, и знал он, что делал, хотя, видимо, тоже недооценил роль внутренних факторов, что и привело его к гибели. Но держава не рассыпалась, а наоборот, при сыне Владимире и внуке Ярославе начала приобретать характер "универсального государства", как отмечал Тойнби (впрочем, об этом далее), что поддерживалось этническим фактором. А Хазария рассыпалась при первом серьезном испытании может еще и потому, что иудейская верхушка, будучи осколком древнееврейской цивилизации, попыталась, по-видимому, механически перенести прежний опыт, традиции и веру (или, можно сказать,

прежний проект), насадить их силой, не утруждая себя спецификацией, приспособлением к конкретной ситуации. Рассыпалась, несмотря на то что дипломатия Хазарии была весьма хитромудрой и основывалась, как уже упоминалось, на использовании противоречий между различными этносами и конфессиями, сталкивая их друг с другом — ради своей выгоды [8]. Однако все это давало только локальный, сиюминутный эффект и привело к тому, что в критический момент верхушка иудео-хазар оказалась брошенной всеми!

А история Хазарии является для всех примером того, что цивилизации не могут "размножаться почкованием", т. е. беря некий осколок цивилизации — социального организма, пересаживая его в другой, более молодой организм, и выращивая его (или, если хотите в более современной терминологии — нельзя цивилизации размножать посредством "клонирования")!

Далее отметим известные исторические факты: Древняя Русь, как государство, воплощающее цивилизацию первого поколения, существовала до середины XII в. — смерти Мстислава, сына Владимира Мономаха. После этого стала "расползаться" на отдельные княжества, так что нашествие татаро-монголов (которые, кстати, не образовывали "цивилизацию", но лишь S-ЦЭСЭС-систему!) сто лет спустя только довершило этот процесс. Однако оказалось, что к тому времени православие сумело "освоить" такие большие пространства и сформировать идеологию новой цивилизации, что стало востребованным уже ко времени Дмитрия Донского.

В этой связи заметим, что упоминавшаяся "особость" (и устойчивость) нашей цивилизации (о чем, впрочем, имеются основания говорить только начиная с XVI в.) заключается в том, что в ней содержание закреплялось формой, а именно образованием "универсального государства" (то же относится и к Китаю).

Это обстоятельство практически исключало в ней борьбу за место "сердцевины", т. е. именно то, что так сильно сотрясало западную цивилизацию и как феодальную (т. е. как 2-ЦЭСЭС-систему), а затем и как буржуазную (т. е. как 3-ЦЭСЭС-систему). Заметим, что подобная ситуация борьбы за место "сердцевины" наблюдалась (и наблюдается ныне) в исламской цивилизации, где явными соперниками были арабский мир (который пытался представить как целое Г. А. Насер) с одной стороны и Иран — с другой.

В заключение уточним терминологию. Когда речь идет о "мировых" религиях, то перечисляются обычно христианство, иудаизм да еще ислам — именно в такой последовательности. Возникает вопрос: откуда такая классификация возникла, на чем она основана? Например, христианство — это ведь и православие, и католицизм, да еще и протестантизм с разными ответвлениями... Потому предлагается *мировыми* называть религии, которые ассоциируются с целыми цивилизациями, как бы характеризуя их с идеологических позиций. Тогда ясно, почему православие надо считать мировой религией, как и католицизм (который, кстати, ассоциируется не только с западной, но в чем-то и с латиноамериканской цивилизацией, все более осознающей себя как таковую), а вот с иудаизмом довольно неясно... Впрочем, идеологи так называемого гиперсионизма (например, А. Шмулевич) заявляют, что "*евреи не укладываются ни в одну из существующих концепций, не подчи-*

няются общим историческим законам" [12], с чем автору, пожалуй, трудно не согласиться.

Еще один момент по теме нашей конференции — православие никогда не отличалось прозелитизмом, практически не используя миссионеров даже во времена бурного территориального расширения русской православной цивилизации. Так что сейчас рассчитывать на то, что оно "повысит уровень пассионарности" нашего народа, вряд ли приходится, особенно учитывая, что живем мы в "смутное время", период временного распада нашей цивилизации 4-го поколения. Но элементы объединительных процессов трех основных славянских народов она, по крайней мере, может и должна инициировать и поддерживать!

Литература

1. *Яковец Ю. В.* История цивилизаций. — М.: ВЛАДОС, 1997.
2. *Кравчук Н. В.* Об истоках нашей трактовки Мета-истории // Постмодерновый мир и Россия / Под ред. Ю. М. Осипова и др. — М.; Волгоград: Изд-во ВГУ, 2004.
3. *Кравчук Н. В.* Генезис нашей цивилизации // Экономическая теория в XXI веке / Под ред. Ю. М. Осипова, Е. С. Зотовой. — М.: Юристъ, 2003. — С. 76–92.
4. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. — М., 1991.
5. *Тойнби А.* Постижение истории. — М.: Прогресс, 1991.
6. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций // Социс. — 1994 — № 4.
7. *Гумилев Л.* Этногенез и биосфера Земли — М.: Айрис Пресс, 2001.
8. *Гумилев Л.* От Руси к России. — М.: А.С.Т., 2003.
9. *Каутский К.* Материалистическое понимание истории, — М.; Л., 1931. — Т. 2.
10. *Повесть* временных лет. — М.; Л., 1950.
11. *Плетнева С. А.* Хазары. — М.: Наука, 1986.
12. *Шмулевич А.* Израиль — от Нила до Евфрата! // Завтра. — 2006. — № 17.

П. Ю. ПАВЛЕНКО

канд. філос. наук, старш. наук. співроб.
Відділення релігієзнавства Інституту філософії
ім. Г. С. Сковороди НАН України, доцент кафедри
суспільно-психологічних наук Білоцерківської філії МАУП

АНТИУКРАЇНСЬКА СУТНІСТЬ РЕЛІГІЙНОГО УНІВЕРСАЛІЗМУ: СУЧАСНИЙ ХРИСТИЯНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Для всіх, хто живе на Україні, а живучи, любить її, а люблячи хоче працювати для добра краю і його людності, служити їй, а не обирати, не експлуатувати для себе, ...всякий, хто водиться такими поглядами, дорогий співгорожанин для нас незалежно від того, хто б він не був.

М. Грушевський [1, *106*]

Для українського суспільства на сучасному етапі характерно передусім те, що вже на п'ятнадцятому році незалежності багато етнічних українців як громадян України не ідентифікує себе в українському етнокультурному просторі. Це виявляється в тому, що ці громадяни обстоюють якщо й не агресивні антиукраїнські, тобто здебільшого проросійські щодо етнічного погляди, то, так би мовити, "нейтральні" чи "пасивні", а саме космополітичні, наднаціональні, інтернаціональні, позанаціональні, ненаціональні, антиетнічні. Ми не з'ясовуватимемо тут всі причини такої поведінки цих етнічних українців. Однак зауважимо, що це є також наслідками отієї надто "ліберально-демократичної" політики української влади, яка, на жаль, від дня здобуття незалежності та понад десятиліття по тому інерційно обстоювала (та подекуди продовжує стояти на цих позиціях) радянську культуру, у межах якої, як добре відомо, розвиток української етнічної культури (та й будь-якої взагалі) доволі обмежений, вихолощений від плекання української національної ідеї і справжніх національно-патріотичних почуттів.

Наявний нині в Україні *етнічний нігілізм* провокує не лише відповідний стиль поведінки етнічних меншин в Україні, а й поведінку більшості релігійних організацій, насамперед окремих етнічних релігій, неорелігій, нетрадиційних релігійних систем і неохристиянських конфесій. Однак про все послідовно.

Ідея демократії з її принципами плюралізму і толерантності не повинна виходити за межі конституційного поля, як це почасти спостерігається в сучасній Україні. Обстоювання "нейтральних" чи універсалістських поглядів щодо нації, держави і влади в

межах релігійних систем (і не тільки!) означає, по суті, обстоювання антиукраїнських поглядів. І такий релігійний універсалізм був і залишається нині тільки фактором роз'єднання суспільства.

Так, будь-яка релігія, обстоюючи згідно зі своїм віровченням власні принципи й ідеали Добра і Справедливості, водночас повинна не дисонувати з традиційними для конкретного суспільства принципами Добра і Справедливості (у розглядуваному випадку українського), які детермінуються його традиційними етнокультурною і релігійно-світоглядною сферами. Релігійні спільноти повинні консолідувати суспільство, бо інакше вони будуть так чи так конфронтувати із суспільством з діючими в ньому традиційними світоглядними, культурними і моральними нормами.

Зважаючи на прагнення України, як і кожної європейської держави, бути власне державою, а денаціоналізованої чи ненаціональної держави за наявності моноетнічної більшості просто не може бути за визначенням, культивація, так би мовити, "людини взагалі", надто людини-інтернаціоналіста неорадянського чи необільшовицького взірця, як це обстоюють у своїх віровченнях деякі, переважно новітні, релігійні системи, а також окремі служителі і миряни Української Православної церкви московської юрисдикції, неприпустима.

Відмітну рису сучасної релігійної ситуації в Україні становлять процеси, по-перше, знецінення традиційних релігійно-світоглядних і морально-етичних норм, обстоюваних традиційними релігіями і конфесіями. По-друге, відверта антиукраїнська позиція, з одного боку, одних релігійних спільнот, а з іншого — апатична чи нейтральна позиція до всього українського інших. І по-третє, активне зростання в межах неопротестантизму і неохристиянства релігійних спільнот так званого культового типу і "вільних церков", які, по суті, є такими собі "клубними" утвореннями, які не мають ні чітко визначеного віровчення, ні центрального керівництва, ні навіть часто керівника громади. Однак саме останні доволі стійкі, на відміну від інших релігійних організацій. Мало того, увага держави до таких "клубних" організацій, до віровчень, які вони обстоюють, мусить бути постійною, оскільки через них за короткий час проходить надто багато людей, особливо молоді. Зауважимо, що "клубний дух" у більшості таких громад далекий від патріотичного: під релігійними ідеалами часом приховується негативізм до української етнокультурної сфери, обстоювання проросійських почуттів або відвертий космополітизм. Принагідно зазначимо, що в релігійній літературі таких конфесій, однак, важко віднайти такі поняття, як "космополітизм" чи "космополіт" (останні все ж вважаються явищами політичного порядку), але універсалістський, космополітичний характер цих релігійних утворень очевидний.

З огляду на це суспільство повинно бути уважним передусім до появи різного роду нових релігійних рухів виходячи вже з того, що деякі з них, які сьогодні пропонують своїм вірним дотримуватися щодо держави і суспільства принципу "нейтральності", завтра можуть перерости в численні рухи, як нині спостерігається з харизматичним рухом неохристиянського взірця. Якщо їм, зважаючи на цю пасивну українську (розумій — антиукраїнську!) позицію, не вказати на це сьогодні (і навіть в разі необхідності не обмежити їх діяльність юридично), то завтра їх численні прихильники запросто можуть якісно

впливати (і не виключено, що й навіть на політичному рівні) на суспільні процеси в Україні. У результаті космополітизм, етнічний універсалізм чи необільшовизм, з одного боку, і відповідно тероризм і екстремізм — з іншого, можуть стати легальними.

Досвід багатьох цивілізованих держав світу засвідчує, що саме поліконфесійність і співіснування в суспільстві поруч з основною, корінною, титульною національною культурою інших культур, як не парадоксально здавалося б комусь на перший погляд, є доброю ознакою здорової нації. Однак поліконфесійний комплекс ефективно функціонує лише в суспільстві, яке має за смислові дороговкази високі гуманістичні почуття справедливості, свободи й ідеали демократії. У такому суспільстві, громадяни поважають насамперед їх національну культуру (передусім мову, традиції, звичаї і традиційну релігійність), а національно-патріотичні почуття його громадян значно перевищують і протидіють будь-яким аморфним абстрактно-національним чи позанаціональним ідеям. Національна культура такого суспільства надійно охороняється національною ідеєю і свідомими щодо неї його представниками, однак при цьому все ж маючи можливість "спілкуватися" без втрат для себе з іншими співіснуючими культурами (у тому числі й етнорелігійними). "З усіх колективних ідентичностей, що їх тепер поділяють люди, національна ідентичність, мабуть, найважливіша й найповніша, — зазначає Е. Сміт. — Адже не тільки націоналізм як ідеологічний рух проникає в усі закутки світу, — передусім сам світ поділений на "національні держави", тобто на держави, що претендують бути націями" [2, *149*].

Україна — держава поліетнічна. Споконвіку разом з українцями пліч-о-пліч проживають представники інших етносів. Це — росіяни, білоруси, молдовани, євреї, болгари, греки, кримські татари, поляки, румуни, угорці, німці, словаки, чехи та ін. Конституція України не тільки гарантує, а й практично надає всі необхідні умови для вільного комплексного розвитку кожного з цих етносів. Втім, з огляду на сучасний український контекст це в жодному разі не повинно відбуватися поза пріоритетними інтересами української нації як титульної або за рахунок цих інтересів, як це спостерігається в Україні ось вже п'ятнадцять років.

Вільний культурний розвиток етнічних меншин, їх традиційних релігій чи конфесій у жодному разі не повинен випадати з процесів подальшого формування української нації і українського державотворення чи дисонувати. А це якраз сьогодні надто відчутно, коли етнічні меншини в Україні фактично демонструють нейтральність щодо Української держави. Не поодинокі також випадки втручання в українські державні справи представників дипломатичних представництв країн, які є для тієї чи іншої нацменшини етнокультурним материком, батьківщиною. Вони вважають "свої" діаспори вотчиною, а представників цих нацменшин підданими, використовуючи кафедру традиційних для них конфесій як політичний рупор. Передусім слід зауважити на втручання в українські державні справи російської, румунської та ізраїльської амбасад.

Що ж до релігійної площини культурного розвитку нацменшин в Україні загалом, то практично кожна з них репрезинтована "рідною" конфесією чи релігією. От тільки недосконалість українського законо-

давства у сфері політики стосовно нацменшин дає змогу лідерам культурних товариств і релігійних організацій здійснювати щодо України доволі відособлену політику, а часом і антиукраїнську, що базується на відвертому сепаратизмі та ксенофобії.

Назагал, у громадах нацменшин, у тому числі й їх релігійних громадах, нарівні з рідною для них мовою вживається не українська як державна і мова титульної нації, а російська — мова, яка вважається мовою однією з національних меншин. Хоча слід зауважити, що російської нацменшини чи російської діаспори в тій кількості, яку їй приписують, як такої в Україні фактично немає. Вона існує, але не така чисельна.

Принагідно зауважимо також, що мовний фактор сам собою ще не є ознакою етнічності. Можна долучити до цього й білорусів, і ще представників, наприклад, малих народів Росії та низки колишніх радянських республік, які проживають нині в Україні, бо ж вони російськомовні. Тут йдеться тільки про певну космополітично зорієнтовану частину населення України, мовою спілкування якої є російська, і не більше. Існує тільки російськомовна частина громадян України, яка ідентифікує себе не з російською культурою (чи не так з російською культурою), а власне із сучасним російськомовним постбільшовицьким універсалізмом, космополітизмом чи так званим інтернаціоналізмом, який нині на пострадянському просторі уособлюють і активно популяризують Росія і Білорусія.

Власне нині спостерігається те, що під прапорами розвою нацменшин і відродження їх традиційної релігійності в Україні продовжується започаткована російським царизмом і більшовиками справа тотальної русифікації суспільства, а отже, нищиться український народ зсередини, руйнуються ідеї української державності.

Відтак і ті релігійні рухи, які обстоюють сьогодні, з одного боку, пасивні щодо українського, а з іншого — християнсько-космополітичні чи християнсько-універсалістські погляди і мовою богослужбового вжитку яких є російська, у жодному разі не ідентифікують себе з російською культурою як такою. Вони, як вже зауважувалось, просто за мовною ознакою належать до так званого російськомовного населення як певної спільноти, яка переважно не ідентифікує себе етнічно, але водночас обстоює позиції необільшовицької культури як глобалізованої пострадянської культури з російською мовною домінантою і не більше, бо ж не робить ставку на жодну з етнічних культур і передусім російську. А "глобальна культура не пишається історією чи історіями: фольклорні мотиви вона використовує й розробляє для зовнішнього оздоблення зорієнтованої на сьогодення й майбутнє "науково"-технічної культури" [2, *164*]. Вона є тільки підробкою, спробою підмінити етнічні культури, що зумовлюється прагненням технічно й інформаційно розвинених суспільств підпорядкувати менш цивілізовані, але культурні держави й етноси.

Що можна й треба здійснити, щоб вийти з такого складного становища, яке спричинює буксування процесів відродження української етнічної культури, формування української політичної нації і українського державотворення.

1. Передусім визнати на загальнодержавному рівні, що Україна як держава ще перебуває у процесі становлення — і становлен-

ня як громадянського суспільства, і як держави.

2. Згідно з Конституцією України Україна є демократичною державою, яка сприяє консолідації і розвитку української нації, а також розвитку етнічної, культурної мовної та релігійної самобутності всіх корінних і національних меншин України. Україна є державою, де кожен має право на свободу думки, слова і світогляду. І все ж, зважаючи на процес подальшого становлення України як держави і передусім на той факт, що процес становлення демократичного суспільства перебуває ще у фазі формування, застосування принципів демократії в усій повноті до суспільства не підготовленого до демократичних норм, тобто ще не гідного ідеалів демократії, яким сьогодні ще є українське суспільство, розцінюється ним як певна вседозволеність. У подібному розкладі виконання справедливих конституційних положень щодо культурного розвитку титульної нації, корінних народів і нацменшин, реалізація права громадянина на свободу світогляду і віросповідання в такому непідготовленому суспільстві, як засвідчує досвід, тільки руйнує титульну націю, нищить її культурну матрицю і в підсумку завдає шкоди власне ідеї суверенності.
3. На сучасному етапі розвитку українського суспільства доцільно переглянути і подекуди навіть обмежити діяльність політичних, культурних і релігійних організацій, які своєю ворожістю чи нейтральністю завдають шкоди існуванню титульної нації і Української держави. Традиційні релігії нацменшин (а разом з ним і нетрадиційні, і новітні релігії, неохристиянські рухи, які обстоюють на позиції космополітизму) не повинні культивувати серед своїх вірних антиукраїнські або пасивноукраїнські (індиферентні чи байдужі щодо українського) почуття. Безперечно, кожний з малих народів в Україні повинен всебічно боронити і розвивати власну культуру. Однак це повинно відбуватися в конституційному полі української державності, контексті української національної ідеї і вже на тій підставі, що представники цих малих народів є громадянами України. Досвід низки європейських країн може бути в цьому для України потрібним прикладом.
4. І головне: відродження і розвій в українському суспільстві споконвічно притаманних українцям світоглядних духовних цінностей, ідеалів Добра і Справедливості, моральних норм повинні відбуватися, так би мовити, не взагалі, не зовнішньо, не лише за формою, як часто відбувається, а мати конкретну і надійну базу. Вона повинна проголошуватися неодмінно на тлі та в контексті української національної ідеї і лише в цьому разі зможе дати багаті плоди і користь у справі відродження людини й суспільства, стати надійною основою і гарантом розбудови української державності. А основа така існує, це — сфера традиційного українського християнства, яка репрезентована сьогодні справді українськими “від роду” тради-

ційними християнськими конфесіями. Йдеться насамперед про всі гілки українського православ'я — Українську Православну церкву Київського Патріархату, Українську Православну церкву (Московського Патріархату), Українську Автокефальну Православну церкву, Українську Греко-католицьку церкву і разом з тим про низку протестантських конфесій, які, існуючи на українських теренах вже понад століття і відтак увібравши характерні для української ментальності ознаки, стали традиційними, зокрема, це українські лютерани, баптисти, євангельські християни, адвентисти і християни віри євангельської (п'ятидесятники).

Рідна мова будь-якої нації нарівні з її традиціями і звичаями становить "ті найміцніші елементи, що об'єднують окремих людей в один народ, в одну націю" [3, *9*], тобто є однією з головних її ознак, охоронцем і виразником його етнічності. Із нехтування, зневажливого ставлення окремих українців до рідної мови починається руйнація власної національної культури. Чужі мови, як засвідчує історичний досвід, не спроможні були надати Україні культурного поступу. На противагу своїм пануванням вони спричинили в Україні лише "страшний анальфабетизм серед простолюддя і недоуцтво серед інтелігенції. За цим пішли великі культурні, економічні й політичні шкоди для однієї з найбагатших країн Європи й Землі" [4, *332*].

Саме мова як один із головних виразників національного нині не лише прилучає людину до певного етнічного середовища, етнічної культури, а й становить зміст її життя, роблячи її достойним членом суспільства [3, *118*]. Таким чином, якби нетрадиційні релігійні організації намагалися використовувати як засіб релігійної пропаганди українську мову, то це вже був би перший крок до поваги національних почуттів українців. На противагу цьому триватиме процес русифікації українців, але тепер під прапорами релігійно-неокосмополітичних ідей.

Зауважимо, що нав'язування ж чужої культурної чи релігійної традиції народу (чужого світогляду, чужих звичаїв, чужої мови) рівноцінне його духовному поневоленню, вважайте, агресії. А національні традиції і "звичаї — це не відокремлене явище в житті народу, це втілені в рухи і дію світовідчуття, світосприймання та взаємини між окремими людьми. А ці взаємини і світовідчуття безпосередньо впливають на духовну культуру даного народу, що, у свою чергу, впливає на процес постання народної творчості (і культури взагалі. — *Авт.*)" [3, *9*].

Здорове, національно свідоме суспільство жодною мірою не може, та й не повинно (!), йти як на налигачі за чужими культурами і релігіями. Воно, беручи за парадигму власну етнонаціональну ідею, неодмінно переломить будь-яку з них крізь призму власного етнічного, історичного і державотворчого досвіду, підпорядкувавши їх (чужі культури і релігії) собі на благо. "Така ієрархія суспільних цінностей забезпечує в цивілізованих суспільствах стабільне існування всіх релігій, націй, окремої особи. За умови досягнення такого рівня цивілізованості українці зберігають свій етнос і розвивають себе як нація, зберігаючи все багатство релігійного ставлення до світу" [5, *286*]. Проте сьогодні здебільшого виявляється не так агресія чужих етнічних культур, ет-

нічна колонізація, як штучна псевдокультура — необільшовицька псевдокультура, з одного боку, і зглобалізована культура західного світу, що набагато серйозніше, — з іншого, бо ж наслідки її впровадження ще не до кінця з'ясовані.

Проголошення в українському суспільстві універсалістських чи космополітичних ідей, завуальованих під маскою релігійних, може призвести до занепаду України. Це спричинить загальне, тотальне духовне зубожіння народу, його культурну і моральну деградацію. Отже, нетипові, непритаманні, нетрадиційні для українців універсалістські нововведення, сіючи на українських ментальних, культурних і релігійних засадах зневагу до національного, нехтування української мови і культури, нині істотно занепокоюють, породжують складну для вирішення проблему. І не існує жодного сумніву, що розв'язання цієї складної проблеми в Україні набирає відтак форму чинника доленосного й історичного. І від того, буде розв'язано це питання в Україні, залежить її майбутня доля, становлення її як держави.

Література

1. *Грушевський М.* Хто такі українці і чого вони хочуть. — К., 1991.
2. *Сміт Е.Д.* Національна ідентичність. — К., 1991.
3. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. — К., 1991. — Т. 1.
4. *Рудницький С.Л.* Чому ми хочемо самостійної України? — Л., 1994.
5. *Іванишин В., Радевич-Винницький Я.* Мова і нація. — Дрогобич, 1994.

О. В. БУЧМА

канд. філос. наук, доц.
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, м. Київ

ПРОБЛЕМИ ПРАВОВОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ

У 1991 р. на політичній карті світу з'явилася нова держава — Україна. Здійснилась одвічна мрія українського народу про самостійну незалежну державу. Пізніше Верховна Рада України 28 червня 1996 р. від імені українського народу, "усвідомлюючи відповідальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішнім та прийдешніми поколіннями", прийняла Основний Закон, невіддільний атрибут держави — Конституцію, яка визначила Україну як суверенну й незалежну, демократичну, соціальну та правову державу.

Задекларована у Преамбулі Конституції України "відповідальність перед Богом" засвідчила зміщення акценту з ідеологічного чинника (як це було в попередній конституції), проголосивши, що суспільне життя в Україні базується на засадах ідеологічної багатоманітності й жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов'язкова (ст. 15) апеляцією до духовно-релігійної сфери. Таким чином, в умовах розбудови в Україні демократичної, соціальної, правової держави, становлення національної свідомості, відродження ідеї національної духовності, утвердження пріоритету загальнолюдських цінностей у масовій свідомості чільне місце посідає релігійний чинник. Звісно, це не данина моді, а виклик і вимога часу. Адже повернення і посилення інтересу до релігії — це реакція на відроджувальні процеси, які нині відбуваються в суспільстві й характеризуються змінами світоглядної парадигми та ціннісних орієнтацій, своєрідними світоглядними зрушеннями і поворотами в українському соціумі. Заповнення духовного вакууму (супутника парадигмальних змін) релігійною інформацією спричинює нині присутність компонента релігійності в усіх проявах людського буття.

Окремі види суспільних відносин на початку свого формування тісно поєднуються з релігійними. В основі їх симбіотичної конструкції перебуває побудована на відношенні "дозвіл — заборона" норма як регулятор взаємодії "особа — світ". А дія релігійних відносин на окремий вид суспільних опосередковується правовими відносинами і нормами як опредмеченими моделями правової свідомості.

У витоків правовідносин і правової норми перебували релігійні відносини і норма. Саме на священнослужителів перекладалися судові функції, а всі посягання на релігію вважались злочином. Релігійні відносини регулюють суспільні засоби впливу релігійних норм на соціальні, ідеологічні, політичні, моральні та ін.

У результаті останні припинили існувати як такі. Вони посилюються

релігійною санкцією, перетворюючись на синкретичні норми, а то й повністю трансформуючись у релігійні, втрачаючи при цьому свої специфічні властивості й засоби забезпечення.

Взаємозалежність релігійних і правових відносин як регулятивних систем, їх узгоджений вплив на соціальний розвиток полягають передусім у тому, що вони є регулятором суспільних відносин.

Релігійні та правові норми за збіжності сфер регульованих відносин часто-густо дуже наближені, а то й тотожні за характером приписів. Трапляється, що юридичні норми текстуально відтворюють релігійні, що передують їм, і навпаки. Взаємозалежність компонентів релігійних і правових відносин визначаються такими специфічними їх зв'язками: взаємовпливом їх однорідних елементів (релігійної ідеології і правосвідомості, релігійних (церковних) і світських судів, релігійних і правових норм); одновекторною спрямованістю однорідних елементів обох систем на інші соціальні системи й суспільне життя (наприклад, релігії і права на морально-етичні уявлення), взаємне регулювання юридичними та релігійними нормами суспільних відносин; безпосереднім взаємовпливом неоднорідних елементів релігійної і правової систем (регулювання юридичними нормами релігійної поведінки і відносин, внутрішньоконфесійної діяльності тощо) або опосередкованим (вплив релігійної ідеології на формування правових норм через правосвідомість внаслідок сприйняття правосвідомістю релігійних уявлень та ідей); взаємодією галузей права з різними сферами релігії (регулювання релігійними та правовими нормами різних аспектів церковно-державних відносин, майнових та інших прав конфесійних організацій і культових служителів, узаконення культових церемоній у різних сферах державного життя: коронація, релігійна присяга при призначенні на державні посади, релігійна клятва в суді тощо).

Такі варіанти взаємозв'язків релігії і права можуть спричинювати інтеграцію чи дезінтеграцію державно-церковних відносин (специфічних взаємозв'язків релігійних організацій з державою) і визначати їх характер: як відносин між державою і панівною церквою; державою і терпимими релігійними організаціями, державою і конфесіями, що переслідуються. Регулятором цих зв'язків за певних обставин може бути держава чи особливе організаційне утворення духовної влади — Церква. Остання за природою дуалістична, що й визначає її специфіку. Вона є симбіотичним модусом релігійних і суспільних відносин. Її функціональність можна визначити як суспільну, позаяк її дія розгортається в певній соціальній конструкції, де вона постає як об'єднання віруючих певного релігійного напрямку на основі загального віровчення і культу, централізована система управління життям, діяльністю та поведінкою віруючих, ієрархічністю, визначеною системою норм (релігійної моралі, канонічного права тощо), цінностей, санкцій, поділом своїх членів на духовенство (професійних служителів культу) та мирян (пересічних віруючих); належність до певної церкви може визначатись як сімейними і національними традиціями, так і свідомим вибором особи; у процесі релігійної діяльності церква разом з релігійними функціями виконує й політичні, соціальні, економічні, правові, культурні впливи на особу і соціум. Проте основне покликання Церкви — специфічно-

релігійне. Вона повинна забезпечити особливий зв'язок людини з трансцендентним, Богом. Власне, у перекладі з грецької слово "Церква" й означає дім божий. Тому для віруючих церква є надсуспільним утворенням. Наприклад, згідно з християнським віровченням вона є уособленням містичного тіла Христового, спільнотою всіх віруючих в Бога і Христа, сполученою Словом Божим, священоначалом і таїнствами під невидимим керівництвом Бога для вічного життя і спасіння. Розрізняються церкви земна, що об'єднує всіх істинно віруючих на землі, і небесна, до якої належать ті, хто завершив земне життя і перебуває на небесах; видима (складається з видимих членів і діє на землі) і невидима за благодаттю божою, позаяк до неї належать святі Церкви небесної, святі Ангели і святі люди.

Основні функції духовної влади можна визначити як законодавчу (врядування церковного життя), адміністративну (реалізація релігійних норм і правил у життя віруючих індивідів) і судову (відновлення порушених у Церкві прав і відносин, розв'язання суперечок між суб'єктами духовної організації). Ці функції реалізуються в актах духовної влади — рішеннях церковного керівництва щодо регламентації і регуляції культової та позакультової релігійної діяльності, закріплених у відповідних законах, указах, постановах тощо; вони забезпечують основні повноваження духовної влади: владу вчення, владу священнослужіння і владу управління, які становлять найважливіший вид церковної влади — владу ієрархічну, що безпосередньо виходить від Божественної влади, а тому найвищим актом духовної влади є настанови, безпосередньо засновника Церкви (наприклад, "Закони Ману", "Десять заповідей", "Заповіді Христові"), що і вважаються божими законами.

Акти духовної влади поділяються на нормативні (що встановлюють норми релігійного права), та індивідуальні за допомогою яких норми релігійного права застосовуються до конкретних випадків чи осіб. До першої групи належать акти, що регламентують становище церкви в суспільстві, визначають специфіку державно-церковних і міжконфесійних відносин (наприклад, унія, конкордат), і такі, що регламентують внутрішньоцерковне життя. Останні можуть мати як загальний характер (патріарші та митрополичі грамоти, папські енцикліки, рішення церковних Соборів, церковні конституції та ін.), так і локальний (єпископські грамоти, митрополичі послання до різних єпархій і та ін.). До індивідуальних актів духовної влади належать акти беатифікації і канонізації святих, обрання на церковні посади, відлучення від церкви, позбавлення сану та ін.

З державно-церковними відносинами пов'язані такі поняття, як свобода вибору і свобода совісті. У тандемі "держава — церква" ці фактори мають бути визначеними не як особливий дар держави, а як природне право кожної особи на можливість вільного вибору релігії, віри в Бога, світоглядних орієнтирів і переконань, що мали б визначити сенс особистісного буття, мотиваційний каркас вчинків й поведінки індивіда [1, 7].

Нехтування цим фактором, однобічність впливу держави на Церкву, антагоністичний тип відокремлення Церкви від держави, що заперечує можливість вільного партнерства цих інституцій, можуть призвести до викривлень і збочень суспільного устрою. Особливо це виявляється в умо-

вах світоглядного вакууму і призводить до виникнення квазірелігійних утворень як результату пошуків нової віри, нових духовних орієнтирів, цінностей та ідеалів.

Заборона релігії з боку держави може призвести до надання надприродних властивостей особам, націям, певним суспільним інституціям, появи так званих світських релігій. Вшанування небесних богів світські релігії підмінюють поклонінням богам земним; вони мають усі зовнішні ознаки релігії: віру в надприродні властивості предмета відповідного культу, міфологему, символіку, атрибутику, культову практику тощо.

Релігія як поєднана з глибинними засадами людського буття впливає на соціальні структури і цінності. Важливість її увиразнюється тим, що вона охоплює речі, які виходять за межі світськості. Функціонування релігійних відносин залежить від рівня релігійної свободи в певному суспільстві. А виміри релігійної свободи пов'язані з незалежно еволюціонуючими частинами доктрин у сучасних правових системах; її розуміння залежить від впливу концептуальних розробок у різних галузях світського права. "Часом релігійна свобода стає поєднувальною ланкою конкуруючих цінностей рівності, слова, асоціації, гідності і особистої свободи. Тому іноді застосовується спроба звести релігійну свободу до її світських компонентів. Але... головним для релігійної свободи є право релігійних моделей життя на те, щоб бути прийнятими на власних умовах, а не знаходити захист, якщо (і тільки якщо) вони погоджуються зі світськими судженнями відносно того, що саме необхідно захищати" [2, *131*]

Система релігійних відносин як комплексне ціле, що складається з множини елементів, об'єднаних різними взаємозв'язками і відокремлених від того, що їх оточує, певними межами, формується і діє в чітко визначеному історично часово-просторовому континуумі. І залежно від цього у відповідних системах релігійних відносин по-своєму відображаються індивідуальний і суспільний життєві досвіди, зберігається система емоційно-образних уявлень і переживань, норм людського буття. Проте попри все це різні системи релігійних відносин виконують одну й ту саму культурно-історичну роль. Вони є засобом соціальної регламентації і регуляції в суспільстві, засобом збереження і впорядкування традицій, звичаїв і обрядів. Релігійні відносини за історично конкретних умов є тією рушійною силою, що спонукає соціальний розвиток у прогресивному напрямі. Як причинний, активізуючий чинник прогресу релігійні відносини визначають його форму чи вид, а саме траєкторію еволюційного розвитку людської спільноти із сакралізованим агентом дії.

Одним із важливих важелів гарантії і забезпечення релігійної свободи є інформація. У Законі України "Про інформацію" зазначено, що інформація — це документовані або публічно оголошені відомості про події та явища, що відбуваються в суспільстві, державі та навколишньому природному середовищі. З інформацією тісно пов'язане поняття "інформаційна діяльність" (сукупність дій, спрямованих на задоволення інформаційних потреб людини або спільноти). У цьому аспекті з різних видів інформації (масової, статистичної, правової та ін.) особливий інтерес становить інформація про релігію. Уся ця інформація, з огляду на характер її джерел поділяється на дві основні групи: релігійну і релігієзнавчу. Як зазначалося, джерелами релігійної інформа-

ції є акти духовної влади. Релігієзнавча інформація міститься в матеріалах наукових досліджень з проблем функціонування релігійних систем тощо. Поширення інформації про релігію потребує від представників ЗМІ та інших уповноважених на це осіб дотримання принципів систематичного та вільного обміну (необмеженість поширення інформації, але в межах чинного законодавства), об'єктивності (правдивість, відповідність реальності, вірогідність), відповідальності, законності, етичності.

Останнє десятиріччя минулого століття та перші кроки нового ознаменовані формуванням нової суспільної, правової, та релігійної реальності в Україні, ознака якої полягає у звільненні від ідеологічних міфів та догм і створенні громадянського суспільства. Точкою дотику релігійної, суспільної, державної і правової діяльності є створення можливостей ставлення загальнолюдських ціннісних орієнтацій і духовних перспектив шляхом усунення суперечностей у духовному житті та подолання морального і правового нігілізму.

Громадянське суспільство як система суспільних інститутів (сім'я, Церква, система освіти і науки, професійні об'єднання) покликана забезпечити можливість реалізації потреб та інтересів окремих індивідів і колективів. Таким чином, уможливлюється впровадження "моральної арифметики" Ієремії Бентама ("найбільше щастя для найбільшої кількості людей"), який вважав суспільний інтерес сумою індивідуальних інтересів.

Зниження ролі впливу держави в умовах становлення громадянського суспільства призводить до зіткнення індивідуальних інтересів (які часто-густо протилежно спрямовані), ескалації соціальних конфліктів та порушень розумного співвідношення свободи, рівності, справедливості тощо.

У такому разі потребується відновлення природної рівноваги між громадянським суспільством і державною владою. Важливим чинником, що може вплинути на збалансування громадянського суспільства і державної влади, є релігія (Церква). Для здійснення цієї функції в Україні практично в межах правового поля і системи суспільних відносин створено всі можливості: Церква в суспільстві відокремлена від держави, а школа — від Церкви. Отже, Церква не може контролювати або примушувати до дій чи бездіяльності громадян, виконувати державні, політичні, адміністративно-правові функції. Ознаками цього є відсутність правових форм союзу держави і Церкви, представництва релігійних організацій у державних органах, права законодавчої ініціативи релігійних організацій, невтручання в систему правосуддя та ін.

Зі свого боку держава не має права втручатись у внутрішньоцерковні справи, канонічну діяльність, самоуправління; не може здійснювати державно-правовий контроль, примус у сфері релігійних відносин. Однак держава забезпечує охорону законної діяльності релігійних організацій та захист прав віруючих, здійснює правову регламентацію діяльності релігійних організацій і контролює дотримання ними встановлених державою законів. Правовий режим Церкви в Україні визначений Конституцією України і деталізований в інших законодавчих актах Української держави.

Власне факт прийняття Конституції України 28 червня 1996 р. є актом усвідомлення "відповідальності перед Богом" (Конституція України, преамбула), що підтверджує значущість

релігійного чинника не тільки в історії українського державотворення та сучасного її стану, а й його роль у поступі українського суспільства в майбутнє. Передусім констатовано, що держава сприяє консолідації і розвитку релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України (ст. 11 Конституції України). Це слугує ознакою релігійного плюралізму. Гарантовано право на свободу світогляду та віросповідання і закріплено правовий режим Церкви в Україні: "Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа — від Церкви " (ст. 35 Конституції України). Заборонено діяльність політичних партій, що розпалюють релігійну ворожнечу (ст. 37 Конституції України). Обов'язки держави щодо релігійних організацій і обов'язки релігійних організацій перед державою та суспільством визначені в Законі України "Про свободу совісті та релігійні організації". Об'єднувальною ланкою між Церквою і державою є Державний орган у справах релігії, покликаний забезпечувати здійснення державної політики щодо релігій і Церкви (ст. 30 Конституції України).

Задекларована рівність конфесій перед законом діє лише в державно-правових відносинах. Про рівність релігій у суспільно-політичній сфері може йтися з певною часткою умовності. У суспільстві різні конфесії не завжди однаково визнаються громадянами, адже історично його доля може бути пов'язана з певною конфесією. Так, історично Україна тісно пов'язана з Православною Церквою. Тому не випадково переважна більшість населення України релігійно ідентифікує себе з Православ'ям. Значущість цієї конфесії в історії, культурі, державності, моральності, спадкоємності традицій українського суспільства не могла не бути відзначена й на законодавчому рівні. Так, Кодекс законів про працю України визначив такі Православні релігійні свята — Різдво Христове, Великдень, Трійця — як святкові й неробочі дні (ст. 73 Конституції України). Проте, зважаючи на багату палітру, поліконфесійність українського суспільства та проголошений релігійний плюралізм з гарантіями рівності, в цьому самому законодавчому акті закріплено: "За поданням релігійних громад інших (неправославних) конфесій, зареєстрованих в Україні, керівництво підприємств, установ, організацій надає особам, які сповідують відповідні релігії, до трьох днів відпочинку протягом року для святкування їх великих свят з відпрацюванням за ці дні" (ст. 73 Конституції України).

Законодавцем закріплено також певні переваги релігійної діяльності порівняно з політичною діяльністю. Так, Закон України "Про Збройні сили України", обмежуючи політичну діяльність у Збройних силах України, гарантує кожному військовослужбовцю право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, уможливлює відправляти, одноособово чи колективно, релігійні культи і ритуальні обряди, здійснювати релігійну діяльність з додержанням вимог Конституції України та законів України (ст. 17 Конституції України). З метою подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і Церкви Закон України "Про альтернативну (невійськову) службу на основі Конституції України" (ст. 35 Конституції України) визначив організаційно-правові засади альтернативної (невійськової) служби, право на яку "мають громадяни України, якщо виконання військового обов'язку суперечить їхнім релігій-

ним переконанням і ці громадяни належать до діючих згідно з законодавством України релігійних організацій, віровчення яких не допускає користування зброєю" (ст. 2 Конституції України).

Світськість Української держави підкріплюється законодавчим закріпленням неможливості правового регулювання релігійними організаціями шлюбно-сімейних відносин і реєстрації актів громадського стану. Так, згідно із сімейним законодавством ставлення до релігії не може обмежувати права і встановлювати переваги при одруженні та в сімейних відносинах, а релігійний обряд шлюбу не має правового значення і є особистою справою громадян.

Водночас релігійні організації наділені низкою переваг (пільг). Зареєстровані релігійні організації, що не займаються підприємницькою діяльністю, звільняються від земельного податку (ст. 12 Закону України "Про плату за землю"), мають пільги з оподаткування (ст. 7, 13 Закону України "Про оподаткування прибутку підприємств", ст. 5 Закону України "Про податок на додану вартість") та ін.

Як бачимо, функціональна взаємодія держави, суспільства і релігії окреслюється чіткими правовими межами соціально-демократичного устрою. Але релігія, як зазначалося, може відновити баланс у системі взаємодії у громадянському суспільстві "через моральні послання, критичне ставлення до влади, освітню діяльність у суспільстві та власний приклад виконання обов'язку робити внесок у суспільний розвиток та вдосконалення демократії", — зазначає доповідач Парламентської Асамблеї Ради Європи Луїс Де Пьюг. При цьому він застерігає від зрощування релігії і політики як суспільних феноменів: "Релігія не може посісти місце демократії і не повинна намагатися посісти владні позиції. Відповідно і політичні партії не повинні охоплювати релігійні деномінації. Теократія є не найвищим ступенем демократії, а її запереченням". Пьюг припускає, що "релігії можуть стати головними активними захисниками прав людини та громадських етичних і моральних цінностей".

І саме за допомогою засобу виконання цієї соціальної та етичної ролі, або місії, сучасні конфесії України роблять певний внесок у творення соціальної, правової, демократичної держави і громадянського суспільства.

Література

1. *Свобода* совести, вероисповедания и религиозных организаций. — К., 1996.
2. *Дьюрем К.* Свобода религии: модель США // Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. — К., 1996. — С. 131.

М. Г. ГОРДІЄНКО
канд. політ. наук, доц. кафедри філософії
Національна академія державної податкової служби України

КОНСОЛІДУЮЧА МІСІЯ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ У ПРОЦЕСІ УКРАЇНСЬКОГО ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

У людській цивілізації немає народів чи націй, культура яких була б позбавлена елементів віри у трансцендентні (тобто ті, що виходять за межі можливого досвіду), надприродні сили. Релігія супроводжує людину в усі періоди її буття і кожній географічній точці планети. Розвиток виробництва, зростання суспільної свідомості спричинили остаточну поразку язичництва в боротьбі за душі людей. За рішенням II Вселенського собору в Константинополі (381 р.) християнство отримує статус державної релігії. Тривалий проміжок часу, піком якого є середні віки, віра в Бога набирає абсолютного характеру і задає алгоритм суспільно-політичного буття. Особливо зазначимо шляхетну місію патристики (сукупність доктрин отців церкви), яка не тільки прагнула синтезувати культуру античного світу з християнськими цінностями, а й захищала християнську релігію від нападів влади і прихильників політеїзму. Уособленням цієї парадигми є Августин Аврелій, який обстоював любов, благодать, примат віри над знаннями. "Слово, Бог, — зауважував, — ось істинне Світло, що просвіщає всяку людину, яка приходить в цей світ" [1, *178*]. Щоб держава була справедлива й моральна, стверджував Августин, вона повинна дотримувати християнських принципів любові до Бога і ближнього в ім'я Боже.

Саме християнська релігія, канонічні цінності якої адекватно відповідають світоглядно-ментальним особливостям нашого народу, не тільки визначила політичні цінності та спосіб життя українців, а й стала новою державною ідеологією, що сприяла об'єднанню східнослов'янських племен навколо Києва та формуванню Київської Русі як держави феодального типу. Вже відтоді розширюються міжнародні зв'язки Київської держави, швидко засвоюються здобутки європейської цивілізації, що зміцнило її могутність та активізувало суспільно-політичну думку. Видатний український державний і церковний діяч І. Огієнко стверджує: "Найбільша подія в історії українського народу — його охрещення. Прийняття християнства відразу зв'язало нас з Європою та європейською культурою. Українська інтелігенція справді хутко пройнялася новими християнськими ідеями та почала користатися з європейської культури" [16, *68*]. Християнство як монотеїстична релігія сприяло державній централізації та ефективному управлінню, зумовило стабільність суспільного життя.

Крізь призму релігії не лише відтворюється картина світу, а й задається система цінностей та норм, відповідно до яких здійснюються політичні трансформації. Релігія часто ототожнюється зі сферою соціального життя людини, а її священні об'єкти є символами суспільної інтеграції. На думку А. Тойнбі: "Ці два поняття — повсюдний і невідворотний Закон та єдине всемогутнє Божество — покладено в основу уявлень про єдність Всесвіту, що часто виявляється у крайнощах. Одна крайність — коли закон підноситься над Богом, а інша — коли Бог підноситься над Законом… У системах, де "Закон — цар усього", особистість Бога тьмяніє в міру того, як Закон набирає дедалі виразніших рис" [21, *410*]. Для українського суспільства (особливо в межах радянської імперії) християнські цінності втрачали актуальність не під впливом закону, а в результаті атеїстичної пропаганди.

З функціональних позицій релігія постає необхідною складовою суспільного життя і фактором становлення соціальних відносин. Навіть відверта атеїстична політика комуністичного режиму, яка впродовж семи десятиліть спрямовувалася на ослаблення, а в перспективі й повне викорінення релігії, не змогла знищити "Божого образу" у людині. Віднедавна (з 90-х років XX ст.) українське суспільство починає відновлювати й інтерес до християнських цінностей. Своєрідним рубежем, що започатковує справді демократичні зміни, стала Помаранчева революція. Реалізуючи національно-патріотичні прагнення своїх громадян, Україна стала на шлях розбудови нової держави європейського зразка, де поціновуються християнські чесноти. Предстоятель УГКЦ кардинал Л. Гузар запевняє: "За роки незалежності люди вперше досвідчили волю, відчули в собі первинну гідність і свої права. Сьогодні вони не дозволяють, щоб їх позбавили цього. Вони пробуджуються до свідомого й відповідального громадянського життя. На наших очах утверджується єдина українська нація" [4]. Цілком очевидно, що імперативною вимогою нашого часу є активне канонічне сприяння всіх релігійних структур становленню української державності.

Революційні події кінця 2004 р. засвідчили не лише пробудження української політичної нації, а й стали могутнім імпульсом для піднесення патріотичних і духовно-релігійних почуттів нашого народу. Впродовж виборчого періоду християнські Церкви різних конфесій молилися за чесне і справедливе обрання Президента України, влаштовували круглі столи, приймали багато звернень та заяв, в яких закликали всіх громадян робити вибір, керуючись власним сумлінням. Сакральний дух Майдану створювався завдяки наявності там представників різних церков: "Люди передавали одне одному, що хтось бачив у ведінні над Майданом Божу Матір. Серед майданівських наметів були молитовні греко-католиків, православних і протестантів. Кожен день Майдану починався зі спільної молитви різних християнських конфесій… Церкви благословили щоденну молитву за торжество справедливості, свободу і єдність України" [15, *132*]. Після завершення виборчих перегонів висловлювалась думка, що перемога Помаранчевої революції була вимолена в Господа Бога численними релігійними громадами.

Така зріла патріотична свідомість і політична активність багатьох релігійних структур свідчить про те, що вони готові брати участь у сучас-

них процесах українського державотворення. Авторитарна влада ніколи не сприяла духовному розвиткові суспільства. Тому численні релігійні організації об'єднали зусилля для того, щоб домогтися "реалізації в Україні принципу свободи совісті, коли усі конфесії будуть рівні перед законом... Вони зробили свій внесок у те, що народ наважився стати на захист своїх прав і що ця дія не призвела до кровопролиття. У цьому разі релігійні об'єднання виконали свою просвітницьку функцію, сприяючи формуванню високої політичної культури населення України. Крім того, ...церковно-релігійні об'єднання виявилися повноцінними суб'єктами громадянського суспільства, розвиток якого в Україні після описаних подій дістав потужний імпульс" [17, *89*]. Тому державотворча політика України має спиратися не на силові структури, а спрямовуватися на розвиток релігійно-церковних інституцій (які закликають не до страйків або агресивної непокори, а до гуманних методів ведення політичних дискурсів) та бути ефективним осередком громадянського суспільства.

Одна з базових позицій Майдану — високий рівень самоорганізації людей, що мовою політології визначається категорією "громадянське суспільство". Для його ефективного функціонування непересічне значення мають християнські цінності, які є моральним імперативом життя суспільства, і верховенство закону, що забезпечує правове підґрунтя легітимації політичної системи. Як зауважував ще в Давній Греції Арістотель, державний устрій повинен базуватися на владі досконалих законів, а не панування котрогось з-поміж громадян. Логіка Арістотеля така: "...хто вимагає, аби панувала людина, проявляє (у своїй вимозі) певне дикунство; бо пристрасть саме і є таким (чимось тваринним), до того ж вона зводить навіть найкращих правителів з істинного шляху; навпаки, закон — це розум поза пристрастями і бажаннями" [2, *96*]. З точки зору основоположника лібералізму Дж. Локка: "Закон у його справжньому розумінні — це не так обмеження, як скерування вільного і розумного діяча в напрям його належних інтересів... Отже, попри всі вади тлумачення метою закону є не скасування чи обмеження свободи, а її збереження та розширення" [14, *159*]. Громадянська свобода не означає, що кожен може робити те, що заманеться. Вона надає право людям розпоряджатися власною долею в межах закону, сповідуючи будь-яку релігію.

У контексті ліберального підходу сутність громадянського суспільства (в якому гарантується свобода совісті) визначається передусім цінністю людини та її природних прав. А ось британський мислитель Е. Берк, зберігаючи впродовж життя глибоку прихильність до християнства, трактував свободу і громадянське суспільство в консервативному вимірі: "Ми знаємо, навіть мало того, внутрішньо відчуваємо, що релігія є основою громадянського суспільства і джерелом усього доброго та втішного... Якщо наші релігійні догми потребуватимуть коли-небудь більшої ясності, ми не звернемося за поясненнями до атеїзму. Ми не будемо освітлювати наш храм нечестивим полум'ям, а осяємо його іншим світлом. І кадитимемо в ньому ладаном, а не отруйним зіллям, яке завозять до нас контрабандисти зрадливої метафізики" [3, *144*]. З огляду на те, що людина в основі своїй релігійна істота, Берк переконував, що безвір'я супротивне не тільки нашому розумові, а й інстинктам, тому не може тривати довго.

Українському народу споконвіку були притаманні консервативне тяжіння, усталеність національних традицій, поцінування життєдайної християнської віри як джерела світлого духовного життя. Завдяки цьому українці вистояли в часи тяжких випробувань, темряви і варварства, нав'язаних тоталітарними режимами. "За тих часів релігія була єдиною силою, яку не зачепили крах цивілізації, втрата віри у соціальні інституції й культурні традиції, а також втрата у житті надії. Хоч би де існувала справжня релігія, вона повинна мати цю властивість, тому що до самої суті релігії належить те, щоб привести людину до зв'язку із трансцендентною і вічною реальністю. Тому природно, що Часи темряви в історії — частина людського падіння і безсилля — повинні бути також добою, коли виявилася влада вічності" [5, *142*]. Панування темних політичних сил в Україні народ спромігся подолати в листопаді–грудні 2004 р., вийшовши на майдани обстоювати свій вибір.

Можна піддавати критиці різні аспекти Помаранчевої революції, однак безсумнівно, що в результаті безпрецедентного волевиявлення громадян — "майданної демократії" — було обрано справді народного, чесного і морального лідера нашої держави. На відміну від попередників В. Ющенко — генетично віруюча людина. Він не спекулює своєю релігійністю, відвідує церкву не з ритуальною метою чи за для створення політичного іміджу, а керується Біблійними заповідями у своєму житті та політичній практиці. Президент України переконаний прихильник ненасильницьких методів вирішення суспільних проблем. Реально це було продемонстровано під час Помаранчевої революції, унікальність якої визначається миролюбністю та відвертим пацифізмом. У цьому виявляються державницька місія і покликання українського Президента — усвідомлювати відповідальність перед Богом та власним народом: "Моя перемога — це перемога всього українського народу і кожного громадянина зокрема, — зауважив В. Ющенко. — Дякую за неї Господу Богу, який дав нам віру, надію і любов. Ними ми перемогли! Молюся, щоб ми зберегли їх у своїх серцях" [18, *252*]. Саме та влада, яка керується духовними критеріями в діяльності, спроможна якнайадекватніше репрезентувати інтереси традиційно набожного українського народу.

Після здобуття Україною незалежності відбувається інтенсивний процес десекуляризації політики і політизації релігії, яка стає рушієм багатьох соціальних процесів. У постіндустріальну добу церковно-релігійне життя невпинно переміщується в епіцентр політичних подій. "Політизація релігії є об'єктивною реальністю, — вважає О. Шуба. — В умовах українського суспільства вона закономірна. Оскільки повністю деполітизувати релігію нині неможливо, то з нею треба рахуватися. Національні інтереси України вимагають врахування як власне факту політизації релігії, так і того, на боці яких суспільно-політичних сил виступають релігійні організації: тих, які сприяють процесам утвердження української державності, духовності та моральності в суспільстві, чи тих, які гальмують ці процеси" [25, *67*]. Абсолютно очевидно, що потенціал християнських цінностей спроможний бути базою для інтеграційних процесів, миротворцем у суспільно-політичних суперечностях, проповідником загальнолюдських цінностей.

Разом з тим і Церква почала вважати політику засобом вирішення

власних конфесійних проблем. Щоб виконувати місію консолідуючого чинника державотворення, Православна Церква повинна бути єдиним організмом. Однак донині об'єднання українського православ'я та утворення єдиної Помісної Української Православної Церкви не відбулося. "Єпископат УПЦ-МП дотримується думи, що автокефалія можлива лише у визначений церковно-канонічним правом спосіб, тобто вона повинна бути проголошена Помісним Собором російської православної церкви й визнана світовим православ'ям. З огляду на це у грудні 1996 р. на сьомому соборі УПЦ-МП визнала передчасною саму постановку в будь-якому вигляді питання про здобуття автокефалії. Цим фактично було поставлено під сумнів власне право на існування Української держави. Адже питання про автокефалію Української православної церкви, поставлене Помісним Собором УПЦ ще в 1991 р., цілком закономірне й відповідає традиціям православ'я, де поява нової незалежної держави (Болгарії, Сербії, Румунії, Греції та ін.) завжди зумовлювала появу нової Помісної православної церкви" [23, *499*]. Відсутність власної автокефальної Церкви позбавляє Україну духовних засад у структурі національної ідентичності, без яких сформувати розвинену державність буде доволі важко.

Проблеми єдності православ'я постійно перебувають у полі зору органів державної влади. У своєму зверненні до Верховної Ради "Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2005 році" В. Ющенко не оминув увагою таке чутливе питання для нашого суспільства, як неприродне роз'єднання православних церков. На його думку, "незаперечною є необхідність подолання існуючих між найбільшими православними юрисдикціями протиріч та утвердження єдиної помісної соборної першоапостольної православної церкви. Безумовно, її становлення розглядається в загальному контексті розвитку та утвердження національної ідентичності українців. Зважаючи на стратегічне значення цього питання, держава вправі його активно порушувати та, не втручаючись у внутрішні церковні справи, сприяти його розв'язанню" [7]. Глава нашої держави вкотре публічно не тільки підтримав необхідність створення єдиної Помісної Української Православної Церкви, а й висловив сподівання, що вона повинна виконати високу місію повернення нації до духовних витоків.

Лише релігійна стабільність і міжконфесійна толерантність можуть бути надійним підґрунтям існування державності та забезпечити повагу і шанування до української Церкви, сприяти відродженню віри в Бога, особливо в сучасному дегуманізованому світі. І хоча релігійні мотиви дедалі глибше проникають у духовний світ і масову культуру людей (нині більшість дітей знову хрестять у храмах, молодих людей вінчаються в них; державними стали найбільші церковні свята — Різдво, Великдень, Трійця), однак християнські цінності ще не стали панівними у свідомості більшості українських громадян та діяльності вищих посадових осіб. У нас ще не виробилося такого ставлення до релігії, як, скажімо, у США, де навіть юридичним фахівцям важко з'ясувати межу правового поля існування держави і початку впливу Церкви. "Девіз "В Бога ми віруємо" ("In God we trust") друкується на грошових знаках США і спрацьовує як національний. Більшість американських громадян сприймає свою країну як Божу ("God's own country"), президентські промови традиційно за-

вершуються формулою “Бог благословляє Америку” (“God bless America”). Закони багатьох штатів зобов’язують державні школи починати кожний навчальний день з виголошення учнями присяги вірності американському прапору. У тексті присяги є неодмінне — “під Богом” (“under God”)” [19, *109*]. У 1956 р., у розпал “холодної війни”, Конгрес США поновлює резолюцію “В Бога ми віруємо” як національний девіз. Це мотивувалося прагненням продемонструвати неприйняття американцями атеїстичного режиму комунізму.

Очевидно, що держава і Церква не повинні бути абсолютно розмежовані, а сповідувати модель конструктивного партнерства. Розбудова Української держави повинна спиратися на релігійне підґрунтя, мати підтримку віруючого населення. Духовна зброя є наймогутнішим ресурсом держави, за допомогою якої великою мірою забезпечується стабільність суспільного розвитку. Тому не випадково спостерігається наростаюче апелювання політичних рухів, окремих державних діячів, громадськості до релігійних ідей. Фактично йдеться про експлуатацію релігійних цінностей задля досягнення конкретних політичних цілей. Особливо інтенсивно вона виглядає напередодні виборчих кампаній. Політики намагаються заручитися підтримкою релігійних організацій, оскільки віруючі останніх — це солідний потенційний електорат [8, *44*]. Згубним для держави є меркантильне використання релігійних ідей з метою маніпуляції електоратом, адже в такому разі сакральні духовні цінності та їх носії перетворюються на маргінальні структури.

Подолавши багатовікові випробування, християнські цінності не втратили сутності, а лише довели універсальність. Навіть сучасна доба суцільної інформатизації не спроможна затьмарити християнські ідеали. Вони й нині справляють величезний вплив і мають високий авторитет у нашому традиційно православному суспільстві. Впродовж існування християнство тісно пов’язане з політикою. Як зазначає К. Каутський: “Християнська церква перетворилася на організацію панування, яка служить або потребам власних володарів, або потребам інших носіїв політичної влади, які зуміли підкорити собі церкву. Той, хто бореться з цими володарями, змушений тому боротися й з нею. Таким чином, боротьба за церкву, як і боротьба проти церкви, перетворилася на партійну справу, з якою пов’язані важливі економічні інтереси” [10, *33–34*]. Соціальні структури на теренах України, які прагнуть активно пропагувати релігійні цінності на рівні політичної ідеології, створюють відповідні партії конфесійного спрямування (Українська християнсько-демократична партія, Християнсько-демократична партія України, Християнсько-демократичний союз, Партія мусульман України та ін.). Зазначимо, що рівень підтримки цих партій в українському суспільстві доволі низький, що робить їх політичними аутсайдерами як на парламентських виборах 2006 р., так і в перспективі. Наразі можна констатувати існування своєрідного політичного парадоксу: переважна більшість активного електорату в Україні сповідують християнські цінності, але відповідного рівня і впливовості політичної партії в Україні не існує. Створення потужної клерикальної партійної структури, що репрезентує християнську ідеологію, — важливе завдання новітньої політичної еліти України.

Консолідація суспільства на релігійному ґрунті стає особливо актуаль-

ною в перехідні етапи розвитку української нації. Нині Україна розбудовує власну державність в умовах відкритості, плюралізму, реально забезпеченої свободи слова. За таких обставин роль Церкви як інституту громадянського суспільства в державотворчих процесах неймовірно зростає. Сучасний проект державного розвитку має базуватися на доктрині християнської політики, що передбачає суттєво нове застосування вічних євангельських принципів до сучасної політичної дійсності. Відомий мислитель сучасності Ш. Журне зазначив: "Християнська політика прагне сформувати політичний союз усіх жителів певної області, країни, надати їм права громадян, приймаючи їх такими, які вони є, якою б не була їх релігійна віра. Щоб справді спрямовувати їх, діючи у справді євангельському дусі, на світські та політичні цілі, від чого християнство не відрікається і що воно визнає обґрунтованим" [6, *257*]. У межах християнської політики забороняється насилля над совістю громадян-нехристиян. Різні релігії, які кожна по-своєму піклується про душі віруючих, повинні мати можливість справляти службу, проповідувати віру, а громадянська влада не повинна втручатися в їх справи.

Нині доволі важко протистояти експансії агресивного глобалізму, що руйнує духовні засади народу, підриває його національно-релігійну самобутність. "Основну роль у глобалізаційних процесах відіграє протестантський, точніше постпротестантський світ" [24, *19*]. Сучасна інтеграційна політика Європи будується на моделі західної ліберальної демократії, що пропагує пріоритет права, рівності та абсолютизує свободу. Це передбачає постійну боротьбу проти всього, що обмежує свободу. У такому разі свобода від моральності перетворюється на насильство над суспільством. Ідеологія сучасного лібералізму небезпечна антихристиянською сутністю. Вона на перше місце висуває людський егоїзм і обстоює право на гріх. У такий спосіб ліберальна ідеологія створює умови для реалізації руйнівного, гріховного потенціалу людських інстинктів, що неминуче призведе її носіїв до виродження духовних цінностей. У християнському розумінні справжньою є лише та свобода, що дозволяє звільнитися від гріха. Спокутуючи гріх, людина може вільно з'єднатися з Богом.

Громадський і науковий дискурси про кризу західної цивілізації, де суспільний устрій базується на ліберальній доктрині, точиться давно. Основна проблема — технологізація суспільства — призводить до девальвації духовних цінностей. "Сучасна західна цивілізація тільки умовно може називатися християнською. У ній домінує влада грошей, комфорту, безбожної ліберальної ідеології. Світ не повинен допустити, щоб незначна меншість, яка має владу, гроші, вплив, діяла і приймала рішення від імені всього людства" [20, *38*]. Політична стратегія України спрямована на інтеграцію до міжнародних структур (СОТ, ЄС, НАТО). Головною умовою такої політики має бути збереження національних інтересів нашої держави, забезпечення свободи совісті. Позаяк найбільшу небезпеку для суспільної стабільності має та політика, яка вилучає релігійні цінності з державотворчого процесу. "Оскільки більшість релігій, у тому числі й християнство, має яскраво виражений місіонерський імператив, що припускає їхнє право впливати не тільки на душі окремих людей, а й на суспільні процеси. Якщо релігія позбавлена такого права, це неминуче призводить до протистояння між

релігійними і секулярними стандартами. Далі — один крок до міжцивілізаційного конфлікту" [9, *13*]. Тому інтеграційним чинником сучасної цивілізації є релігійні цінності, які виконують гуманістичну місію для людства загалом.

Розбудовуючи молоду українську державу, важливо вибрати оптимальну ідейно-політичну модель. Звільнившись від нав'язливої більшовицьким режимом комуністичної утопії, у 1991 р. Україна обрала ліберально-демократичну стратегію політичного розвитку. Сучасний лібералізм, як засвідчувалося раніше, ставить людину на місце Бога, а товарно-грошові відносини і дегуманізована культура витісняють християнські цінності. Щоб зупинити духовну деградацію суспільства та маргіналізацію української нації, нинішня влада повинна вибрати іншу ідеологічну парадигму розвитку держави. Такою конструктивною альтернативою сучасного державотворення може бути ідеологія українського консерватизму, яку покликана реалізовувати політична еліта нового покоління. Класиком теоретичної моделі українського консерватизму є вітчизняний мислитель початку XX ст. В'ячеслав Липинський. Він не лише відтворював у своїй творчості тогочасні політичні процеси, а й сформулював національні домінанти та онтологічні підстави культурно-історичної динаміки суспільства, створивши проект майбутнього України, що спирається на духовність, мораль, традиції та звичаї.

В умовах соціалістичної гегемонії тодішньої еліти В. Липинський зумів сформувати конструктивну доктрину державотворення — консервативно-монархічну, яка здійснює поміркована самостійницьку політику спирання на власні традиції. Визначальні чинники його альтернативної теорії державності — консервативна ідеологія, авторитетна влада, хліборобсько-селянський потенціал, християнські цінності — залишаються актуальними. "Всяка віра без справи мертва, — вважав учений. — І сила, живучість нашої віри, ідеї, не в демократичних словах, які мали б обдурити виборців, а у справах, на які здатна спонукати наша віра насамперед нас, її винуватців... Коли, одним словом, ми самі під впливом нашої віри-ідеї станемо моральнішими, кращими, здатнішими, духом сильнішими і спокійнішими, і коли за ідею нашу свідчитимуть не слова, а справи, вартість і здатність кожного з нас, — то ідея наша повинна перемогти і переможе" [12, *108*]. Ідея державної незалежності — це універсальний критерій, за допомогою якого В. Липинський вимірює істинність, ефективність і доцільність політичного буття.

Для Липинського аксіологічною домінантою є насамперед держава, а потім нація. Власна державна організація є немов би завершенням діяльності нації в політичному просторі. Тому "до української нації через українську державу", — таке політичне кредо В. Липинського. Для нього держава — це найвища, найдосконаліша форма організації всіх духовних і матеріальних сил нації. Ключовий імператив творчості вченого — це відродження консерватизму на базі власної духовної спадщини та хліборобської верстви і побудова національної держави. "Національна ж ідея як основа національного державотворення тим і відрізняється від ліберальної, що пропонує розв'язання проблеми рівності прав людей різних національностей на засадах рівного права — права на самостійний економічний, політичний і культурний розвиток" [22, *40*]. Концепція В. Ли-

пинського доволі близька ідеї Гегеля, що народ як розвинена індивідуальна форма духу свого найвищого життя досягає лише з появою держави, яка становить субстанційну мету буття етносу.

Звісно, окремі думки мислителя потребують коригування в сучасних умовах, але вічні християнські цінності залишаються незмінними. На думку В. Липинського для успішної розбудови державності крім політичної ідеології необхідна загальнолюдська віра в Бога, допомога Церкви й релігії як пріоритетних чинників єднання нації. "Маючи у своїй нації і Схід, і Захід, і одну, і другу Церкву, форми приймаючий і сам в собі непереможний історичний напрям, ми повинні, коли хочемо бути нацією, ці два напрями під гаслом єдності та індивідуальності нашої національної весь час гармонізувати. Без такої гармонізації ми гинемо як нація... Отже, щоб бути українцями і щоб була Україна, держімось кожний своїх традиційних засад, коренів,.. кожний в організації своєї церкви і базі власної традиційної культури, прагнемо до гармонійного наближення себе до наших земляків другої церкви, другої культури. Іншими словами, не перетягаймо їх силоміць до себе, а себе наближаймо до них" [13, *50–51*]. Отже, віра та релігія, згідно з В. Липинським, є основними інтеграційними чинниками української нації.

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що на сучасному етапі існування суверенної української держави вдосконалюються її форма правління, політичний устрій, організація державної влади тощо. Нині на ці атрибути держави звернуто основну увагу вітчизняного істеблішменту. Розробка оптимальної моделі державного устрою здійснюється шляхом політичної реформи, яка набрала чинності з 1 січня 2006 р. Однак інший аспект державотворення — духовно-культурний — позбавлений глибокої уваги. Тому головним пріоритетом нової влади, конфігурація якої визначилася після парламентських виборів 2006 р., є конструювання такого стратегічного курсу держави, який би відображав національні інтереси України і базувався на власних традиціях, мові, культурі та духовно-релігійному світогляді громадян.

Точкою перетину ліній взаємодії політики і релігії є індивід. "Сьогоднішня політична практика підштовхує людей до релігії, — зауважив І. Курас. — Надто обмежене коло політичних рішень, на які може вплинути пересічна людина.., породжують почуття відчуженості, апатії, особа замикається в колі щоденних турбот... Звідси значний рівень абсентеїзму на виборах різних рівнів... Наслідки політичних негараздів породжують у частини суспільства напади замішання, відчаю, розчарованості, бажання врятуватися від раціонального світу в ірраціональному" [11, *390*]. Вітчизняна політична еліта врешті-решт повинна зрозуміти, що об'єднані християнськими цінностями наші громадяни здатні подолати суспільний хаос і політичну кризу, в яких перебуває нині Україна. Загалом сьогодні є підстави стверджувати про відновлення релігійного і духовного життя в Україні, що може бути надійною опорою для політичного згуртування людей в ім'я розбудови Української держави.

Література

1. *Августин А.* Исповедь. — М.: Ренессанс, 1991. — 488 с.
2. *Арістотель*. Політика. — К.: Основи, 2000. — 240 с.

3. *Берк Е.* Релігія і громадянське суспільство: Пер. з англ. // Консерватизм. Антологія. — К.: Смолоскип, 1998. — С. 143–153.
4. *Гузар Л.* Роздуми щодо майбутності української держави на підставі результатів виборів Президента України // Прес-секретаріат Глави УГКЦ. — 2004. — 26 листоп.
5. *Довсон К.* Релігійні джерела західної цивілізації: Пер. з англ. // Консерватизм. Антологія. — К.: Смолоскип, 1998. — С. 133–143.
6. *Журне Ш.* Христианские требования в политике. — К., 1998. — 466 с.
7. *Звернення* Президента України до Верховної Ради України у зв'язку з Посланням Президента України до Верховної Ради України "Про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2005 році" // Уряд. кур'єр. — 2006. — 10 лют. — № 28 (3193).
8. *Здіорук С.* Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. — К., 2005. — 552 с.
9. *Илларион.* Епископ Венский и Австрийский. Неизбежен ли конфликт цивилизаций? // Церковь и время. — 2003. — № 4 (25).
10. *Каутский К.* Происхождение христианства. — М., 1990. — 464 с.
11. *Курас І.* Етнополітологія. Перші кроки становлення. — К.: Генеза, 2004. — 736 с.
12. *Липинський В.* Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. — К.: Філадельфія, 1995. — 470 с.
13. *Липинський В.* Релігія і церква в історії України. — К., 1995. — 96 с.
14. *Локк Дж.* Два трактати про врядування. — К.: Основи, 2001. — 266 с.
15. *Музиченько Я.* Великдень серед зими // Молода нація. Альманах. — № 1 (34). — С. 122–132.
16. *Огієнко І.* Українська церква. Нариси з історії Української Православної Церкви. — К., 1993. — 272 с.
17. *Перевезій В.* Церква і вибори: хроніка "помаранчевої" революції // Політ. менеджмент. — 2005. — № 3 (12). — С. 80–90.
18. *Промова* Президента України Віктора Ющенка на Майдані // Новели Помаранчевої Революції. — Дрогобич: Відродження, 2005. — 264 с.
19. *Романова О.* Релігійний фактор у політичному просторі США // Політ. менеджмент. — 2004. — № 5 (8). — С. 107–113.
20. *Сенченко Н.* Православні духовні цінності та лібералізм // Персонал. — 2004. — № 5. — С. 32–39.
21. *Тойнби А.* Постижение истории. — М.: Прогресс, 1991. — 736 с.
22. *Токар Л.* Національна держава — і мета, і покликання // Віче. — 2006. — № 3–4. — С. 40–42.
23. *Україна*: утвердження незалежної держави (1991–2001). — К.: Альтернативи, 2001. — 704 с.
24. *Чаплин В.* Глобализация и "глобализм": новые возможности, новые угрозы // Церковь и время. — 2003. — № 1 (22).
25. *Шуба О.* Релігія і політика в українському суспільстві // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. Матеріали Міжнар. конф. 15–16 травня 1998 р. — К., 1998. — С. 60–67.

Протоієрей Віктор (МИХАЛЕВИЧ)
Волинський інститут ім. В. Липинського МАУП, м. Луцьк

СОЦІАЛЬНА ПРОБЛЕМА В УКРАЇНСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'Ї

Соціальне питання — це найвищою мірою духовне питання, і те, що це недостатньо визнається, є величезним нещастям для людства.

М. О. Бердяєв (рел. філософ)

Сучасне суспільство перебуває в умовах жорсткої конкуренції духовного і секулярного у світі. Нині відбуваються процеси, які щодалі відводять нас від Бога, від вічного Джерела життя та відповідно морального способу життя. І кому, як не нам — християнам сьогодні, на початку III тисячоліття, дана така можливість вкотре наголосити на цьому і вдарити на сполох в українському суспільстві та й в усьому світові, що людство повинне схаменутися, зупинитися і переосмислити всі явища, які відбуваються у світі без Божого благословення.

Свята Українська Православна Церква — Церква українського народу — вже вкотре промовляє про загрозу неминучої загибелі людства, якщо воно піде шляхом розбещеності, розпусти, неправди, нехристиянського способу життя. Ця проблематика залишається актуальною, і Церква продовжує бити на сполох, намагається зупинити процес безбожництва та бездуховності, технологічної самоомани. Історія XX ст. виразно засвідчила, куди прямує суспільство без Бога, без любові та єдності, без пошанування гідності людської особистості: це був шлях тоталітаризму, краху моральних цінностей, антагонізму і воєн, що призводить до самознищення, і Православна Церква свідома своєї ролі та відповідальності за стан світу, за пошуки шляхів до розбудови досконалого суспільства, до гуманізації людства.

Як відомо, у 2000 р. відбувся ювілейний архієрейський Собор Російської Православної Церкви, що прийняв Основи соціальної концепції РПЦ. Цей документ — перший в історії Православ'я на цю тематику — спричинив великий резонанс у найширших церковних і громадських колах як у Росії, так і за кордоном, стверджує відомий богослов, викладач МДА, професор, доктор богослов'я Осипов Олексій Ілліч. Проблеми, які порушував цей Собор, стосуються багатьох актуальних аспектів соціальної життєдіяльності й авторитетні заяви щодо них Собору мають велике пастирсько-канонічне значення.

В Україні сучасне соціальне вчення Української Православної Церкви все ще залишається на рівні проблеми. Існує надто багато перешкод для

його створення. Одна з найбільших — це побоювання, що соціальна доктрина, якщо вона не залишиться на рівні надто загальних фраз, може спричинитися до поглиблення розбіжностей, які й так уже існують у православному середовищі. Головне протиставлення думок зумовлюється різним розумінням ролі Церкви в сучасному світі. Можна засвідчити, що це протиставлення відбувається відомою лінією, яка, якщо послуговуватися звичною термінологією, розмежовує "консерваторів" і "лібералів". Перші, найбільше побоюючись, що Церква втратить ідентичність, турбуються про збереження літургіко-історичної спадщини, що саме собою доволі добре, але якщо стає головною метою, то схиляє до охоронництва, ізоляціонізму, антиекуменізму, нездатності відрізнити головне від другорядного в церковному житті, догматизації культурно й соціально зумовлених форм церковного життя, пошуку розмаїтих "ворогів". Церква при цьому починає сприйматися як щось самодостатнє. "Ліберали" — люди з відкритішою свідомістю, що визнають, нарівні з важливістю Святого Предання потребу в постійному оновленні форм і методів церковного життя, постійному діалозі із "зовнішнім світом", іншими конфесіями, що ставлять за мету трансформування всієї повноти життя у християнському дусі. Якщо для перших важливий естетично-споглядальний аспект церковного життя, то для інших — місіонерсько-діяльнісний.

Соціальна доктрина повинна відображати погляди і настанови Церкви не лише щодо особистого та храмового благочестя віруючих, а й щодо правил та обов'язків християнина щодо себе і своїх ближніх, а передусім щодо обов'язку відносно суспільства загалом, тобто його соціальної відповідальності. Виходячи з високого уявлення про людину та її гідність, що відкриває християнство, соціальна доктрина покликана надати певні принципи, які орієнтуватимуть людей як громадян у їхніх соціально-політичних поглядах та вподобаннях, наприклад, під час виборчих кампаній.

Соціальна доктрина повинна також визначити з релігійних позицій сенс позалітургійної та позацерковної, тобто світської, мирської діяльності християн. Адже більшість віруючих професійно зайнята в секулярних сферах політики, промисловості, бізнесу, науки, культури, послуг, їхня діяльність має бути релігійно виправдана. Чи може, наприклад, політик, від діяльності якого залежить теперішнє і майбутнє багатьох людей, бути православним християнином? Чи повинен він залишати свою віру за порогом храму й у професійній діяльності керуватися лише "тверезим розрахунком", тобто виходити зовсім з інших принципів? Зрозуміло, що така "теорія подвійної істини" негативно поєднується з християнством, якщо під ним розуміти абсолютний принцип для всієї повноти життя, а не для певної його частини. У противному разі довелось би засудити професію політика, та й не лише її, як несумісну зі званням християнина. Загальних міркувань про те, що політика — "брудна справа", явно недостатньо, як недостатньо, коли йдеться про хірургію, зазначити лише, що вона — "кривава справа". "Часткового" християнства не буває, можуть бути лише зусилля послідовної актуалізації саме його принципів, а не якихось інших, довільно зрізаних. Словом, разом з монастирським та парафіяльно-побутовим розумінням Православ'я, яке історично здобуло перевагу на Русі,

слід розвинути концепцію християнської поведінки в секулярній сфері, тобто відповісти на питання, що означає бути "світським християнином". Церква повинна цілком серйозно сприйняти секулярну сферу й довести, що християнське служіння можливе та необхідне і в ній, а не тільки в монастирі чи парафії. Парафія може бути джерелом натхнення, відправною точкою діяльності й поза парафією. Як зазначають богослови, повинна бути "літургія після літургії". Коли йдеться про долі людей, відбувається боротьба добра зі злом, завжди можливий релігійний підхід. У цьому й полягає точне значення соціального вчення Церкви.

Особливість ситуації полягає ще й у тому, що власне держава не має жодної виразної соціально-політичної доктрини, хоча, здавалося б, перше, що треба було зробити в епоху таких глибоких перемін, які нині відбуваються в Україні, — це створити доктрину перехідного періоду й популяризувати її, аби народ розумів значення того, що відбувається. І тут Церква могла б виконати пророчу функцію, вказавши шлях до подальшого розвитку суспільства.

Святі Отці, які жили в епоху соціологізації християнства, коли воно було визнане державною релігією, уже певною мірою висловлювалися щодо соціального питання. Так, святий Григорій Ниський заперечував інститут рабства. Святий Іоанн Золотоуст слушно зауважував про неспроможність релігійного егоїзму: "Не будемо задовільнятись шуканням власного спасіння; це означало б занапастити його. На війні, якщо солдат думає лише про те, як врятуватися втечею, він занапащає себе і товаришів. Доблесний солдат, який б'ється за інших, разом з іншими рятує й себе самого..." Святий Іоанн Золотоуст викривав суспільні звичаї сучасників, картав багатих за брак милосердя, висловлювався з приводу суспільних заворушень в Антіохії, радив звільняти рабів. Але все ж святі Отці більше викривали людські вади, що виявлялись на особистому та соціальному рівнях, аніж власне соціальні інституції, які сприяли цим вадам.

Звісно, не всі Отці були одностайні щодо соціального питання. Звертаючись до святих Отців, важливо передусім засвоїти їхні принципи ставлення до зовнішнього світу. Загалом було б великою методологічною помилкою робити висновок про богословську повноту у творах святих Отців, яка нібито містить усі відповіді на всі можливі запитання включно з майбутніми.

Попри відсутність концептуально вираженої соціальної доктрини Українська Церква бере якнайактивнішу участь у державно-громадському житті. По суті Церква — це явлення Царства Божого, яке прийшло у величній силі в цей світ. Про це нове царювання Бога благовістив Сам Господь наш Ісус Христос, Який став Сином Людським, увійшов в історію й освятив час світу. Тому Церква Христова виконує свою спасительну місію в історії й виконуватиме її до кінця віку.

Вже згадуваний богослов Осипов запитує у праці "*Основа соціального служіння Церкви*": "Що таке Церква як суб'єкт соціальної діяльності?" І відповідає: "Найперше слід звернути увагу на парадоксальність нероздільного і незлитного перебування в ній, з одного боку, святості та істинності Божественного, з іншого — гріховності й помилковості людського... У Хрещенні віруючий одержує благодатне насіння відродженої Христом людської природи, тобто лише реаль-

ну можливість початку духовного зростання. Цей дар Божий не робить віруючого автоматично досконалим, сповненим Духом Святим: безсмертним, нетлінним, безпристрасним. Дар Хрещення вимагає від людини плідної праці на полі свого серця, подвигу праведного життя, при якому лише Насіння, ставши деревом Життя, дасть плоди…"

Тому нині завдання Церкви, яка є також педагогічною установою — колективною інстанцією, мета якої — виховувати, вдосконалювати людське життя, полягає в необхідності обстоювати гідність людини, допомагати їй стати людянішою, знову і знову нагадувати суспільству, що без Бога найвищий сенс людського існування ніколи не може бути відкритий.

Нині все навколо нас розвивається бурхливо і стрімко, хаотично і безладно. Ми всі є свідками прискорення історичного розвитку. Нове століття, як і тисячоліття, обіцяє бути зовсім не таким, як попереднє. На нас очікують нові зміни в соціальній і культурній сферах. І як завжди Церква буде покликана розрізняти ознаки часу, почути, що "Дух говорить церквам" (Об'явл. 2:17). Цю звістку з висоти не можна переплутати з "духом віку цього". Тому почути голос Божий і донести Божественну звістку світу — у цьому сутність пророчого служіння Церкви.

Як це служіння може здійснюватися, як його побудувати чи переосмислити? Зазвичай такі проблеми завжди хворобливі, змінні, потребують терпіння, знання, досвіду. Їх поява насамперед засвідчує, що перший етап — відродження попри все вдалося подолати. Настає другий етап, який слід спрямувати у правильне русло і правильним шляхом. І тому сьогодні як ніколи необхідно наголошувати на підвищенні якості духовної освіти, запровадженні її в середніх школах, вищих навчальних закладах. Впроваджувати в соціальній сфері (лікарнях, навчальних закладах, військових частинах та ін.) інститут духовного опікунства — капеланства, яке вже впродовж року позитивно зарекомендувало себе у Волинській єпархії УПЦ КП. Суспільство потребує духовного наставництва, молитовної допомоги, християнського (біблійного) підходу до вирішення щоденних проблем.

Заплющувати очі на ці проблеми, щоб не бачити, або просто відвертатись як від чогось цілковито чужого, ясна річ, не можна. Це означає визнати не лише своє безсилля, а й безсилля та обмеженість власне християнства, якщо воно змушене мовчати перед таким фактом першорядної важливості; тому це було б відреченням від християнства, огудою на нього. Християнство, яке, як зазначають святі Отці, є не релігією, а способом життя, що претендує на абсолютність, поширює свої інтереси та вплив на всі сфери життя. Для нього немає нейтральних теренів, як немає меж для Бога.

Це не важче, ніж бути справжнім християнином!

Ігумен Федір (БУБНЮК)
секретар Вченої ради Київської Духовної Академії УПЦ,
голова Синодального відділу УПЦ Київського Патріархату

ПРАВОСЛАВНА МОЛОДЬ І ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО ЦЕРКОВНОГО ЖИТТЯ

Згідно з визначенням православної еклезіології Церква Христова — це Божественна інституція, де звершуються спасіння і обоження людини [1, *188*]. Вона є справою Боговтілення Христового. Як Боголюдська єдність Церква належить до Божественного світу, вона є в Богу, але саме тому вона існує й у світі, людській історії, житті конкретного суспільства [2, *238*]. Дедалі частіше лунають ствердження про те, що Церква відділена від держави, а школа — від Церкви, що держава живе власним життям, що перебуває поза сферою впливу релігії і зі свого боку не втручається в життя Церкви.

Таке твердження базується на конституційних засадах і до певної міри слушне. Проте необхідно зауважити, що Церква в жодному разі не може бути відділена від суспільства й суспільного життя. Переважна більшість громадян нашої держави ідентифікує себе за конфесійною приналежністю як православні християни, але Православ'я в Україні нині стикається з цілою низкою новітніх явищ, які відбуваються у світі й торкаються безпосередньо кожного християнина. Зокрема, це такі явища, як глобалізм і секуляризм.

Характеризуючи духовний стан сучасного суспільства, Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет в одній зі своїх проповідей зауважив: "Духовна трагедія секуляризму полягає в тому, що він штовхає людину в релігійну шизофренію, коли життя людини роздвоюється на релігійне і світське, між якими немає належного зв'язку" [3, *402*]. Цей термін, "релігійна шизофренія", влучно характеризує стан, в якому опинилося українське православне суспільство третього тисячоліття. З одного боку, православний християнин як член Церкви прагне жити церковним життям, з іншого боку, поза храмом він змушений ходити за "стихіями світу цього" — лукавити, обманювати, порушувати церковні правила, спрямовані на укріплення хворої людської волі. Сучасний світ примушує християн не думати про Бога, власний духовний стан, а жити тільки тимчасовими "цінностями", які й пропонує людині.

Але найжахливіше те, що секуляризм сучасного суспільного життя найзначніше вдаряє по нашій православній молоді, яка сьогодні все ж шукає справжнього глибокого духовного життя. На щастя, енергійна, вдумлива молодь не завжди задовольняється сурогатом псевдодуховності, який пропонує їй світ, а шукає

справжнє Джерело життя, натхнення, праці, творчості, любові — Господа Христа.

З аналізу історичного шляху Православної Церкви в різні епохи однозначно випливає, що кожна мить її існування на землі була боротьбою. Церква ніколи не перебувала у спокої. Вона постійно боролася, часто була гнаною. Останнє гоніння на Православну Церкву в радянській імперії з боку безбожної комуністичної влади завдало багато шкоди церковному життю. Проте який би жахливий не був цей період у житті православних християн, все ж він мав певні межі. Принаймні в духовному житті існували два полюси — атеїзм і релігія. Вибирати доводилося між двома протилежними світоглядами. Нині ж усе набагато складніше, і боротьба "князя світу цього" із християнством набагато витонченіша та жахливіша. Нашій молоді нав'язується сьогодні світогляд релігійно-модерного лібералізму та окультно-магічного атеїзму, де немає місця чистій і здоровій вірі та традиційно православним засадам духовного життя — покаянню, чистоті, цнотливості, жертовності, любові, смиренню.

Усі ці засади підміняються проповіддю окультизму, розбещеності (коли розпусне життя подається як норма, а чисте і святе — як "пережитки минувшини"), псевдосвободи (достатньо порівняти "щасливу" і "радісну" рекламу цигарок та алкоголю і реальне життя людей, які потрапили в залежність від них), споживацького, а точніше хижацького, способу життя. Найбільше потерпає від цього молодь, яка сьогодні стоїть перед дверима храму, але ще не увійшла в нього. Тому питання воцерковлення нашої (православної!) молоді є нині чи не найважливішим у житті Православної Церкви.

Незважаючи на всі вкрай негативні явища нашого часу сьогодні можна спостерігати поступове утворення в єпархіях та парафіях молодіжних православних осередків, які виконують велику соціальну і культурно-просвітницьку роботу в суспільстві; катехитичних та біблійних курсів для молоді; недільних шкіл, де викладаються християнська етика і основи віровчення не схоластично і примусово, а засобами гри, спектаклю, особистого прикладу. Саме в цьому православна молодь може реалізовуватися, адже молода людина завжди прагне активно служити Богові, не задовольняючись пасивним спостереженням за церковним життям громади.

Слід зазначити, що православний молодіжний рух потребує нині величезної підтримки з боку церковної ієрархії, духовенства та ініціативних воцерковлених мирян. Доволі часто, входячи в життя православної громади, молода людина стикається з цілою низкою негативних явищ, які не лише не сприяють активному залученню молоді до повноцінного церковного життя, а й стримують віру церковних парафіян. Зокрема, це такі явища:

- невідповідність парафіяльного життя повноті та багатству церковного вчення і досвіду;
- нерозуміння сутності православного богослужіння через "закритість" духовенства та незрозуміле, тихе або швидке читання богослужбових текстів, у тому числі Апостола та Євангелії;
- підміна у свідомості багатьох церковних людей головного у християнстві другорядним;
- некоректне, а часто й грубе, поводження з невоцерковленими християнами;

- відсутність позабогослужбового спілкування віруючих зі священиком.

У тих же регіонах України, де відвідування богослужінь традиційне, до негативних явищ належать насамперед формалізм у ставленні до церковного життя та Євангельських заповідей як з боку віруючих, так і священнослужителів; обрядовір'я та марновір'я; окультне ставлення до певних церковних таїнств та обрядів та ін.

Реальність церковного сьогодення така, що найчастіше людині, яка щойно прийшла до Церкви, можуть запропонувати лише дві речі: участь у богослужінні та індивідуальну аскетичну практику (яка часто полягає у виконанні певних правил та нав'язуванні цілої низки заборон). Цілком зрозуміло, що церковне життя не обмежується лише цими двома напрямами духовного розвитку людської особистості. Церква передбачає активне життя, яке охоплює всі сфери буття людини. Це життя будується на особистій вірі та Євангельських началах і пронизується благодаттю Святого Духа через участь у Літургії. Лише так воно може задовольнити релігійні потреби молодої душі.

Сьогодні вкрай необхідно розвивати позабогослужбове життя православної громади. Пастирі повинні виходити за межі храму, а не обмежуватися лише храмовим богослужінням і проповіддю під час Літургії. За часів радянської влади священики змушені були проповідувати лише в межах храму та церковного подвір'я, тому що були затиснуті в такі умови безбожною владою. Нині ж православні священнослужителі мають можливість проповідувати і поза храмом, а тому повинні це робити повною мірою. Сьогодні православний пастир не може також лише виконувати треби (приватні релігійні обряди) і звершувати богослужіння. Він повинен шукати шляхи згуртування і релігійної просвіти парафіян.

Потрібно пам'ятати, що молода людина не може бути пасивним спостерігачем церковного життя парафії. Вона прагне реалізовувати свої здібності в житті церковної громади. Головний чинник, який сприяє згуртуванню громади і позабогослужбовому спілкуванню, — наявність загального напряму діяльності, в якому братимуть участь усі парафіяни.

Практика церковного життя багатьох парафій та єпархій свідчить, що найблаготворніше воцерковлення молоді відбувається в тих церковних громадах, життя яких включає такі елементи, як часта сповідь і причастя членів громади; храмова і домашня молитва один за одного; бесіди з настоятелем у невимушеній обстановці; спільні паломництва; матеріальна підтримка і соціальна допомога тим, хто її потребує; турбота про парафіян, які не мають змоги прийти до храму; недільна школа сімейного типу, де по можливості навчають як священики, так і парафіяни; парафіяльний дитячий садочок на вихідних (під час богослужінь), що реалізується силами прихожан з досвідом виховання маленьких дітей; молодіжні позабогослужбові збори з дружнім і молитовним спілкуванням молодих християн; парафіяльна каса взаємодопомоги; позабогослужбові збори вірних у малих групах, де читається Священне Писання; місіонерська і соціальна діяльність членів громади; парафіяльна бібліотека; звершення таїнств і треб виключно за пожертви, а не за встановленим тарифом, та ін.

Усі перелічені особливості життя православної громади не лише сприяють воцерковленню молоді, а й зміц-

нюють духовну єдність парафії і поліпшують всі напрями її життя.

Цілком очевидно, що більшість проблем нашого церковного життя пов'язана з тривалим гонінням на Церкву. Воно спричинилося до розриву духовних та церковних традицій, викривленого витлумачення їх сучасною людиною. Не все, що вважається сьогодні традиційним у житті православної громади, насправді таке. Певні негативні елементи парафіяльного життя були сформовані лише протягом кількох десятків років і зовсім не є традиційно православними як дехто вважає. Тому сьогодні так важливо пастирям звернутися до витоків святоотцівської традиції і не боятися активізовувати життя своєї громади. Наша молодь, яка повертається сьогодні до Православ'я, не повинна вважати в період свого неофітства, що жити в Церкві, бути православним християнином нецікаво, важко й нудно. А насправді переконалася, що життя у Христі невичерпно різноманітне. Що не святість, а гріховність нудна і одноманітна. Для того щоб наша молодь входила в повноцінне благодатне життя у Христі, глибоко усвідомлювала віру і жила нею, потрібно створювати відповідні умови, відкидаючи негативні явища церковного життя, які через різні обставини накопичилися в житті Церкви.

Література

1. *Цыпин В.*, прот. Церковное право. — 2-е изд. — М.: Изд-во МФТИ, 1996. — 442 с.
2. *Катехизис* / Ред. кол.: Филарет, митрополит Киевский и всея Украины и др. — К.: Изд-во УПЦ, 1991. — 416 с.
3. *Філарет*, патріарх. Проповіді. — К.: Видав. відділ УПЦ КП, 2003. — Т. 1. — 512 с.

В. ПЕТРИК
канд. наук з державного управління, релігієзнавець, м. Київ
Р. ЯКИМОВСЬКИЙ
магістр богослов'я, релігієзнавець, м. Київ

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ: БІБЛІЙНИЙ АНАЛІЗ У КОНТЕКСТІ КРИТИКИ ІДЕОЛОГІЙ НЕОКУЛЬТІВ

Діяльність багатьох новітніх релігійних рухів (неокультів) супроводжується масовими порушеннями закону в різних країнах світу, зокрема в Україні. Існують деструктивні неокульти, які принижують особистість, завдають шкоди фізичному та психічному здоров'ю населення, порушують національне законодавство, культивують расистську ідеологію, практикують фінансові зловживання і ухиляння від сплати податків, вживання наркотиків тощо. Окремі представники неокультів підпільно виробляють різноманітну продукцію, здійснюють незаконну фінансову діяльність, завдаючи в такий спосіб економічної шкоди державі.

Негативним наслідком перебування людей у деяких неокультах є суттєве погіршення їх психічного стану. Безумовної шкоди для здоров'я їх членів завдає також наявна в таких угрупованнях практика відмови від медичної допомоги, самоушкодження і самокаліцтво. Це привернуло увагу світової спільноти, урядів, неурядових організацій та традиційних церков багатьох країн світу, зокрема України.

З огляду на складну економічну, соціальну, політичну і культурно-релігійну ситуацію в країні, порівняно низький рівень життя населення України необхідно зважати на те, що неокульти ще більшою мірою використовуватимуться для втручання в наші внутрішні справи, впровадження чужих цінностей, далеких від української національної культури і традиції.

При цьому важливо зважати й на те, що новітні та нетрадиційні тоталітарні релігійні угруповання, прагнучи ізолювати своїх адептів від зовнішнього світу для більшого контролю над ними, стверджують, що весь світ перебуває у злі, а відтак належить дияволу, іншими словами, сатана є невидимим правителем світу.

Разом з тим новітні та нетрадиційні релігійні організації тоталітарної спрямованості суворо обмежують зв'язки своїх членів із зовнішнім світом, зокрема із "зовнішніми" людьми, навіть якщо вони родичі сектантів, виходячи з принципу "усе нечисте — від світу". Вони виривають з контексту Святого Писання цитати, викривлено тлумачать їх, довільно перекладають грецькі та єврейські слова. Таким чином, вони грубо спотворюють Святе Писання і перекладають його як заманеться, часто з метою обмеження спілкування своїх адептів із зовнішнім світом.

Ідеологія "Свідків Єгови" є виразним прикладом обмеження спілку-

вання своїх адептів із зовнішнім світом. Вони відкидають будь-яке земне правління і все, що з ним пов'язано: службу в армії, присягу, участь у суспільному житті та ін. Навчають, що нікому не потрібно підкорятись, крім Єгови та керівників секти (намісників Єгови), але Святе Писання проповідує протилежне.

На підтвердження своєї думки, що весь світ перебуває у злі й тому належить дияволу, вони посилаються насамперед на Євангеліє від Луки, де розповідається: "І вивівши Його на високу гору, диявол показав Йому всі царства світу в одну мить. І сказав Йому диявол: Тобі дам усю цю владу над усіма цими царствами і славу їх, бо вона мені передана, і я кому схочу даю її. Отже, якщо Ти поклонишся мені, то все буде Твоє" (Лк. 4; 5–7).

Свідки Єгови навчають, що якби всі царства світу не належали сатані, і він не володів ними, то Ісус, звісно, заперечив би дияволу.

Цитата з Біблії: "Тобі дам усю цю владу над усіма цими царствами" означає, що внаслідок гріхопадіння людей світ справді підкорився владі диявола, але в тому значенні, що диявол заманює людей у свої тенета і веде їх своїми шляхами. Звісно, це неправда, ніби ця влада передана йому Богом. Якщо він і володіє людьми, то тільки через свою хитрість та підступність: Єдиний же Владика всього — це Бог: "…Всевишній володарює над царством людським і дає його кому хоче…" (Дан. 4; 14).

Разом з тим у духовному значенні Христос і під час страждань залишався Богом. Диявол же був рабом; обманливе прохання диявола поклонитися було закликом до Господа вклонитися рабу. У цьому й полягає логічна нездійсненність спокуси, тому цю спокусу було відкинуто. Диявол мав на меті змусити Христа вклонитися йому, спокушаючи Його людську природу обіцянкою влади над усім світом, але людська воля Христа, яка перемогла спокусу владолюбства, вільно підкорилась істинному благу, відкинувши всяку згоду зі злом.

Архієпископ Аверкій (Таушев) тлумачить цю цитату з Біблії так, що диявол немов казав Ісусу Христу: "Ти бачиш мою владу над людьми; не заважай же мені володарювати над ними, а за це я готовий з Тобою поділитися моєю владою: для цього Тобі потрібно тільки вступити в союз зі мною. Тільки поклонись мені і Ти будеш тим Месією, на якого чекають євреї". Звісно, диявол пообіцяв Христу в цих словах лише зовнішню владу над людьми, зберігаючи за собою володарювання внутрішнє, духовне. Це саме те, чого й не бажав Господь, Який вчив, що "Син Людський не для того прийшов, щоб Йому служили, а щоб послужити і віддати душу Свою на спасіння багатьох" (Мф. 20; 28) і що "… Царство Його не від світу цього" (Ін. 18; 36), Царство Христове є суто царством правди.

Тоталітарні секти християнського походження на підтвердження своєї думки часто використовують цитату з послання апостола Павла до Єфесян: "Бо наша боротьба не проти крові і плоті, а проти начальства, проти влади, проти світа правителів темряви віку цього, проти духів злоби піднебесних" (Єф. 6; 12). Під плоттю і кров'ю слід розуміти людей, ворожих християнству. Вони діють проти християн не самі собою, а як зброя злих духів, які бажають через таких людей покласти край поширенню Вчення Спасителя. Духи піднебесні живуть не безпосередньо в небесах, а під ними; зауважуючи, що ми воюємо не проти тіла і крові, апостол дає нам знати: воюємо з підступними духами

злоби. Тому Господь словами Второзаконня: "Господа Бога твого бійся і Йому одному служи" (Втор. 6; 13) відганяє від Себе диявола, вказуючи тим, що Він не визнає влади сатани над світом, тому що всесвіт належить Господу Богу: "… який діє і підкоряє Собі все" (Фил. 3; 21) і Йому єдиному подобає (належить) поклоніння на ній".

На підтвердження свого бачення, що князь світу диявол і що йому належить вся влада на землі, сектанти наводять окремі посилання також з Євангелії від Іонна: "Нині суд світові цьому; нині князь світу цього вигнаний буде геть" (Ін. 12; 31).

Щодо цього посилання на Євангеліє від Іонна слід розуміти, що цей суд, який почався з виходом Христа на служіння, добігав кінця. Світ, осуджуючи Господа на смерть, думав, що цим він повністю відсторонить Його від усякого впливу на своє життя. Але насправді не Христос, а саме цей грішний світ підлягає тепер осудженню. Разом з цим вигнаний буде геть зі світу і "князь", або "диявол", "що діє тепер в синах противлення" (Єф. 2; 2), тобто диявол буде вигнаний із цієї влади, яку він здобув через спокусу перших людей. Як він сам позбавив колись через плід дерева древнього Адама влади над світом, так тепер цієї влади позбавив його Новий Адам через дерево Хреста, лікуючи переступ прародича Своїм пришестям на землю. Окрім цього в апостольських посланнях диявол вже зображується як вигнаний із суспільства людей, які увірували у Христа; він ходить тільки поза Церквою, "…рикаючи, наче лев, і шукає, кого б пожерти" (1 Пет. 5; 8). Він розправляє свої тенета, знову ж таки поза Церквою, для того щоб спокушати віруючих, які, вийшовши за межі Церкви, можуть потрапити під владу диявола. Тому потрібно бути обачним, "… щоб не потрапити на гноблення і в сіті неприязні диявольські" (1 Тим. 3:7).

Що ж до слів Христа: "Вже небагато Мені говорити з вами, бо йде князь світу цього, і в Мені він немає нічого" (Ін. 14; 30), монах XII ст. Єфримій Загабен пояснює їх так: "Світом" Ісус Христос називає тут зло, а князем зла — диявола. Отже, диявол не може бути князем неба і землі, тому що прагнув би знищити все творіння. Слова "… і в Мені він немає нічого" слід розуміти так, що причиною смерті всіх людей є гріх, а позаяк ніхто не вільний від гріха, то відповідно ніхто не вільний і від смерті. У Христі ж диявол не знаходить жодної причини для смерті, тому що Він безгрішний: "І ви знаєте, що Він явився для того, щоб узяти гріхи наші, і що в Ньому немає гріха" (1 Ін. 3; 5). Тому диявол і буде засуджений, як сказано у Святому Писанні: "Нині суд світові цьому і нині князь світу цього вигнаний буде геть" (Ін. 12; 31).

Відомо, що "Бог — творець світу; Бог, що створив світ і все, що в ньому, Він як Господь неба і землі, не в рукотворних храмах живе" (Дії. 17; 24). Якщо все, що існує, походить від Бога, а Бог є Благо і Краса, то відповідно й усе, що існує, є добрим і прекрасним. Постає запитання: що ж таке зло? Зло вперше виникло (тобто з'явились злі творіння) в ангельському світі пізніше добра, тоді як один з ангелів на ім'я Денниця через свою гордість відпав від Бога і спрямував свою волю проти волі Бога. Не маючи плоті, тобто як духовні творіння, злі ангели не могли спотворити все буття, але коли Господь створив чоловіка, який мав плоть і разом з цим був обдарований волею, перед злими духами відкрилась можливість спокушати людей — і вже через людей нести розлад у природу.

Зло демонів полягає у відпадінні їх від початкового стану, в їхній слабкості, віддаленні від Божественної волі. Не може зло походити і від людської природи, тому що вона є творінням Благого Бога. Матерія так само не може бути джерелом зла, адже вона існує, вона — благо, тому що все, що існує, походить від Бога. Отже, зло — це реальність, яка немає сутності, вічного буття, це щось недосконале; відхилення від добра.

І подібно до того, як ангели через свою гордість відпали від Бога і зробилися злими ангелами, так і через переступ людиною закону Божого у світ увійшов гріх, а з ним і смерть: "Тому, як через одного чоловіка гріх увійшов у світ, і з гріхом — смерть, так і смерть перейшла на всіх людей, бо в ньому всі згрішили" (Рим. 5; 12). Гріхопадіння людини — це відпадіння її від істинної благодаті (віддалення від Бога). І цей гріх, це зло виходить із людського серця: "Бо від серця виходять злі помисли, вбивства, перелюбства, любодіяння, злодійство, лжесвідчення, хула" (Мф. 15; 19). У Старому Завіті Господь сказав: "… не буду більше проклинати землю за людину, тому що помисли серця людського — зло від юності його" (Бут. 8; 21). І це зло з такою силою вкоренилося в людині, що книга Буття нам розповідає: "І побачив Господь Бог, що велике розбещення людей на землі, і що всі їх думки і помисли серця їх були злом повсякденно" (Бут. 6; 5). І саме такі люди, які віддають себе злобі, вважаються дітьми і рабами диявола: "Ваш батько є диявол; і ви хочете виконувати похоті батька вашого. Він людиновбивцею був споконвіку і не стоїть в істині, бо істини немає в ньому" (Ін. 8; 44). Апостол і євангеліст Іоанн Богослов у своєму посланні наводить приклад із життя Авеля та Каїна: "Діти Божі і діти диявола пізнаються так: усякий, хто не творить правди, не є від Бога, як і той, хто не любить брата свого… не так, як Каїн, який був від лукавого і вбив брата свого. А за що вбив його? За те, що діла його були злі, а діла брата його — праведні" (1 Ін. 3; 10; 12). Слід також зазначити, що диявол діє на людину тільки з попущення Божого. Господь так випробовує людину у своїй вірності Йому, і це бачимо з історії багатостраждального Іова: "І сказав Господь сатані і ось усе що у нього, у руці твоїй; тільки на нього не простягай руки твоєї. І відійшов сатана від лиця Господа" (Іова 1; 12).

Отже, з наведеного доходимо висновку, що світ лежить у злі, але це через непослух Богові та переступ Його заповідей людьми. Саме ми своєю гріховністю, відсутністю добра віддаляємо світ від Бога. Кожна людина, живучи в цьому світі, повинна прагнути поступово повертати зло до його первісної єдності, до чистого "надбуття"; спасіння людини полягає у звільненні її від усього чуттєвого і "прилученні" до первісної єдності Божественного життя. І, як випливає з наведеного щойно прикладу, що не диявол, а могутність Христа володарює над усіма царствами світу. І саме Він як Творець світу, як володар всього творіння: "… прийде Син Людський у славі Своїй і всі святі ангели з Ним, тоді сяде на престолі слави Своєї, і зберуться перед Ним усі народи; і відділить їх одних від одних, як пастир відділяє овець від козлів" (Мф. 25; 31).

Мало того, Церква на відміну від "Свідків Єгови", які вчать, що людина не повинна підкорятись нікому, крім Єгови і уповноважених ним, визнає божественне походження держави, її роль у підтримці порядку та справедливості, забезпечення блага суспільства та кожного його члена.

Церква не вважає політичну діяльність чимось недозволеним, віруючі самостійно приймають рішення про свою участь у політичній діяльності виходячи з розуміння волі Божої стосовно себе. У кожному разі віруюча людина повинна пам'ятати, що вона, за словом Божим, є "світлом для світу" та "сіллю землі" (Мф. 5; 13; 14) і в усьому повинна дотримуватися норм християнської моралі. Щодо церковно-державних відносин, то ми маємо багато свідчень як у Старому Завіті, так і в Новому.

Церква і держава — два Божественних дари людству, два порядки речей, що виникають з одного джерела — волі Божої, яка їх встановила. Слухняні волі Божій ці два порядки повинні бути в повній згоді поміж собою. Церква відає ділами Божественними, небесними, а держава — людськими, земними. Водночас держава всебічно піклується про охорону церковних догматів і честі священства, а священство разом із державою скеровує все суспільне життя на шляхи, угодні Богові. Такий союз між Церквою та державою, з одного боку, відповідає вченню православної Церкви, а з іншого — сприяє нормальному функціонуванню держави.

Церква — це містичне тіло Христове, в якому святий Дух подає людям благодатні сили для духовного відродження, спасіння і обожнення. Церква Христова — це Царство не від світу цього (Ін. 18; 36), водночас це Царство, видимо явлене в цьому світі. З людського боку вона є "суспільство людей, з'єднаних православною вірою, законом Божим, священноначаліем і Таїнствами".

Щодо держави єпископ Никодим (Мілаш) зауважує: "для скерування людських законів... до цілі, наперед визначеної Промислом Божим, Бог дарував державній владі силу, щоби вона рукою, озброєною мечем правди і справедливості вела, людей в ім'я Його благим шляхом".

Ще у стародавньому Ізраїлі до періоду Царства існувала єдина в історії справжня теократія, тобто богоправління. Однак у міру того, як суспільство віддалялося від послуху Богові, люди почали замислюватись над тим, щоб мати свого земного правителя. Господь, приймаючи вибір людей і легалізуючи нову форму правління, разом з тим жалкує, що залишає богоправління: "І сказав Господь до Самуїла: "Послухай голосу того народу щодо всього, про що він сказав тобі, бо не тобою вони погодували, але Мною погодували, щоб Я не царював над ними" (1 Сам. 8; 7). Таким чином, поява земної влади, а точніше держави, повинна розумітися не як початково боговстановлена реальність, а як надання Богом можливості людям влаштувати власне суспільне життя виходячи з їх свободного волевиявлення з тим, щоб такий устрій, який став відповіддю на спотворену гріхом земну реальність, допомагав уникнути ще більшого гріха через протидію йому засобами світської влади.

Так, у Святому Писанні Старого Завіту містяться вказівки щодо церковно-державних відносин, які й нині не втратили вагомого значення, незважаючи на те, що були проголошені ще до Різдва Христового. І саме ці вказівки керували цими відносинами та звіщали народу про правильне його ставлення до призначених ними керівників та правителів.

Щодо шанування керівників і поваги до них у книзі Вихід наводяться такі свідчення: "Суддів не лихослов і начальника в народі твоєму не паплюж" (Вих. 22; 28) — це наказ у зв'язку з тим, щоб саме до начальників, правителів ставитись з великою повагою та шаною, засобом яких є

християнська любов, яка, за словами апостола Павла: “Любов ніколи не минає, хоч і пророцтва скінчаться, і мови замовкнуть, і знання зникне” (1 Кор. 13; 8).

До них потрібно ставитись також з великим розумінням і не лихословити їх, навіть якщо, за свідченням книги Екклезіаст, “… гнів начальника запалає на тебе, то не залишай місця твого; тому, що покірливість покриває і великі провини” (Еккл. 10; 4); отже, звідси випливає, що мудра, розважена християнська особа повинна спокійно ставитись до роздратування керівника, не поспішати залишати робоче місце, знаючи, що незаслужений гнів начальника перейде, що спокій і покірливість обеззброюють людей у разі навіть великі провини. Такого керівника справжній християнин не повинен осуджувати, а навпаки, діяти подібно нашому Христу — Спасителю, який молився за своїх ворогів, навіть, коли Його піддали тортурам та розіп’яли на смерть: “Ісус же говорив: Отче, прости їм, бо не відають, що чинять…” (Лк. 23; 34). Отже, і ми повинні молитися за таких начальників, виявити зі свого боку покірливість та смирення, через які, як сказано, буде покрито і навіть великі провини.

Так само один із славетних пророків на ім’я Даниїл, пророкуючи про великі перевороти в суспільстві та людстві взагалі, казав про верховне керування Господа над долею світу, і саме його слова свідчили про силу Божу: “Він змінює часи і літа, скидає царів і поставляє царів; дає мудрість мудрим і розуміння розумним” (Дан. 2; 21).

Зважаючи на викладене, у Святому Писанні Старого Завіту так само наводиться приклад про те, що не потрібно заздрити керівникам у їх призначенні, тому що заздрість як один із гріхів призводить до морального падіння людини, а відповідно і негативних наслідків ще тут, на землі. І це засвідчує розповідь про одного з великих мужів на ім’я Мардохей, який служив при царському палаці, і “…коли Мардохей сидів біля воріт царських, два царських євнухи, Гавафа і Фарра, які оберігали поріг, озлобилися (за те, що перевагу одержав Мардохей) і замислили накласти руку на царя Артаксеркса. Довідавшись про це, Мардохей повідомив царицю Есфир, а Есфир сказала цареві від імені Мардохея. Справа була досліджена і знайдена вірною, і їх обох повісили на дереві”.

Водночас у старозавітніх книгах міститься повчальна для всіх народів істина. Коли цар і народ вірно трималися Божого Закону, жили з Богом, Він їх благословляв, то й народ жив мирно і щасливо. Коли ж цар і народ відходили від Бога, захоплювались ідолопоклонством, то Бог карав їх стихіями чи віддавав на поталу ворогам.

У Новому Завіті спостерігаємо, як Господь Наш, Ісус Христос, Сам маючи владу над землею та небом, у Своєму земному житті підпорядковувався земному порядку речей, корився Він і носіям державної влади. Своєму розпинателю Пилату, римському прокуратору в Єрусалимі, Господь сказав: “…ти не мав би наді Мною ніякої влади, якби не було тобі дано звище” (Ін. 19; 11), визначивши цими словами Небесне джерело всякої земної влади. Отже, якщо ж Пілат і мав право засудити Христа до страти, то тільки тому, що йому було призначено згори, — від Бога. Проте щодо слів Христа до Пілата останньому не дається жодного виправдання; у тому, що він засудив Христа, Пілат виявив власну духовно-моральну зіпсованість; звершуючи свою криваву справу, він ви-

конував, сам не розуміючи цього, тайну Промислу волі Божої; проте особисто він як суддя справедливості зрадив своєму покликанню і підлягає за це осудженню.

Від Христа Його учні та апостоли не отримали чіткої системи правил, що визначають відносини Церкви і держави. На спокусливе питання фарисея про дозвіл давати податок кесарю Спаситель відповів: "Віддавайте кесареве кесареві, а Боже — Богові" (Мф. 22; 21) — це означає, що служіння кесарю не повинно перешкоджати істинному служінню Богу. Христос тут чітко розмежовує Церкву і державу, але не протиставляє одну одній. Людина повинна поєднувати як громадянина держави, так і члена Церкви Христової. Отже, людина повинна віддавати належне як Богові, так і керівникам влади.

Розвиваючи вчення Христа про правильне ставлення до державної влади, апостол Петро писав: "Отже, будьте покірні всякому людському начальству заради Господа: чи цареві як верховній владі, чи правителям як від Нього посланим для покарання злочинців і для похвали тим, хто робить добро" (1 Пет. 2; 13–14), тобто апостоли вчили християн підкорятися державній владі незалежно навіть від її ставлення до Церкви. Ще за апостольських часів християнська Церква була гнана як від юдейської, так і від римської влади, але це не перешкоджало мученикам та іншим християнам молитися за гонителів і визнавати їхню владу. Церква закликає християн молитися за державну владу незалежно від віровизнання і світогляду носіїв влади, тим самим виконуючи апостольську заповідь: "...чинити молитви, моління, прохання, подяки за всіх людей, за царів і за всіх, які начальствують, щоб провадити нам життя тихе й безтурботне, у всякому благочесті і чистоті, бо це добре і угодне Спасителеві нашому Богу" (1 Тим. 2; 1–3) — саме добробут держави є не метою молитви, а результатом, її плодом, позаяк молитва здійснюється особисто про спасіння начальників та царів.

Тертуліан у II ст. зазначав: "Із розпростертими руками, від серця молимось про довголіття імператорів, добробут імперії, про хоробрість воїнів та про вірність сенату".

Апостол Петро виражає моральні обов'язки християн у громадському та суспільному житті в чотирьох коротких правилах поведінки: "Усіх шануйте, братство любіть, Бога бійтеся, царя поважайте" (1 Пет. 2; 17). Якщо пильно прослідкуємо за цими настановами, то побачимо велику точність у цих словах: Бога, каже, боятись, а царя поважати. Розглядаючи це місце зі Святого Писання, можна сказати: "якщо ми маємо страх перед Богом що може погубити і душу, і тіло" (Мф. 10; 28), то ми не повинні коритися владі тоді, коли вона наказує творити щось аморальне.

Слід зазначити також, що Василій Великий у своєму 79 правилі висловив таку думку Церкви: "*Вищій владі потрібно коритися в усьому, що не перешкоджає виконанню Заповіді Божої*".

Святитель Іоанн Златоуст у VI бесіді "Про ідолів" зауважував: "Страх із сторони начальників не дозволяє розслаблятись від безпечності, а утіха Церкви не попускає падати від відчаю; і посередництвом цього та іншого Бог здійснює наше спасіння. Він і начальників озброїв: "Бо начальник є Божий слуга, тобі на добро. А якщо робиш зло, бійся, бо він недаремно носить меч; він — Божий слуга, месник на покарання того, хто робить зло" (Рим. 13; 4), для того, щоб

смиряти непокірних; Він і священиків рукоположив, щоб втішали засмучених".

Окрім апостола Петра, який вчив християн підкорятись владі незалежно від її ставлення до Церкви та моральних обов'язків їх у громадському і суспільному житті, повнішу картину змалював також апостол Павло, який вказував на сумлінне виконання своїх обов'язків незалежно від того, яку ми обіймаємо посаду в державній владі: "Якщо утішитель — утішай; хто роздає — роздавай у простоті; начальник — начальствуй зі старанністю; хто милосердствує — милосердствуй зі щирістю" (Рим. 12; 8); тут він перелічує кілька благодатних служінь, які існували в його часи у християнській Церкві, та вони не втратили значення і в наш час. Під начальником тут слід розуміти не звичайну ієрархічну особу, єпископа чи пресвітера, а людину, яка вирізняється у християнському суспільстві особливими адміністративними дарованнями, завдяки яким у складних обставинах вона є керівником християнського суспільства.

Так, апостол Павло, розкриваючи вчення Христа про правильне ставлення до державної влади, стверджує: "Усяка душа нехай підкоряється вищій владі, бо немає влади не від Бога; існуючі ж власті поставлені Богом. Тому той, хто противиться владі, противиться Божому повеленню" (Рим. 13; 1–2). Під "усякою душею" тут слід розуміти християнина як громадянина держави; якщо всякому громадянину необхідно підпорядковуватись владі, то християнин зобов'язаний до цього ще більше.

Держава як необхідний елемент життя в зіпсованому гріхом світі, де особистість і суспільство потребують захисту від всякого зла, благословляється Богом. Святе Письмо закликає владу використовувати силу для обмеження зла та підтримки добра, у чому і вбачається моральний сенс існування держави. Апостол Павло каже: "Начальники страшні не для добрих діл, а для злих. Чи хочеш не боятися влади? Роби добро і одержиш похвалу від неї. Бо начальник є Божий слуга, тобі на добро. А якщо робиш зло, бійся, бо він недаремно носить меч; він — Божий слуга, месник на покарання того, хто робить зло. І тому треба підкорятися не тільки зі страху покарання, але й заради совісті" (Рим. 13; 3–5). Той, хто не кориться владі, шкодить собі. Він викликає проти себе гнів та кару замість того, щоб отримати похвалу від влади. Владі необхідно підкорятися також не тільки зі страху покарання, а й за моральними пробудженнями, тобто по совісті або, як часто виражається апостол Петро, "ради Господа!".

Про власне принцип влади зауважував святитель Іоанн Златоуст: "Ті люди, які живуть благочестиво, — не мають потреби у заходах виправлення зі сторони начальників; закон призначений не для праведника, а для беззаконних непокірних" (1 Тим. 1; 9), але люди порочні, якщо б не утримувались страхом від керівників, то наповнили б міста незліченним лихом… І тому потрібно висловити Богу вдячність за те, що є цар, і за те, що є судді". Людська розбещеність не зупиняється перед страхом Божого суду, їй необхідно протиставити матеріальну огорожу — суспільну владу, яка в Божих намірах діятиме на злих людей страхом.

Про покору і послух начальству апостол Павло, звертаючись до апостола Тита, у посланні до нього говорить: "Нагадуй їм, щоб слухалися і корилися начальству і властям, були готові на всяке добре діло" (Тит. 3; 1);

ці настанови стосуються всіх християн — без різниці статі, віку та матеріального становища і визначають головно ті відносини, яких не було у нехристиян. Словами "щоб були готові на всяке добре діло" апостол обмежує міру покори громадській владі: коритися владі потрібно тільки в добрих справах, коли влада не йде прямо проти божественних настанов.

Церква і держава мають окремі сфери діяльності, особливі, взаємозалежні засоби. Ця незалежність, однак, не має абсолютного характеру, тому що Церква не є царство від світу цього, але вона у світі, і члени її повинні бути водночас членами держави, відповідно підпорядковуватись як церковним, так і державним законам.

Федір Студит зазначав: "Бог дарував християнам два вищих дари, священство і царство, посередництвом яких земні діла керуються подібно небесним".

Єпископ підпорядковується законам держави як її підданий, а не як такий, що отримав від неї духовну владу. Так само і представник державної влади підпорядковується єпископу як член Церкви Христової, який потребує спасіння, а не тому, що його влада залежить від влади єпископа.

З викладеного доходимо висновку словами преподобного Ісидора Пелусіота: "Хоч і досить велика різниця між священством і царством (владою), перше — душа, а друге — тіло, але вони прагнуть однієї і тієї ж мети, тобто спасіння підданих".

Влаштування держави подібне до влаштування людського організму. Як людина складається з двох частин: тіла і душі, так і для державного організму необхідні дві влади: духовна і світська (патріарх та імператор). Як людське життя може бути правильним тільки тоді, коли душа і тіло перебувають у гармонії, так і в державному організмі благоустрій підданих можливий тільки тоді, коли священство і царство перебувають у згоді поміж собою.

Церква і держава в сучасному суспільстві є окремими системами, які в теорії хоча й можуть існувати відокремлено, але на практиці досить тісно пов'язані найрізноманітнішими обставинами сьогодення. Потрібно віднайти шляхи, які б забезпечили мирне співіснування Церкви і держави (релігії і політики) як систем в умовах сучасного життя і сприяли розвитку їх взаємовідносин на благо громадян.

Нині характер державно-церковних відносин є одним із головних показників рівня розвитку і держави, і певного релігійного напряму, оскільки вони безпосередньо пов'язані зі здійсненням (чи нездійсненням) принципу свободи совісті як однієї з основних складових фундаментальних прав і свобод людини.

Література

1. *Біблія*. — К., 2004.
2. *Тертулиан*. Апология. Творения. Ч. 1. — СПб., 1847.
3. *Св. Василий Великий*. Творения. Ч. 3. — М.: Паломник, 1993.
4. *Св. Иоанн Златоуст*. Собрание поучений. Т.1. — СПб., 1993.
5. *Св. Иоанн Златоуст*. Творения. Т. 2, Кн. 1. — СПб., 1899.
6. *Петрик В. М., Сьомін С. В.* Нетрадиційні релігійна та містичні культи України: Навч. посіб. — К.: Росава, 2003.
7. *Ты можешь* жить вечно в раю на земле. — Brooklyn, N.-Y., USA, 1989.
8. *Православный* информационно-просветительский журнал "Прозрение". — 1999. — № 2(3).

9. *Аверский (Таушев)*, архиеп. Четвероевангелие. Апостол. — М.: Изд-во Свято-Тихоновского Богословского ин-та, 2002.
10. *Евфимий (Зигабен)*. Толкование на Евангелие от Матфея. Толкование на Евангелие от Иоанна. — СПб., 2000.
11. *Зеньковський В.*, прот. Апологетика. — СПб.: Грааль, 2002.
12. *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. — СПб., 1992.
13. *Зызыкин М. В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. Ч. 1. — Варшава, 1931.

В. М. СИНИЦЫН
канд. искусствоведения, доц.
Винницкий педагогический университет им. М. Коцюбинского

ПОНЯТИЙНЫЙ МИР ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

“Верой человек познает все видимое и умопредставляемое”.
преп. Антоний Великий

“Вера есть и всегда останется основным мотивом всякого научного творчества”.
Альберт Эйнштейн

“Вера по науке не освобождает человека от гордости и сомнения”.
преп. Исаак Сирин

В этой статье речь пойдет о проблеме возвращения к истокам традиционной духовной культуры нашего народа как важнейшей предпосылке преодоления глубокого системного нравственного кризиса секуляризованного образования в условиях современной глобализации. Сегодня уже для многих исследователей становится очевидным, что понятия секуляризации и глобализации в образовательной среде являются звеньями единой логической цепи. Более того, на практике глобализация оказывается одной из наиболее активных централизованных форм внедрения секуляризационных процессов в образование на идеологическом уровне. При этом одна идеология стремится сменить другую, ничего, по сути, не изменяя. Вместо воинствующего атеизма периода коммунистической секуляризации мышления насаждается глобальное неверие в рамках современного гуманистического секуляризма. Вполне очевидно, что такое целенаправленное утверждение утопической идеи возможности существования человека самого по себе, т. е. без Бога, ведет процесс познания к безысходности нравственного антропоцентрического тупика. Естественно, что в таком контексте образование сводится к чисто прагматической функции и призвано обслуживать материальные потребности цивилизации, а нравственные ценности заменены централизованной регламентацией правил поведения для человека как винтика этой искусственно созданной системы сугубо профессиональных отношений.

Упомянутые правила уже даже не стесняются публично называть “правилами игры”. В результате утверждается виртуальная модель мира, в которой есть место всему, кроме Творца. И тогда в образовательной среде происходят метаморфозы: этика подменяется этикетом, истина уступает

место железной логике полуправды мира сего, духовность противопоставляется религиозности и т. п. Ярким образцом такого подхода, например, является государственная программа по "Этике" для 6-го класса общеобразовательных школ за 2005 г. Создается впечатление, что составители подобного рода программ и учебников забыли, что живут в христианской цивилизации, календарь которой измеряет время истории нашей культуры от Рождества Христова. И это не случайно. Ведь современная полуразрушенная идеологическая образовательная система есть не что иное, как кривое зеркало, в котором невозможно увидеть ценностные реалии нашего бытия. В силу этого в идеологии нечего познавать. В ней попросту не существует предмета познания. Все заранее предопределено. За вас уже обо всем подумали. Учебники, которые вы держите в руках, — это свод готовых ответов на непоставленные вопросы. Классическая ситуация для всегда учащихся и ничему не научающихся. Все возвращается на круги своя. Опять слепые становятся вождями слепых. Глухие к истине учат глухоте сердечной. Учат методически грамотно, по новой технологии. Одним словом, интерактивно. Поэтому забудьте о развитии целостного мировоззрения, напрягайте память. Вы находитесь в непотопляемой системе: зазубрил — сдал — забыл.

О невозможности замены образовательной стратегии тактическими полумерами ближайших прагматических целей уже много писалось и говорилось. Один из наиболее точных и оперативных анализов этой насущной проблемы содержится в статье "Школа и жизнь" выдающегося православного хирурга, педагога и мыслителя Николая Ивановича Пирогова. Отвечая на вопрос: "Чего мы желаем?", он пишет: "Скажут, что суждение об отдаленном, когда ближайшее и подручное еще не достигнуто, бесполезно. Скажут, что несравненно полезнее удовлетворить очевидные и настоящие потребности способами, которые окажутся под руками. Скажут, что будь эти способы даже полумеры, лишь бы были сподручны, то они действительнее самих мер, назначенных для достижения далеких целей. Нет спора, эти возражения, взятые из опыта жизни, трудно одолеть. Но, с другой стороны, этот же самый опыт не убеждает ли нас, что, преследуя нашими полумерами одно ближайшее, мы незаметно попадаем в такой лабиринт, из которого трудно бывает выбраться. Правда, не мы одни виноваты. Еще отцы и праотцы наши не однажды заводили нас в безвыходное положение. Но нельзя сказать по совести, чтобы мы деятельно пытались выйти из него. Мы только попеременно делаем шаг вперед и шаг назад, преследуя одни ближайшие и слишком осязательные цели. А привыкнув к этому способу прогресса, мы отвыкаем — и поэтому даже боимся спросить себя: *чего мы желаем?* Мы чувствуем, что ответ на него слишком ясно представит нашу собственную нищету духа, расслабленного противоречиями и непоследовательностями. Но кроме боязни, внушаемой одной суетностью, этот вопрос может возбудить еще другое, более серьезное опасение. Спрашивая себя: *чего мы желаем?* мы невольно, хотя издалека, касаемся *идеальной* стороны того дела, о котором судим. А затрагивать эту сторону страшно. Она-то и наводит иногда *логическое ослепление*, которое действительно ни для кого не здорово. Но победив суетность, можно одолеть и робость ума. Можно взглянуть и на идеал, как бы он ни казался светел или не-

проницаем. Конечно, тут все зависит от индивидуального склада ума. Говорят, что каков человек, такова и его философия. Один подробно разбирает лицевую сторону дела. Другой — доводит до крайних пределов разные стороны того же дела и рассматривает в нем идеальные противоположности. Почему же один способ воззрения должен быть непременно лучше другого?" [2, *161–162*].

Действительно, почему? В эпоху Пирогова, когда православная культура еще обеспечивала некоторое единство мировоззрения, обсуждение этого вопроса было возможным в рамках коллегиального рассмотрения индивидуальных взглядов, среди которых, как видим, были и вполне реальные. В наше время это практически невозможно в силу секуляризованной корпоративности мышления окостенелых образовательных структур. Основываясь на необсуждаемом идеологическом постулате: "У нас так принято", вам всегда укажут, как вы обязаны думать и какие слова и понятия употреблять в этой системе бюрократических отношений. Одним словом, не взирая на то что "призрак коммунизма" сменился в современной образовательной идеологии "призраком гуманизма", основная указующая и направляющая линия осталась неизменной: путь посттоталитарной образовательной структуры (от академии до школы) для представителя этой профессиональной корпорации всегда будет "верен потому, что непобедим, а непобедим потому, что верен". Именно поэтому в такой системе начальник любого уровня (от министра до школьного вахтера) всегда прав, но не собственной правотой, а некоторым идеологическим "общаком" корпорации.

Что же это за идеология? Каков смысл ее в контексте православной культуры? Это идеология подавления любого инакомыслия. Как всякая идеология она однолинейна, механистична и функционально направлена на постановку и решение близких технологически осязаемых задач. И поскольку в ней отсутствует созидательная мировоззренческая вертикаль, носителем которой является православная культура, постольку она всегда будет шлифовать до блеска только внешние формы образовательного процесса. Ее всегда будет интересовать вопрос, **как** интенсифицировать, ускорить, расширить и тому подобное отдельные элементы этого процесса. Любая относительно новая деталь технологии в ней очень скоро становится панацеей от всех бед, пока не сменится следующим инновационным тотемом. Такова дискретная природа идеологического мышления — языческого по существу, где вместо истинного Бога, в котором единственном есть ответ на вопрос, **для чего** мы живем и учимся, предлагается множество профессиональных идей-тотемов, **как** усовершенствовать ту или иную технологическую деталь образования.

Сейчас в православной культуре дни Великого поста — это время "разрешения от всякого союза неправды", когда от излишеств освобождается не только наше тело, но и наши чувства — прежде всего зрение и слух, а главное — изменяется в полезную для нас сторону наш образ мысли. Мы снова научаемся смотреть и видеть, слушать и слышать. Хорошо было бы теперь отечественному образованию избавиться от нравственного мусора эпохи кодекса строителя коммунизма и вернуться подобно евангельскому блудному сыну в отчий дом традиционного для нашего народа православного мировосприятия.

Многие годы в дни Великого поста православному педагогу приходилось с особой остротой испытывать на себе воздействие духовной пустыни секуляризованного образовательного пространства. С развалом старой идеологической образовательной системы инерционность мышления в педагогической среде периода перестройки лишилась привычной возможности следовать стереотипам профессионального поведения. Образовавшийся вакуум стал наспех заполняться вполне искренними, но не всегда, к великому сожалению, качественными педагогическими новациями. Наибольшая неразбериха возникла при попытке обращения к культурной идентификации населения после развала тоталитарной империи. Усилиями неофитов в короткий срок были апробированы различные пути к достижению цели "возрождения" культуры: от языческой этнографии на уровне примитивного обрядоверия до псевдохристианских "общечеловеческих ценностей".

В этой тупиковой ситуации стало вполне очевидным, что общими могут быть только нормы поведения в рамках современной цивилизации, а ценности у каждой подлинной культуры свои. Кроме того, потуги создания новой идеологии на волне стихийно понимаемой "соборности" тоже ни к чему не привели. Ведь соборность не может возникнуть там, где традиционно ищут хлеба и зрелищ — в ресторанах или на стадионах, на политических тусовках или митингах, а тем более, в современных храмах потребления — супермаркетах. Оказалось, что в посттоталитарном обществе и культуру возродить невозможно без ее реальных носителей в "идеологически выдержанной" образовательной и управленческой структуре. Теперь многим современным исследователям (да и не только им) становится понятно, что к культуре можно только возвратиться.

Культура всегда была придорожным камнем-указателем на развилке истории. Манипулировать ею опасно. Скрижали духовного завета в культуре непреложны, пока находятся в скинии. Вне ее всегда существует соблазн их опошления — превращения в банальные правила игры. Такой скинией, сохранившей всю полноту традиционной культуры народа, является каноническая Православная Церковь — единственный гарант того, что абсолютные ценности духовной культуры никогда, по меткому выражению Хомякова, не станут "гармонией разногласий" с относительными "истинами" мира сего. Поэтому столь важным представляется сегодня диалог между представителями церкви и образовательными структурами. Это залог того, что со временем станет вполне возможной симфония церкви и державы в решении ключевых вопросов реформирования духовной составляющей всей системы народного образования.

Обращение к извечным ценностям православной культуры должно сыграть в этом процессе решающую роль. Цель его — защитить новое поколение от угрозы духовного вырождения общества. Если во времена Ф. М. Достоевского речь шла об искушении "бесовством", которое предлагало человеку вместо брака сожительство, вместо любви — секс, вместо правды — обман, то сегодня речь идет уже о "сатанизме", т. е. служении злу на ритуальном уровне. Особенно удобным для этого оказался виртуальный техномир компьютера с его несложными закольцованными мелодиями нового кибернетического ритуала, воскрешающего магию языческих заклинаний.

Центральные понятия, с которых начиналась наша культура, были заложены более десяти веков тому назад в переводе учителей словенских равноапостольных Кирилла и Мефодия Евангелия от Иоанна Богослова: “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” (Ин. 1.1–5)[1]. Это ключевое понятие Бога как основы бытия и божественной природы Слова, а также ценностное определение жизни как света истины во тьме мира сего, стало для нашего народа определяющим на многие века. Отсюда берет начало сохранившееся по сей день самоопределение — народ Слова (в первоначальном значении *словяне*, а в дальнейшем народ, право славящий Слово, т. е. православный). Эти два параметра — народ Бога Слова и народ славы Божией (т. е. *славяне*) — составляют дальнейшую историческую сущность его бытия. Поэтому испокон веков в нашей культуре синоним бытия — жизнь был тесно связан с понятием добра. Вспомним известный афоризм преп. Амвросия Оптинского: “Жить — добро творить”. А кто не творит добра — тот и не живет вовсе. Добро всегда очевидно, потому что освещено светом истины.

Следующее важнейшее понятие бытия или жизни относится к сфере человеческой деятельности — работе. *Работа* понималась нашими предками прежде всего как *рабство* — труд со смирением, без самоупоения. Кому ты работаешь, того и раб. Отсюда появилось и первое нравственное определение сущности человека как *раба Божьего*, или как *раба греха*. Так возникают абсолютная и относительная мотивации поступков. *Добро* традиционно именовалось на Святой Руси *благом*. А понятие *света*, который оно в себе несет, определило сущность названия целой отрасли человеческой деятельности — *просвещение*. Поэтому все дальнейшие попытки в истории нравственно реформировать отечественную систему образования или просвещения светом Христовым основывались на обращении к ценностям православной культуры, для которой *ценный* всегда означало *честный*. Таким образом, основная задача просвещения — передавать жизненные ценности из поколения в поколение — названа *благочестием*. Вот, что писал по этому поводу один из реформаторов начала XIX в. М. Л. Магницкий: “Время уже вникнуть в цели правительства, которое хочет и хочет непреоборимо положить единым основанием народного просвещения благочестие” (цит. по [1, *155*]).

Какие же шаги были предприняты в подобной нашей ситуации почти два века тому назад? Во-первых, было введено преподавание религиозных дисциплин в учебных заведениях различных типов: в приходских училищах — сокращенного катехизиса, Священной истории и чтений из Священного Писания; в уездных училищах — пространного катехизиса, изъяснений из Евангелий, чтения из Священного Писания; в гимназиях — чтений из Священного Писания. Во-вторых, в университете утверждается кафедра богопознания и христианского учения.

Все это способствовало формированию целостного уравновешенного православного представления о мире,

[1] Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Пер. на рус. яз. осуществлен четырьмя Духовными Академиями (Санкт-Петербургской, Московской, Киевской, Казанской) в XIX в.

которое с древнейших времен именовалось в нашей культуре *целомудрием*. Интересно, что понятие *целый* изначально несло смысловую нагрузку как здоровый, простой, не коварный, т. е. духовно неповрежденный. Поэтому аналогом *целомудрия* в современном лексиконе может быть использовано понятие *здравомыслия*. Отсюда напрашивается вывод: пути исцеления системного морального кризиса секуляризованной модели современного образования зависят непосредственно от возвращения к целостной, т. е. духовно здоровой православной мировоззренческой вертикали, суть которой в единстве *веры, надежды и любви* — традиционных культурных ценностей нашего народа. Будем помнить мысль преподобного Марка Подвижника о том, что "без памятования о Боге не может быть истинного *ведения*. Ибо без первого второе ложно" [3, *125*].

Литература

1. *Маслов Н. В.* Основы русской педагогики. — М., 2006.
2. *Пирогов Н. И.* Избранные педагогические сочинения. — М., 1952.
3. *Энциклопедия* Православной Веры в изречениях Святых Отцов. — Клин, 2004.

О. М. МАКСИМОВИЧ,
І. Б. ЧЕРВІНСЬКА
кандидати пед. наук, доценти
Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника, м. Львів

ДУХОВНІ ЦІННОСТІ ЯК СКЛАДОВА КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ

Сучасний світ сповнений надій, що у ІІІ тисячолітті людство житиме у стабільному і безпечному світі, що базується на принципах гуманізму, справедливості та справжньої свободи. Вирішення цієї проблеми залежатиме не так від політиків, як від масової свідомості громадян Землі. Це потребує від людства єдиних моральних пріоритетів, які б забезпечували стійке мирне співіснування, а саме: визнання людини як найвищої цінності цивілізації; гуманізм і справедливість як універсальні принципи вселюдських відносин; свобода і права людини як загальнолюдські цінності; толерантне ставлення до прав і свободи людей усіх націй і народностей; непримиренне ставлення до порушень прав і свободи людини та народів як гарантія стабільного й міцного миру на Землі.

Нині вчені налічують понад 500 визначень поняття "культура" (від лат. *cultura* — освіта, догляд, розвиток), і пояснюється це тим, що як складне, багатогранне явище культура відтворює всі сфери людського буття.

У філософському енциклопедичному словнику наводиться таке визначення культури: "виховання, утворення, розвиток, шанування, специфічний спосіб організації і розвитку людської життєдіяльності, представлений у продуктах матеріальної і духовної праці; у системі соціальних норм і установок; у духовних цінностях; у сукупності ставлень людей до природи, інших і себе самих [13, *237*].

У сучасній літературі культура найчастіше розглядається як історично визначений рівень розвитку суспільства, творчих сил і здібностей людини, виражений у типах і формах організації життя й діяльності людей, їх відносинах, а також у створюваних ними матеріальних і духовних цінностях [5, *171*].

Культура — це величезний запас інформації, який отримало суспільство шляхом опрацювання особистого, колективного та соціального досвіду; система створених людством цінностей і способів діяльності, за допомогою яких ці цінності отримані; норми, звичаї. Культура охоплює також певний стиль життя, спілкування, мислення.

У вужчому значенні під культурою розуміють сферу духовного життя людини. Культура кожної особистості формується під суспільним впливом, передається від нього людині за допомогою процесів виховання, освіти, навчання і вимірюється степенем її прилучення до здобутків загальнолюдської культури, ступе-

нем перетворення їх в особисті внутрішні чинники життя духовного. Культура орієнтована на загальнолюдські цінності.

У психологічному словнику стверджується, що культурна людина — це інтелігент (за духовною сутністю), що обстоює активно-творчу життєву позицію і прагне найвищі здобутки людства, оптимальний раціоналізм діяльності спрямувати на утвердження творчої свободи і гідності людини як вищої цінності [9, *82*].

Особистісна культура соціуму формується через соціальні осередки та інститути (сім'я, соціальні групи, виховні заклади, формальні та неформальні об'єднання). Аспект культури особистості прийнято називати культурністю людини, яку здавна пов'язували з освіченістю. Однак ще Г. Сковорода, С. Гроф та інші класики вказували на суттєві відмінності між психічними ознаками людини високодуховної та людини високо інтелігентної. Високо інтелігентна особистість може бути егоїстичною і застосовувати здобуті знання і вміння на шкоду іншим, а високодуховна людина характеризується спрямованістю на загальне благо, прагненням гармонії. Вона усвідомлює свою причетність до всього, що відбувається у світі. Вона мудра, чесна, здатна завжди допомогти.

О. І. Зеліченко визначає духовність як розвиток (пошук), як життя з Богом, як любов до Бога і несення божественного світла любові людям, дарування їм творчого божественного світла. Проявами духовності є любов, творчість, пошук, розвиток, релігійність [4, *230*].

В "Українському педагогічному словнику" духовність тлумачиться як індивідуальна вираженість у системі мотивів особистості двох фундаментальних потреб: ідеальної потреби пізнавати й соціальної потреби жити, діяти "для інших". Перша — це потреба пізнання світу, себе, сенсу і призначення власного життя. Друга характеризується добрим ставленням особи до оточення, увагою, готовністю допомагати, розділити радість і горе [2, *106*].

Таким чином, підсумовуючи, доходимо висновку, що духовність віддзеркалюється в моральній, когнітивній, естетичній і творчій спрямованості особистості.

За визначенням П. Щербаня, духовна культура особистості — "це система інтелектуального, морального, художньо-естетичного та емоційно-чуттєвого розвитку особистості". А тому складовими духовної культури особистості є культура інтелектуальна (знання, мислення, НОП); моральна культура (честь, гідність, культура почуттів, статева культура); культура спілкування (комунікативні здібності, духовні потреби, культура мови); національна культура і національна самосвідомість; художньо-естетична культура; християнська морально-етична культура; релігійні заповіді та традиції; родинно-побутова культура; культура політична, правова; екологічна культура особистості [14, *27*].

Отже, духовна культура особистості становить частину загальної культури, і її формування — одне з найважливіших завдань сім'ї і навчальних закладів.

Структурну базу духовної культури особистості становлять моральні та світоглядні ідеали, духовні потреби та переживання, моральні та світоглядні переконання. Завдяки ідеалам формуються ціннісні орієнтири особистості й інші елементи духовності. Ці ідеали здавна вважаються абсолютними, тобто одвічними і незмінними: Істина, Добро, Краса. До

них належать ідеали свободи та справедливості. На ідеалах формуються духовні цінності, найважливіше значення з яких мають абсолютні цінності: життя, здоров'я, праця, спілкування, прагнення знань, самореалізація. Вони фіксують загальний напрям руху людства від минулого до майбутнього. Важливо також враховувати, як глибоко усвідомлено загальнолюдські цінності та ідеали совісті, честі, порядності в повсякденній поведінці, вмінні дотримувати моральних норм і виконувати соціальні обов'язки. У духовній культурі кожної особистості ці цінності набирають індивідуального забарвлення. Важливою характеристикою духовності доцільно вважати перетворення знань про ідеали на переконання й духовні почуття. Ідеали та цінності в духовній культурі особистості тісно пов'язані з її духовними потребами та інтересами.

У психолого-педагогічній літературі доволі ґрунтовно досліджено категорію моральних цінностей, а дослідження проблеми духовних цінностей лише започатковуються в Україні (І. Бех, М. Боришевський, О. Вишневський). Так, І. Бех під духовними цінностями особистості розуміє її вміння "життєтворити і діяти за законами Істини, Добра і Краси", а під сутністю духовних цінностей з позицій християнського світогляду — "ставлення людини до вищого світу, до Бога, а через нього й ставлення до інших людей. У цьому зв'язку головними цінностями є віра, надія і любов" [1, *201–203*].

Трансформація суспільства в умовах глобалізації формує нове соціальне замовлення — виховання людини з новими поглядами на життя, новими вимогами до нього; людини творчої, ініціативної, гуманної, культурної, інтелектуальної.

Ми є свідками, та й соціологічні дослідження підтверджують і прогнозують як глобальну тенденцію збільшення кількості християн та зменшення кількості невіруючих і атеїстів. У сучасної молоді домінують такі функції віри: морально-регулююча, компенсаторна і традиційно-транслююча. Іншими словами, християнська традиція і мораль стануть базою сучасної цивілізації та системи загальнолюдських моральних цінностей і тепер основна проблема морально-духовного виховання полягає не лише в тому, щоб навчити засад християнської моралі, а щоб людина повірила і прийняла її всім серцем. Релігійне розуміння духовності полягає в її спрямованості до Бога, відчутті єдності з ним, приналежності іншому світу.

В основу ідеалу виховання людини у християнській культурі покладено ідею християнської гуманності та добра. Ніхто не зможе змусити людину вірити чи заборонити пізнавати засади релігії, вона має право вивчати чи не вивчати її, але жити по-божому повинен кожен. У душах людей потрібно утверджувати вічні християнські істини — Добро, Любов, Справедливість, Милосердя, Відповідальність та ін. Головним предметом уваги у традиційно-християнському вихованні є розвиток сумління людини, що утримує її від творення зла, застерігає від гріха. Взірцем вихованості в цій стратегії є людина, яка в повсякденній діяльності прагне до добра, яка служить Богові.

Кожна людина — неповторна особистість. Громадянське суспільство має дати їй орієнтир певного ідеалу, певного типу особистості, яка знає власну мету, цінності, мотиви, принципи життя, усвідомлює необхідність праці як основної форми життєдіяльності, поважає та цінує власну

працю та працю інших людей, має і розвиває творчі якості інтелекту, творче мислення, риси характеру тощо.

Людина повинна усвідомлювати свої чесноти і вади, здібності, думки, почуття, бажання належати до соціальної групи; відчувати себе частинкою людської спільноти, тобто пізнати власне матеріальне, духовно-моральне і соціальне "Я"; при цьому вміти дати собі самооцінку через позитивне ставлення до себе, усвідомлення своєї значущості для інших і для себе; суб'єктивно ставитися до зовнішніх впливів і відповідно адекватно реагувати своєю поведінкою на них.

Іншими словами, як зауважує В. Постовий, процес виховання нашої молоді повинен спрямовуватись на формування ідеалів, притаманних будь-якій системі виховання: ідеалів сім'ї, праці, духовності, а також громадянськості [8, *189*].

Отже, йдеться про формування "Я-концепції" такого типу особистості, яка б вбирала і вдосконалювала в собі традиційні риси характеру — духовність, моральність, волелюбність, хазяйновитість, демократизм, емоційність, естетизм, делікатність, благодійність та ін., а також виробляла такі, що необхідні сучасній діловій людині: діловитість, комунікабельність, професіоналізм, компетентність, мобільність та ін.

Суспільні катаклізми XX ст. відкрили світу найбільшу проблему сучасності — брак духовності, мудрості, поваги й любові до Людини. Тому абсолютно є виправданим залучення молоді до цінностей християнської культури, бо саме вона утверджує уявлення про особистість та особисті відносини як безумовно пріоритетні. Базою духовних цінностей є прагнення людини жити, уподібнюючись до образу Христа. У християнстві духовні цінності називаються чеснотами.

Неприйняття духовних цінностей — це не тільки відсутність любові до Бога, а й певний вибір, надання переваги собі, зосередження почуттів на власному "Я".

На думку великого українського педагога К. Д. Ушинського, "є тільки один ідеал довершеності, перед яким схиляються всі народності, це ідеал, що дає нам християнство. Усе, чим людина як така може і повинна бути, виражено цілком у божественному вченні, і вихованню залишається тільки раніше від усього і в основі всього вкоренити вічні істини християнства. Воно дає життя і вказує вищу мету всякого виховання, воно ж і повинно служити для виховання кожного християнського народу джерелом усякого світла і всякої істини" [12, *101–102*].

Релігія покликана опікуватись душею людини, її духовним світом, духовним спокоєм, а не бути для неї регламентом щодення.

Релігійна духовність українців є переважно християнською і виявляється здебільшого у формах Східного обряду. Носіїв християнської духовності поєднує насамперед вірність загальнохристиянській догматиці, моральним заповідям Ісуса Христа, вшанування християнських святинь.

Галицький педагог о. Ю. Дзерович, виступаючи на Першому українському конгресі, зазначав такі особливості християнства: тільки християнське виховання забезпечить людині здатність приймати морально-етичні норми як цілісну систему ідеалів, віра в які забезпечує їх дієвість; філософія християнства має універсальний характер, оскільки увібрала засади демократичного сві-

тогляду (визнає гідність людини і рівність усіх перед Богом) і тому здатна долати шовінізм та почуття національної винятковості; християнство веде до гармонії духовного і тілесного в людині; воно володіє цілісним інструментарієм виховання власними методами і засобами. Єдиним мірилом моральності та духовності людини є Закон Божий, а саме десять Заповідей Божих.

Нині соціально-політичні та економічні умови життя українського народу характеризуються як піднесенням національної свідомості та самосвідомості людей, так і зміною системи цінностей на особистісному рівні, досить значним розшаруванням у суспільстві за рівнем матеріальних можливостей, невизначеністю життєвих планів, інтересів. Ці чинники пов'язані з дестабілізацією виробництва і безробіттям, втратою духовного взаємозв'язку представників різних поколінь. Зміна системи цінностей і ціннісних орієнтацій зумовлює той факт, що в молодіжному середовищі у країні відбувається девальвація духовних цінностей, знижується загальнокультурний рівень частини молоді, спостерігається переважання прагматичних орієнтацій, поширення правопорушень. Ці явища породжуються як недостатнім рівнем виховної роботи, так і нав'язуванням молоді норм поведінки західного зразка.

Дослідниками доведено, що на формування особистості впливають соціальне макро- і мікросередовище (сім'я, школа, вищі навчальні заклади, соціальні групи тощо), а також соціокультурне середовище. Однак власне в цьому середовищі спостерігаються, з одного боку, відродження національно-культурних цінностей, а з іншого — поява індивідів, яких можна охарактеризувати бездуховними, безкультурними особистостями. На жаль, засоби масової інформації дуже часто повідомляють про різні негаразди нашого життя, а це так само формує свідомість молоді, породжуючи пасивність, розгубленість, розчарування тощо.

На думку Б. Ступарика, принципове значення у вихованні має вироблення в особистості цілеспрямованого пошуку і сприймання правди, прагнення робити добро та уникати зла. Водночас він зауважує, щоб цим людина могла керуватись у житті, вона повинна розуміти їх сутність, мати сформовану уяву про їх цінність, хоча основні моральні засади, які окреслюють добро і зло, були й залишаються надалі незмінними, однаковими для всіх, а їх реалізація залежить від культури конкретного суспільства [10, *40*].

Відтак нині найгостріше постає проблема побудови нової освітньої парадигми — гуманістичної, що базується на тисячолітній вистражданій і цим утвердженій християнській моралі, засадничими принципами якої є Любов, Добро і Краса. Саме християнська моральна доктрина вперше в історії людства репрезентувала світу загальнозрозумілу ідейну базу для гуманізації людської спільності.

Змістова наповненість феномена "духовні цінності" викладена у Книзі життя, Біблії, що є словом Самого Бога до людини. Це — християнські чесноти: покора, щедрість, цнотливість, доброзичливість, поміркованість, лагідність, працьовитість. Головні якості духовної людини в Біблії названі плодами Святого Духа: любов, радість, спокій, терплячість, доброта, милосердя, віра, стриманість.

До духовних цінностей, які має засвоїти людина і які записані в Біблії,

можна зарахувати “Справи милосердя для душі ближнього” (навернути грішника, навчити нерозумного, дати добру пораду тому, хто сумнівається, втішити того, хто сумує, терпляче зносити кривду, прощати кривду винуватцям, молитися за своїх рідних, знайомих) та “Справи милосердя для тіла ближнього” (нагодувати голодного, напоїти спраглого, вдягнути того, хто має потребу в одязі, прийняти в дім подорожнього, відвідати хворого).

Головне достоїнство християнської моралі — це ідея гуманізму, адже християнська моральність втілила у життя дещо загальнолюдське, безумовно цінне: принцип любові до ближнього, поваги до нього як особистості, визнання за нею безумовної цінності.

Як стверджує Святий отець Іоанн Златоуст у трактаті “Про виховання дітей”, “причиною наших невдач і всіх бід нашого церковного й національного життя є те, що християнство і науку Євангеліє замало застосовуємо до себе та замало передаємо її як святість душ. Якби батьки дбайливо виховували власних дітей, то не треба було б ані законів, ані судів, ані помст, ані кар, ані публічних вбивств” [7, *33*].

Палкими прихильниками та пропагандистами ідеї християнського виховання були видатні українські педагоги Костянтин Ушинський, Софія Русова, Григорій Ващенко. Вони наголошували на тому, що істини християнства вічні, завершені й саме їх необхідно покласти в основу виховання.

Софія Русова вважала, що починати формувати духовність на засадах християнської моралі слід з перших років життя дитини, спираючись на духовно-релігійну сензитивність, “інстинкт” релігії — один зі шляхів природовідповідного духовного розвитку малюків.

Кожна сім’я може створити власний осередок духовності через читання Біблії, навчання звертатись до Бога, дякувати йому, дотримуватись у повсякденному житті заповідей Божих, відзначення християнських свят, дотримання традицій, обрядів, читання спеціальної літератури для дітей релігійно-християнського змісту тощо. У сім’ях, де в кожного члена сім’ї Бог буде в серці через дотримання його заповідей, не буде наркоманів, злочинців, не стоятиме питання превентивного виховання, позаяк у сім’ї формуватимуться у дитини такі гуманні якості, як доброзичливість, дружелюбність, чуйність, співчуття, чесність, повага до старших, розуміння добра і зла, готовність допомагати, що виявляються в усіх аспектах життєдіяльності особистості через ставлення до себе, людей, природи, життя.

Антиподом віри є нігілізм. У політичному, економічному і церковному житті з’являються тенденції до знищення цінностей, апатії, саморуйнування. Нігілізм як масова пошесть, захопивши весь світ, не минула й Україну. Звісно, коли в суспільстві існують здорові державні та релігійні структури, психопатологічних проявів нігілізму майже не спостерігається.

Вольфган Краус у своїй книзі “Нігілізм сьогодні, або терплячість світової історії” зазначив: “Нігілізм криється там, де його навіть не підозрюють, де він намагається вдавати свою протилежність.., де внутрішня порожнеча заповнюється удаваною активністю і діловитістю”. Австрійський політолог вирізняє такі моделі нігілізму: нігілізм батьків — відверта гонитва за грошима і речами, де панівною стає лицемірна мораль;

нігілізм дітей — відкидання будь-яких цінностей, які нічого не варті для нащадків; нігілізм чиновників — заради жаги особистої влади забувають ідеали суспільної користі; клерикальний (церковний) нігілізм — релігійні принципи перетворюються на ритуали і призводять до мети, протилежної власне християнській сотеріології. Злочин, обман, продажність, корупція — усе це ознаки нігілізму [3, *43*].

Але попри все кожний час має певні проблеми. Переважна більшість сучасних дітей, на жаль, не уявляє свого життя без телебачення, без комп'ютерних ігор та інших розваг і засобів "вбити час". Дитяча злочинність, наркоманія та проституція — проблеми, що привернули до себе увагу всього суспільства і потребують відповідної оцінки і реагування Церкви, держави та суспільства. Яка основна мета виховання дитини? Деякі матері основну увагу звертають на те, щоб діти добре харчувалися і росли здоровими. Інші батьки намагаються насамперед дати своїм дітям вищу освіту. Дехто докладає багато зусиль, щоб діти стали талановитими музикантами, художниками, вченими. Однак у батьків-християн не це має бути головною метою виховання. Насамперед вони повинні дбати про те, щоб діти виросли в непохитній вірі до Бога, щоб вони любили Господа Бога "усім серцем своїм і всією душею своєю, і всією своєю думкою" і "свого ближнього як себе" (Мт. 22, 37–39).

І щастя дітей, якщо вони з дитинства тісно контактували з Церквою, брали участь у її святах, богослужіннях і обрядах. Так, видатний педагог К. Д. Ушинський зазначав, що у дитини на все життя залишаються спогади про ті мирні сяючі урочистості, про ті то сумні, то урочисті молитви, які пропонує Православна Церква у дні великих свят. Для дитини світле свято Великдень і весна, Різдво і зима, Спас і спілі плоди, Трійця і сережки берізки — пейзаж, який зливається в одне могутнє враження, свіже й повне життя. Церква зі своїми урочистими обрядами, природа зі своїми роковими змінами і сім'я зі своїми святковими звичаями — це три елементи, які засвідчують у пам'яті дитини кожне свято [11, *60–61*].

Ефективним засобом формування морально-духовної культури особистості є введення в навчальні програми загальноосвітніх шкіл курсу "Християнська етика" — науки про моральне добро людини на основі абсолютних цінностей, якими наповнена християнська культура. Особлива надія в цій серйозній справі покладається на педагогів, вчителів християнської етики для навернення вихованців на правильний шлях, застереження від неправильних вчинків, підступних помислів та злості. Адже покликання педагога — своєю діяльністю та життєвою позицією гуманізувати внутрішній світ молоді, утверджувати ідеали добра і справедливості. Саме на цих засадах соціальні відносини можуть набирати статусу духовно-моральних, базу яких становлять православні духовні цінності.

Постає необхідність тісної взаємодії школи, сім'ї, громадськості, церкви на рівнях сім'я — школа, сім'я — громадськість, сім'я — церква, громадськість — церква, особистість — духовність, щоб духовні цінності стали нормою поведінки і взаємоповаги. Гуманні відносини між вихователями і вихованцями (батьками й дітьми, вчителями і учнями, викладачами і студентами), між людьми ми зараховуємо до духовних

і моральних цінностей кожної особистості.

Розвиток гуманної, вільної і відповідальної особистості безпосередньо пов'язаний із системою її духовних цінностей. Адже духовність так чи так передбачає вихід за межі егоїстичних інтересів, особистої користі й зосередженість на моральній культурі людства. Віра у святині, ідеали — один з найглибших коренів духовної стійкості, повноти життя, справжнього щастя.

Безсумнівно, що кожна особистість в Україні обере високу духовність, мораль, віру, надію та любов, а для цього кожен має постійно самовдосконалюватися духовно.

Література

1. *Бех І. Д.* Виховання особистості: У 2 кн. — Кн.2: Особистісно орієнтований підхід: науково-практичні засади: Навч.-метод. посіб. — К.: Либідь, 2003. — 344 с.
2. *Гончаренко С.* Український педагогічний словник. — К.: Либідь, 1997. — 376 с.
3. *Залужна А.* Онтологія любові в християнському дискурсі і парадоксальність сучасної епохи // Матеріали Міжнар. християн. асамблеї "Заповідь нову даю вам: любіть один одного" (Іоанн, 13,34), 17–18 лютого 1998 р. — К., 1998. — 320 с.
4. *Мистецтво* життєтворчості особистості: Наук.-метод. посіб. — К.: ІЗМН, 1997. — Т. 2. — 936 с.
5. *Основы* теории коммуникации: Учебник / Под ред. проф. М. А. Василика. — М.: Просвещение, 1998. — 258 с.
6. *Педагогічний* словник для молодих батьків. — К.: ДЦССМ, 2002. — 348 с.
7. *Перлини* східних отців /За ред. о. Юліана Катрія. — Л., 1998. — 342 с.
8. *Постовий В. Г.* Ціннісні орієнтації української сім'ї (історико-педагогічний аспект) // Педагогіка і психологія. — 1997. — № 1. — С. 185–191.
9. *Психологічний* словник / За ред. В. І. Войтка. — К.: Вища шк., 1982. — 215 с.
10. *Ступарик Б.* Виховувати для правди і добра // Джерела. — 1998. — № 2(14). — С. 38–42.
11. *Ушинский К. Д.* Родное слово. — М., 1981.
12. *Ушинський К. Д.* Вибрані педагогічні твори: У 2 т.: Пер. з рос. / Редкол.: В. М. Столєтов (голова) та ін. — К.: Рад. шк., 1983. — Т. 1. Теоретичні проблеми педагогіки. — 488 с.
13. *Философский* энциклопедический словарь. — 2-е изд. — М.: Сов. энцикл., 1989. — 816 с.
14. *Щербань П.* Формування духовної культури особистості // Рідна шк. — 2000. — № 1. — С. 23–28.

А. А. РІДКОДУБСЬКА
канд. пед. наук
Хмельницький національний університет

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ БЛАГОДІЙНИЦТВА В УКРАЇНІ В XIX — НА ПОЧАТКУ XX СТ.

Формування громадянського суспільства в Україні неможливе без духовного відродження, до складових якого належать милосердя й гуманізм. Вагомим чинником стабільності суспільства є створення та вдосконалення в Україні механізмів соціального захисту малозабезпечених верств населення, які через об'єктивні і суб'єктивні причини опинилися за межею бідності. У цьому зв'язку важливе значення має поширення благодійності, меценатства, спонсорства.

У 1997 р. було прийнято Закон України "Про благодійництво та благодійні організації".

Широке обговорення питання формування та розвитку благодійництва як соціального явища дістала Концепція відродження духовної освіти і благодійності у статтях К. Костюка, М. Мчедлова та ін. Аспекти історії державної, церковної благодійності відтворилися в дослідженнях вітчизняних та зарубіжних істориків — Ф. Я. Ступака, О. М. Доніка, А. В. Нарадька, В. К. Калугіна, П. В. Власова, Т. Б. Кононової та ін.

Вивчення та аналіз проблем виникнення благодійництва як суспільного явища сприяють налагодженню відносин співробітництва в умовах сучасних перетворень. Актуальність теми пов'язана зі зміною акцентів щодо функціонування благодійної організації, що тривалий час розглядалась лише як об'єкт подання матеріальної допомоги. У контексті історичних подій благодійна діяльність організацій вивчалась з позицій державної і громадської політики державотворення.

З другої половини XIX ст. почали досліджувати витоки благодійності. З-поміж перших учених, що займалися такою проблематикою, можна виокремити Красноперова, В. Ключевського, В. Френкеля, у працях яких наведено визначення понять "благодійність", "милосердя", розглянуто головні завдання благодійності. У працях німецьких дослідників Е. Мюнстерберга та В. Рошера висвітлювались практичні питання опіки бідних, аналізувались системи та заходи, спрямовані на подолання бідності в Західній Європі та Північній Америці.

Дослідження Курбановського, Д'Оссонвіля, А. Лихачова, Б. Карновича були присвячені проблемам жебратства в Росії та методам боротьби з цим явищем. З позицій моралі аналізували вплив благодійності на суспільство протоієреї О. Кудрявцев, П. Сахаров, священики І. Лабутін, Є. Нікітін та ін.

Серед досліджень, присвячених розвитку благодійності, вирізняють-

ся передусім праці Н. П. Савицького та П. А. Євстратова, Д. Попова, М. Вознесенського та ін.

Отже, доходимо висновку, що в XIX — на початку XX ст. було закладено передумови розробки загальних проблем, пов'язаних з розвитком доброчинності. Було здійснено спробу періодизації історії благодійності, вивчалася діяльність органів державної та громадської опіки, аналізувалися витоки та мотиви християнської доброчинності.

У радянський період виходили друком також узагальнюючі праці з історії Православної Церкви, де було зроблено спробу всебічно розкрити роль Церкви в суспільному житті країни.

З початку 90-х років XX ст. значно підвищується інтерес до історії благодійності як у вітчизняній історичній науці, так і в зарубіжній. Благодійність розглядається в цей час як форма соціального захисту знедолених і засіб послаблення соціальних суперечностей. Саме для сучасної історіографії характерні праці з історії православ'я, де порушуються питання доброчинної та культурно-освітньої діяльності Християнської Церкви у XVIII — на початку XX ст.

Отже, аналіз наукових джерел свідчить про підвищення інтересу як до проблематики доброчинності, так і до історії цього питання. Порівняно з радянським періодом у дослідженнях українських та зарубіжних істориків 1991–2005 рр. було досягнуто новий якісний рівень. Він виявився передусім у зміні акцентів щодо значення благодійності для суспільства та ролі організацій у соціальних відносинах. Зокрема, у дослідженнях широко вивчалися питання організації державно-громадської опіки та розвитку меценатства, висвітлювалася діяльність дореволюційних благодійних установ. Досліджувалися також процеси зародження церковної доброчинності, визначалися рівні та напрями соціальної діяльності таких організацій. Після проголошення незалежності Українська держава гостро відчула нагальну потребу у створенні загальнонаціональної концепції розвитку культури, збереженні культурної спадщини, формуванні власного інформаційного простору, законодавчому забезпеченні процесів, що відбуваються в цих сферах.

У стратегії економічного та соціального розвитку на 2000–2005 роки було визначено стратегічні пріоритети розвитку держави в усіх галузях життєдіяльності суспільства. Уряд задекларував намагання докладати великих зусиль у таких напрямах:

- збереження історико-культурної спадщини України;
- розвиток і функціонування української мови як державної;
- формування та реалізація молодіжної політики, спрямованої на створення правових, економічних та організаційних засад і гарантій для самореалізації особистості;
- розвиток культури і мистецтв, театру і кінематографії, музейної справи, образотворчого мистецтва, книговидання;
- підтримка професійних творчих спілок і народної творчості загалом;
- упорядкування та якісний розвиток мережі культурно-освітніх закладів;
- розвиток інформаційного простору;
- упорядкування правових засад діяльності державного, суспільного, комунального і приватно-

го телерадіомовлення, розвиток регіонального телерадіомовлення;
- забезпечення ефективного використання радіочастотного ресурсу, розвиток технічних засобів мовлення.

Отже, проаналізувавши низку наукових праць, присвячених питанням розвитку благодійництва, доходимо висновку, що ці питання надзвичайно актуальні, а розробка урядових механізмів створення і функціонування таких державних інституцій є вкрай нагальною.

Таким чином, взаємодія з громадськими, благодійними організаціями сприяє формуванню ознак стабільної комплексної соціальної роботи в територіальній громаді, характеризується прагненням до втручання в найгостріші соціальні проблеми. Партнерські організації утверджують у територіальній громаді повагу до кожної дитини, молодої людини, сприйняття її суб'єктивного світу, надання соціальних послуг, які кожен обирає добровільно, забезпечуючи власний простір "незалежного самостійного життя". На основі аналізу даних про функціонування благодійних організацій можна виокремити такі особливості.

Зазначимо, що більшість громадських і благодійних організацій у взаємодії із соціальними службами працює за такими переліченими далі напрямами.

1. Лекційно-профілактична робота сприяє підвищенню загального рівня соціальної культури в захисті та реалізації прав, законних інтересів неповнолітніх та молоді, профілактиці негативних явищ у молодіжному середовищі.

2. Соціальний супровід неповнолітніх, молодих людей, що опинились у складній життєвій ситуації, допомагає подолати їм життєві негаразди.

3. Гурткова та культурно-масова робота сприяє залученню дітей, сучасної молоді до активних соціальних дій за місцем проживання.

4. Гуманітарна допомога надає можливість незахищеним верствам населення отримати безкоштовно одяг, додаткові продукти харчування, подарунки на свята тощо.

5. Інформаційна допомога стимулює звернення жителів міста по допомогу та попереджує бездоглядність дітей, інші соціальні ситуації.

Взаємодія громадських, благодійних організацій з центрами соціальних служб для молоді розвивається сьогодні на підставі угод про спільну діяльність, що забезпечує певний рівень відповідальності перед територіальною громадою за якість соціальної допомоги, профілактику негативних явищ у дитячому, молодіжному середовищі, залучення молоді до формування та реалізації соціальних програм.

Насамкінець зауважимо, що нині європейські столиці напрацювали достатній досвід активного залучення громадських, благодійних організацій до вирішення насамперед соціальних проблем дітей, молоді, різних категорій сімей. Наприклад, у Варшаві 30 % загальної суми бюджетних коштів, призначених для виконання соціальних послуг, відраховується на діяльність громадських, благодійних організацій, у Берліні та Лондоні — майже 90 %.

Література

1. *Міщенко М.* Соціальна напруженість в українському суспільстві // Розбудова держави. — 1997. — № 10. — С. 42–50.

2. *Основні* напрямки соціальної політики на 1997–2000 роки // Уряд. кур'єр. — 1997. — 30 жовт.
3. *Романенко С.* Становлення соціальної стратегії та соціальної політики в Україні // Праця і зарплата. — 1997. — № 8. — С. 8–9.
4. *Островська Л.* Соціальний захист дітей і молоді // Рідна шк. — 1997. — № 6. — С. 7.
5. *Нищеретный П. И.* Исторические корни и традиции развития благотворительности в России. — М., 1993.
6. *Антология* социальной работы: В 5 т. / Сост. М. Фирсов. — М., 1994–1995.
7. *Соціологічна* думка України: Навч. посіб. / М. В. Захарченко, В. Ф. Бурлачук, М. О. Молчанов та ін. — К.: Заповіт, 1996. — 424 с.

Л. В. ПОВАЛІЙ

канд. пед. наук, старш. наук. співроб.,
завідувач лабораторією сімейного виховання,
Інститут проблем виховання АПН України, м. Київ

В. Г. ПОСТОВИЙ

канд. пед. наук, доцент кафедри педагогіки і психології
Київської Духовної Академії, провідний наук. співроб.
Інститут проблем виховання АПН України, м. Київ

УКРАЇНСЬКА СІМ'Я І ПРОБЛЕМИ ХРИСТИЯНСЬКОГО ВИХОВАННЯ ДІТЕЙ ТА МОЛОДІ

У житті кожного суспільства особливу роль завжди відігравала і відіграє релігія. У сучасних умовах це актуалізується розширенням демократичних прав українського суспільства й особистості, пошуком способів нового осмислення людиною своїх духовних джерел, їх сутності та значення.

Релігія, на думку духовних лідерів, священиків та віруючих, є взірцем норм і правил поведінки людини, вихователем її духовної свідомості та стриманості, еталоном моральної чистоти етносу, справжнім каталізатором морального, духовного оздоровлення суспільства і особистості. Тому не випадково релігія нині стає надзвичайно важливим чинником виховної функції сім'ї. Передусім вона є тією базою, на якій розвиваються взаємовідносини батьків і дітей у сім'ї, особистості й суспільства, самоусвідомлення особистістю свого значення в матеріальному і духовному житті людей.

Загальновідомо, що християнська традиція, зокрема православна, є домінуючою темою в житті українського народу. Українці ось вже понад тисячоліття дотримуються християнських православних норм життя, що надало їм можливість створити і зберегти власну високу духовну культуру, вистояти в багатьох війнах проти значно сильніших щодо військового і державно-організаційного аспектів держав. Україна з її християнською культурою пережила татаро-монгольську навалу, польську, австро-угорську та румунську військову і духовну експансію на українські землі, імперську і більшовицьку агресію Росії, німецько-фашистські загарбницькі, людиноненависницькі устремління на схід з метою не тільки його поневолення, а й повного знищення.

Християнство було й залишається головним джерелом фундаментальних етичних і моральних ідей та цінностей нашого народу. Християнська етика любові є етикою українського народу, що вже тисячоліття формує духовну і морально-етичну культуру українців.

Крім традиційних Церков (православних і католицьких), в Україні

поширюються й нетрадиційні, до яких належать протестантські Церкви та секти як релігійні організації, що використовують частину вчення традиційних Церков — православної, греко-католицької, автокефальної, римо-католицької.

Протестантизм репрезентований в Україні 20 напрямами. Прихильники найчисельніших з них об'єднані в доволі впливові союзи євангельських християн-баптистів, п'ятидесятників та адвентистів сьомого дня, що здійснюють активну благочинну діяльність.

Результати сучасних соціологічних досліджень засвідчують, що впродовж п'ятнадцяти років незалежності України відбулася певна реабілітація релігії у громадській думці, переосмислюються її роль і значення в духовному та суспільному житті народу. За цей час значно підвищився інтерес до релігії взагалі, помітно розширились мережі церковних об'єднань.

Протягом останнього десятиліття кількість релігійних організацій, духовних навчальних закладів, священнослужителів та недільних шкіл в Україні постійно збільшується. Так, за даними Держкомстату України, на території країни зареєстровано понад 25 тис. релігійних організацій (для порівняння: у 1992 р. їх налічувалося близько 14 тис.). За роки державної незалежності України церквами та релігійними організаціями сформовано розгалужену мережу духовних навчальних закладів. Нині в Україні функціонує 13 духовних академій, 6 університетів, 40 семінарій (7 з яких вищі), 34 духовних інститути, 2 вищі духовні школи, 27 біблійних коледжів, 2 колегії, 4 медресе і 26 духовних дяківсько-регентських шкіл. При багатьох православних, греко- та римо-католицьких храмах і протестантських молитовних будинках працює понад 9 тис. недільних шкіл, де діти шкільного віку опановують засади християнства.

В Україні нині доволі багато й альтернативних релігійних об'єднань (сект). Сектанство, на відміну від церковних спільнот, широко пропагує вільне об'єднання, елітарність, авторитарну структуру, опозицію до світу, дуалістичну концепцію дійсності, суб'єктивно арбітражну інтерпретацію Біблії, домінування емоційності, "промивання мізків" і контроль за думками, маніпулювання почуттями провини і підкорення лідерові [20, *47*]. Секти в Україні поділяються на деструктивні (Церква об'єднання, кришнаїти, сатанисти), біблійні (Свідки Єгови, Новоапостольська Церква, мормони), релігієзнавчі (Місія Чайтані, Товариство ведичної культури), парарелігійні (New Age, Наука розуму, трансцендентальні знання), світоглядні (масони, вільнодумці), езотеричні (Реріхівське товариство, Асоціація "Живої етики", Теософія), психотехнічні (Біле Братство) та економічні (Herba Life, Vision) [20].

Найнебезпечнішим, морально деструктивним угрупованням є секта сатанистів — свідомих носіїв зла і антиподів християнства, мета якої — відірвати молодь від віри в Бога, дотримання Божих Заповідей, натомість поставити на місце Бога сатану, на честь якого приносяться навіть криваві людські жертви, відбуваються святотатства.

Потенційними прихильниками нових форм ідеологій є молоді люди віком від 14 до 27 років. Молодь у будь-якому суспільстві є найчуттєвішою і найвразливішою соціальною групою, що гостро відчуває на собі проблеми невизначеності, невизнаності. Тому певна частина молодих людей шукає задоволення своїх пот-

реб саме в нетрадиційних альтернативних релігіях (сектах). Нині питома вага прибічників альтернативних релігійних течій у загальній масі віруючої молоді не дуже значна, але дослідження цієї проблеми потребує пильної уваги і доволі актуальне, оскільки це явище має висхідний характер.

З історичних причин Україна є переважно християнською державою (християнські конфесії становлять понад 90 % загальної їх кількості). Разом з тим згідно із Законом України "Про свободу совісті і релігійні організації" та Декларацією про державний суверенітет України право вільного релігійного віросповідання і національно-культурного та духовного розвитку гарантується кожній людині, яка проживає на території республіки. Конституція України так само проголошує право на свободу світогляду і віросповідання, що включає "свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей…" [10, *12*]. Отже, постає запитання про об'єктивність оцінки того, якою мірою доктринальні принципи та релігійна діяльність усіх новітніх релігійних спільнот, вчень загрожують громадському порядку, здоров'ю й моральності населення та утискають "права і свободи інших людей".

Європейський вибір соціально-економічного та громадянського життя в Україні, складні процеси глобалізації є викликом для всіх віруючих громадян нашого суспільства, які повинні спільними зусиллями підвищувати рівень духовності суспільства та його релігійної історії, вселюдської культури, утверджувати цінності родинного життя, любові до ближнього, милосердя, громадянської відповідальності та суспільної злагоди, позбуваючись проявів релігійної нетерпимості, фанатизму чи екстремізму.

Питання релігійного виховання розглянемо в контексті європейського вибору України. Насамперед це означає усвідомлення власної християнської історії, культури, етики, моралі, що сягають засад нашої державності, освіти, усіх аспектів суспільного буття, принципів релігійної свободи і прав людини, політичного і культурного плюралізму. В Україні століттями проживали представники різних релігійних спільнот. Свідченням цього є історичні, письмові пам'ятки, храми, церкви, монастирі, костели, мечеті, синагоги, богословські школи, релігійні навчальні заклади, твори сакрального мистецтва та ін.

Релігійно-моральне виховання, як наголошують видатні вітчизняні вчені (Г. Ващенко, Ю. Дзерович, І. Ортинський, В. Янів та ін.), становить складову української системи виховання, позаяк відповідає ментальності та духовності українців. Ця проблема потребує ґрунтовних наукових досліджень, які б дали змогу використовувати в сучасному навчально-виховному процесі шкіл, інших навчальних закладів, практиці виховання дітей у сім'ї важливі виховні моменти православної християнської культури.

Питання релігійного виховання й освіти в Україні дістали особливої актуальності з початку 90-х років. На нашу думку, це пов'язано насамперед з прагненням науковців, педагогів-практиків, представників культури і духовенства поширювати христи-

янські цінності у процесі виховання й навчання молодого покоління. У сучасних умовах розвитку освіти щодалі більше українських педагогів пристають до думки, що моральний вакуум у вихованні дітей і молоді з'явився в результаті руйнації духовних засад життя людини в колишньому радянському суспільстві. Цю ситуацію необхідно змінювати на основі перевірених вітчизняною практикою морально-етичних християнських цінностей, найстійкіших і найуніверсальніших у політичній та ідеологічній боротьбі. Так, О. Гентош зазначає, що церква в основу своєї системи виховання покладає всім зрозумілі цінності — любов, добро, милосердя, віру, надію, чесність, справедливість; адже лише пробуджуючи в душах дітей віру в ідеали, можна сподіватися на оздоровлення суспільства [4, *53*]. В. Жуковський зауважує, що християнство проголошує любов як найвищу універсальну моральну цінність у людському суспільстві [7].

Разом з тим посилюється етнізація в освіті й вихованні. Це виявляється у зверненні до ідей народної педагогіки і підвищенні впливу релігії на формування свідомості особи. Наприклад, сучасні дослідники В. Макаєв, З. Малькова, Л. Супрунова пояснюють це явище прагненням народів (що властиво не лише Україні) захистити власну етнічну своєрідність, якій загрожують процеси глобалізації [16]. На думку більшості дослідників цієї проблеми, глобалізація руйнує особистісну ідентифікацію, нівелює етнічну, національну, духовну неповторність. Людство повинно навчитись жити без ворожнечі, зберігаючи при цьому неповторність кожного. Це глобальне завдання слід розв'язувати не шляхом руйнації, а самовдосконаленням особистостей, пошуком спільних шляхів до взаєморозуміння, взаємодії. І в цьому вселюдському поступі Православ'я з його гуманістичними постулатами любові, добра, миру, справедливості нині справді є взірцем для багатьох конфесій в осягненні світоглядної картини і вибудові на її основі нових форм людських взаємовідносин.

Нині постановці питання про відновлення релігійного, зокрема християнського, виховання в сучасній виховній системі України сприяє збільшення кількості людей, що визнають себе віруючими, а також активізація діяльності релігійних організацій.

В українській педагогічній думці спостерігаються різні підходи щодо відновлення релігійного виховання.

Представники першого напряму визнають головною метою сучасного українського виховання забезпечення розвитку внутрішньої мотивації позитивної поведінки людини, можливої лише на базі християнської віри в ідеали та їх божественну природу. Цієї позиції дотримуються такі вчені, як Р. Бєланова, С. Вацлавська, О. Вишневський, О. Гентош, Є. Жарський, І. Климишин, О. Криворучко, М. Стельмахович, Б. Степанишин, Д. Степовик, С. Ярмусь, В. Янів та ін.

Зокрема, О. Вишневський, Т. Ковальчук, О. Рудакевич, Б. Степанишин, В. Янів, дотримуючись традицій української педагогіки в пошуках національного ідеалу, виходять з природної релігійності українців, притаманності їм таких християнських рис, як м'якість, ввічливість, толерантність, поступливість, волелюбність, демократизм, оптимізм, милосердя, невойовничість, щирість, філософічність душі, терпимість до інших світоглядів. З прийняттям християнства до цих рис додалися віра в Бога, любов до Нього і до ближнього, правдивість, пошана до старших і батьків, чесність, миролюбство,

вірність даному слову [3]. Так, Т. Ковальчук, В. Ященко вважають, що поєднання релігійності з працьовитістю як характерних рис українського народу надає українцю духовної і соціальної впевненості. Водночас В. Жмир, І. Климишин, В. Кухарський, О. Полянський, В. Янів необхідність релігійного виховання пов'язують зі збереженням духовної самобутності українського народу та його призначенням, визначеним Богом [2; 9].

Особливості християнського виховання порівняно зі світським і значення християнських цінностей у вихованні особистості висвітлюються у працях А. Вихруща, О. Вишневського, В. Жуковського, В. Карагодіна, Ю. Терещенка, С. Ярмуся та ін. Підвищення уваги до християнської педагогіки вони пояснюють її основними положеннями, а саме: християнство загалом відповідає на основне питання кожної гуманітарної науки щодо сутності й призначення людини; християнська педагогіка пропонує чітку програму вдосконалення особистості, серцевину якої становлять десять заповідей, а також містить перелік неприпустимих якостей; християнська педагогіка є невіддільною складовою культури розвинених країн тощо [2, *3–9*].

Представники другого напряму є прихильниками світських моральних орієнтирів у вихованні (В. Громовий, В. Кузь, Л. Шугаєва, О. Матвієнко, Ю. Руденко, З. Сергійчук, Г. Лозко, В. Тригубенко та ін.). Не заперечуючи ролі релігії у формуванні духовності особистості, вони вважають недоцільним відновлення релігійного виховання в навчально-освітніх закладах, надаючи пріоритет у вихованні світським моральним нормам і вселюдським цінностям.

Так, Г. Лозко заперечує ідею відновлення принципів християнського виховання у школі, аргументуючи тим, що принципи християнської моралі нині сприймаються неоднозначно різними людьми. Дослідниця переконана, що ставити за мету виховання на принципах лише християнської моралі та проповідувати смирення, пасивність, любов до ворогів, всепрощення, незрозумілий інтернаціоналізм чи богообраність одного народу з багатьох інших у сучасних суспільних умовах передчасно. До того ж, на її думку, у вирішенні питання відновлення християнського виховання необхідно враховувати наявність у класі дітей різних віросповідань, національностей, конфесій, а також те, що в Україні не визначена державна релігія, хоча основна маса корінного населення — українці — сповідують християнство в різних його проявах — православ'я, грекокатолицизм, католицизм та ін. Разом з тим дослідниця вважає за потрібне розумне включення релігієзнавчої тематики в курс народознавства [13]. В. Тригубенко зазначає, що першочергове завдання полягає в тому, що навчити дітей приймати моральні рішення на основі таких категорій, як совість, обов'язок, відповідальність [23].

Питання відновлення релігійного виховання та освіти дітей і молоді актуальні й для сучасної російської педагогіки. Зокрема, педагоги і релігійні діячі Росії, проголошуючи необхідність відновлення релігійної освіти і виховання, акцентують увагу на питанні пріоритету конфесії, яка його здійснює. При цьому перевагу вони надають православ'ю як найпоширенішій релігії в Росії. Зокрема, президент Російської академії освіти М. Нікандров стає за відродження в дещо зміненому вигляді формули, запропонованої ще С. Уваровим: право-

слав'я — патріотизм — народність, які в сукупності становлять російську національну ідею. За повернення до засад православної педагогіки висловлюються провідний спеціаліст Міністерства загальної та професійної освіти Російської Федерації А. Колодін, Патріарх Московський та всієї Русі Алексій II, голова Відділу релігійної освіти і катехізації Московського патріархату Ігумен Іоанн (Економцев) та інші російські релігійні діячі [8].

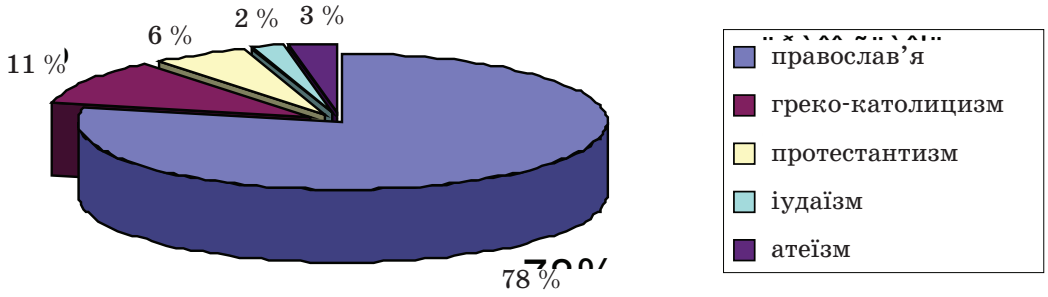
Погляди педагогів, політичних і культурних діячів України повною мірою відрізняються від поглядів колег Росії. Причина такої відмінності підходів, на нашу думку, полягає у проблемі поліконфесійності. Хоча ця проблема існує і в Росії, але там вона пов'язується зі значною етнічною та культурною неоднорідністю. В Україні проблема поліконфесійності спричинена насамперед наявністю кількох впливових християнських церков (Української православної церкви Київського патріархату, Української православної церкви Московського патріархату, Української Автокефальної православної церкви, Української греко-католицької церкви, Української католицької церкви), що певною мірою різняться й навіть існують суперечності між ними. Тому в українській педагогічній думці прихильники відродження релігійного виховання в основу виховної системи пропонують закладати християнські моральні цінності, не звертаючись до певної конфесії. Так, О. Вишневський зазначає, що християнство як філософську основу потрібно трактувати у школі узагальнено, не наголошуючи на конфесійних особливостях, тобто постійно підноситися над рівнем конфесійності. Саме таким чином трактували християнство Г. Ващенко, С. Франк, В. Янів [3, *120*].

За відновлення релігійного виховання активно пропагують також представники духовенства. Зокрема, архієпископ Рівненський і Кіровоградський Серафім (Верзун) вважає, що православно-християнське вчення про релігійно-моральне виховання є ідеально цілісною системою, яка дає ідеал виховання, і на відміну від Христа-Боголюдини будь-який педагогічний ідеал людини залишається незавершеною істотою [1, *13–17*]. Ці погляди поділяють протоієрей Юрій Велігурський, о. Богдан Кутузка, Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет. Так, Ю. Велігурський вважає перешкодами для релігійного виховання в Україні атеїзм правлячої "еліти", багатоконфесійність України і нерозуміння важливості цієї проблеми громадянами України, більшість з яких залишаються матеріалістами [1, *24*].

З метою виявлення ролі й місця релігії у приватному житті та сімейному вихованні співробітниками Інституту проблем виховання АПН України було здійснено опитування 328 батьків дітей підліткового віку. Середній вік батьків — 43 роки. Респондентами були різні люди з центрального, східного та західного регіонів України.

Більшість опитаних батьків виявили приналежність до Православної церкви. І це цілком закономірно, позаяк православ'я є історично найпоширенішою в Україні релігією. При детальнішому аналізі анкет було з'ясовано, що прихильниками грекокатолицизму є здебільшого представники західного регіону України (рисунок).

Разом з тим лише 9 % опитаних часто (щотижня) разом з дітьми відвідують релігійні збори й здійснюють культові дії (це стосується здебільшого прихильників протестантизму,



Відповіді на запитання: "Яку релігію Ви сповідуєте?" (симпатизуєте)
(відсоток загальної кількості опитаних)

дещо меншою мірою — греко-католицизму). Більшість батьків — 68 % — відвідують храм (у тому числі з дітьми) тільки у великі свята чи взагалі лише один-два рази на рік. З огляду на це припускаємо, що більшість батьків, які взяли участь в опитуванні, як і більшість жителів України, ставляться до релігії на рівні буденної свідомості, віддаючи перевагу обрядовому аспекту у відносинах із церквою, аніж становленню власної духовності. На користь традиційній церковній обрядовості засвідчує й той факт, що 89 % опитаних залежно від життєвих обставин звертаються до священика з метою виконання певного релігійного обряду.

Характерно, що опитування батьків і дітей щодо їхньої участі в народно-релігійних традиціях (хоча переважно й на рівні обрядовості) виявили прогресивнішу картину порівняно з минулими роками (у таблиці наведено дані за 1999 і 2003 р.).

Підвищення інтересу сучасних сімей до релігії (за даними досліджень Інституту проблем виховання за

Відповіді на запитання: "В яких релігійних святах Ви всією родиною берете участь?"

Релігійне свято	Відсоток загальної кількості респондентів	
	1999 р.	2003 р.
День Покрови Пресвятої Богородиці	3,5	6,4
День св. Миколая	45,4	57,1
Різдво	81,0	92,1
Водохреща	11,2	13,4
Стрітення	9,5	12,1
Великдень	79,3	91,8
Благовіщення	2,0	7,1
Трійця	3,1	5,3
Вознесіння Ісуса Христа	1,8	4,2
Св. Івана Хрестителя (Івана Купала)	3,7	4,0
День Апостолів Петра і Павла	2,1	3,9
Преображення Господнє	1,0	3,3
День Успіння Пресв. Богородиці (перша Пречиста)	2,4	2,7

2003 р., частка сімей, що регулярно відзначають народно-релігійні традиції, становить 28 %, що на 17 % більше порівняно з минулими роками), хоча й на обрядовому рівні, має суттєве значення, позаяк сприяє відновленню і зберіганню історичних традицій народу, вихованню підростаючого покоління на релігійних ідеалах. Окрім цього, залучення дітей до релігійної обрядовості позитивно впливає на їх світогляд, етику, естетику. Разом з тим постає проблема співвідношення зовнішнього і внутрішнього у вихованні: внутрішнє світовідчуття дитини, її укріплення у вірі повинні формувати "релігійну зовнішність" дитини, атрибутивні прояви її благочестя, а не навпаки. З огляду на це у процесі виховання дітей на основі релігійних традицій важливо застосовувати інтегративний підхід — ознайомлення дітей з художньо-музичним, мистецьким світом духовних цінностей обов'язково підкріплювати відповідними релігійно-моральними нормами, принципами, ідеалами.

Розгорнуті інтерв'ю з батьками в межах дослідження "Духовні потреби дітей України" [6, *56*] засвідчили, що переважна більшість сучасних батьків (73 %) позитивно ставиться до виховання у дітей релігійності, аргументуючи тим, що "релігійність — це основа духовності"; "це дитина повинна всотувати з молоком матері"; "у дітей необхідно виховувати почуття релігії" та ін. Разом з тим батьки зазначають, що релігійність у дітей слід виховувати без фанатизму й бажано на основі традиційної релігії. 10 % батьків заперечили необхідність виховання у дітей релігійності, вважаючи, що це скоріше зашкодить дитині, оскільки, на їхню думку, дитина повинна сама зробити вибір, коли буде готова прийняти віру в Бога; 17 % респондентів не визначились з відповіддю, бо не замислювались над цим питанням.

Згідно з дослідженнями Інституту проблем виховання АПН України (2004 р.) стосовно того, хто повинен займатись релігійно-моральним вихованням учнів — сім'я, школа чи церква, 67 % батьків дотримуються думки, що цим повинна займатись сім'я. Близько 20 % батьків вважають, що релігійно-духовним вихованням дітей повинна займатися школа, хоча не заперечує й ролі сім'ї; 10 % респондентів віддають прерогативу в цій справі церкві. Лише 3 % батьків виступили проти релігійного виховання взагалі (ці батьки є прихильниками атеїстичних переконань).

Щодо введення предметів релігійного напряму до шкільних програм позиції батьків різні. Більшість (70 %) опитаних батьків (розгорнуті інтерв'ю з батьками, 2005 р.) вважають, що такий курс необхідний, проте висуває до викладання предметів релігійного напряму дотримання таких вимог: цей курс повинен бути факультативний, не насильницький, а за бажанням дитини, обов'язково цікавий, надконфесійний, оскільки не має права торкатися почуття гідності представників різних конфесій у межах як однієї, так і різних релігій.

Невелика частка (20 %) батьків до введення предметів релігійного напряму ставиться негативно, побоюючись, що введення цього курсу не підсилить, а навпаки, нівелює інтерес дітей до релігії, а також що цим скористаються секти різного спрямування, які тільки прикриваються релігійністю, а насправді роблять бізнес на людських душах і долях. 10 % респондентів не визначились з відповідями, до запровадження предметів релігійного напряму ставляться нейтрально.

Результати опитувань підтверджують думку про те, що важливу роль у релігійно-моральному вихованні дітей повинна відігравати сім'я, позаяк саме вона виховує дитину всім укладом життя, своєю духовно-моральною атмосферою, багатством і теплотою стосунків, під час яких дитина успадковує і активно трансформує певні ціннісні установки, стереотипи мислення, способи поведінки, життєве ставлення до соціального та природного світу і до себе. Родина, яку ще апостоли вважали осередком духовної просвіти, має бути "домашньою церквою" у вихованні дитини. У Декларації Генеральної Асамблеї ООН від 25 листопада 1981 р. чітко зауважено, що релігійне виховання дітей повинні здійснювати батьки в "межах родини" відповідно до власних релігійних переконань.

Незважаючи на те що й на нині в Україні точаться дискусії з питання доцільності здійснення релігійного виховання в державних закладах освіти, ще з 1992 р. активно впроваджуються розроблені положення про відновлення християнського виховання на практиці. Зокрема, насамперед це стосується шкіл західного регіону. Ще з 1992 р. у Львівській, Тернопільській, Івано-Франківській областях було введено експериментальний, а дещо пізніше, з 1998 р. — навчальний предмет "Християнська етика" для учнів 1–11-го класів, який за змістом і спрямуванням не є власне теологічним, але покликаний формувати в учнів загальнолюдські моральні цінності. 24 березня 2000 р. було затверджено рішення Рівненської обласної ради "Про запровадження предмета "Християнська етика" у загальноосвітніх школах Рівненщини". У деяких школах введено факультативний курс "Історія релігії". Як зазначає Н. Кочан, зміст курсу християнської етики і релігійна практика в державних закладах освіти не відповідають принципу світськості освіти: в освітніх закладах здійснюються благословення, молебні, освячення, приведення дітей до першого причастя та сповіді, оздоблення шкіл релігійною атрибутикою [10, *44*].

Водночас прихильники відновлення релігійного виховання, спираючись на тлумачення терміна "світський заклад освіти" як такий, що не заснований релігійною організацією, на преамбулу Конституції України 1996 р., а також на ст. 23 Закону України "Про освіту", яка дозволяє діячам науки, культури та представникам інших сфер діяльності за рішенням закладу освіти брати участь у навчально-виховній роботі, не вважають зазначені дії порушенням чинного законодавства [1].

Введення релігійного виховання передбачає вирішення таких питань: якій конфесії надати пріоритет в освітній галузі та як організувати релігійну освіту для дітей різних віросповідань. Як зазначалося, проблема поліконфесійності в Україні особливо складна. У цьому зв'язку варто розмежувати такі поняття, як "конфесія" і "віросповідання". Підтримуючи висновок про неправомірність ототожнення конфесії з віросповіданням [1, *167*], вважаємо, що конфесію слід визначати як приналежність до певної Церкви, релігійної організації, а віросповідання — як належність до певної релігії. Це уможливлює виокремлення двох складових проблеми релігійної освіти в цьому контексті: по-перше, наявність різних конфесій християнського віросповідання; по-друге, наявність в Україні представників різних віросповідань. Один з авторів курсу "Християнська етика" В. Жуковський для прикладу зазначає, що деякі

школярі почуваються дещо дискомфортно на окремих уроках з християнської етики, оскільки мають виражену конфесійну спрямованість, і наголошує, що урок повинен мати міжконфесійний характер, тобто навчальний матеріал повинен бути спільний для всіх християнських конфесій; необхідно не припускати пропагування однієї конфесії і приниження іншої [7, *12*].

Ще одна проблема відновлення релігійного виховання в навчальних закладах полягає в тому, що фактично впровадження "Християнської етики" стало напівлегальним, оскільки вітчизняне загальнодержавне законодавство ще поки суперечить введенню такого предмета. У більшості шкіл західного регіону, де запроваджено цей предмет, до викладання етики залучаються лише ті педагоги, хто закінчив курси при архікатедральному соборі святого Юра. Православних не допускають до читання етики православним дітям. У більшості ж шкіл існує поділ на православних та католиків, і на це треба зважати.

Таким чином, щодо проблеми впровадження і викладання предмета "Основи християнської етики" у школах України нині точиться ще багато дискусій з-поміж як представників церкви, так і науковців. Насамперед вони стосуються того, хто повинен викладати цей предмет і що саме слід викладати. Серед запропонованих програм так само не досягнуто консенсусу щодо їх схвалення.

Однозначно, що такий предмет не повинні викладати священики, тому що вони є не лише віруючими, а й кліром певної церкви. Викладаючи етику, вони вноситимуть у неї безперечно догматичні вчення своєї церкви, що неприпустимо, бо це кваліфікуватиметься як прозелітизм, насилля над свободою віровизнання, позаяк у класах навчаються діти різних віровизнань. Митрополит Андрій (Горак) переконаний, що викладання основ християнської етики священиками чи монахинями буде правомірне лише за умови викладання цього предмета факультативно. Тоді класи можуть поділятися за конфесійною приналежністю на православних, католиків та протестантів і катехит буде від кожної церкви. Це забезпечить право кожної дитини та її батьків вибирати, який катехит — православний, католицький чи протестантський — вона сповідуватиме.

Єпископ Переяслав-Хмельницький Димитрій, ректор Київської Духовної Академії і Семінарії вважає, що викладанню "Основ християнської етики" слід навчити звичайного педагога. А для цього потрібно створити спеціальні курси, які гарантували б педагогам право викладання християнської, конфесійно незаангажованої етики у школі. З цією метою необхідно відкривати кафедри релігієзнавства при університетах, які готуватимуть спеціалістів для читання основ християнської етики у школах. Християнська етика має бути позбавлена догматики і катехизації, бо в іншому разі це вважатиметься нав'язуванням дітям догм і віровчення певної церкви.

Представники духовенства так само переконані, що для викладання предмета "Християнська етика" у школах необхідно запровадити таке поняття, як "христоцентричність". Це означає, що центром життя кожного християнина є Христос як центр світової історії, оскільки історія людства поділяється на два періоди: до Христа і після Христа. Так само необхідна й своєрідна "педагогічна центричність" — урахування вікових особливостей учнів, їх можливість

сприймати християнську науку від простих доказів до своєрідного богословствування.

Таким чином, важливою проблемою нині постало методичне забезпечення батьків, педагогів навчально-виховних закладів відповідною методичною літературою релігійно-морального змісту, яка б надавала можливість застосовувати на практиці сімейного і шкільного виховання все краще, що можна запозичити з релігійно-духовної спадщини українського народу.

Отже, з огляду на виконаний аналіз слід було б Міністерству освіти і науки України узаконити викладання предмета "Основи християнської етики", який вже фактично викладається в багатьох школах України.

Передусім необхідно підготувати програмно-методичне забезпечення курсу "Основи християнської етики" та визначити зміст і технології вивчення християнської етики в системі освітніх закладів України. Ввести в існуючі підручники і посібники елементи християнської культури та вилучити з підручників і навчальних посібників елементи, що містять критику християнської релігії. З огляду на важливість проблеми необхідно ввести у плани Інститутів післядипломної освіти спеціальні програми для підготовки викладачів предмета "Основи християнської етики". З цією ж метою слід розробити зміст і технології підготовки в педагогічних вищих навчальних закладах і педколеджах викладачів курсу "Основи християнської етики". Важливо також створити постійну тематичну телепередачу з проблем релігійного виховання молодого покоління (і окремо дітей) з участю в ній педагогів, психологів, теологів.

Звісно, супротивників широкого ознайомлення дітей і молоді України з основами релігійного виховання не бракує. Вважаємо за доцільне організувати вільну дискусію у ЗМІ. На наше глибоке переконання, прилучення дітей і юнацтва до джерел духовності нашого народу однозначно сприятиме зміцненню особистості, збагаченню її українського менталітету.

Література

1. *Виховання* молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України: Матер. III Міжнар. наук.-практ. конф. — Острог, 1998. — 444 с.
2. *Основи* християнської педагогіки / А. В. Вихрущ та ін. — Тернопіль: Освіта, 1999. — 168 с.
3. *Вишневський О.* Концепція демократизації українського виховання // Концептуальні засади демократизації та реформування освіти в Україні: Педагогічні концепції. — К.: Школяр, 1997. — С. 78–122.
4. *Гентош О.* Християнська етика у навчальних закладах // Рідна шк. — 1998. — № 3. — С. 53–54.
5. *Дудар Н. П.* Причини та мотиви захоплення молоддю альтернативними релігіями (вченнями) // Молодь України: стан, проблеми, шляхи розв'язання: Зб. наук. публ. Укр. інту соц. дослід. за підсумками виконаних наук. програм і проектів у 1997 році. — Х.: НВФ "Студцентр", 1998. — Вип. 7. — С. 197–203.
6. *Духовні* потреби дітей України: Моногр. / За заг. ред. Ж. В. Петрочко. — К.: Вид. дім "Калита", 2005. — 108 с.
7. *Жуковський В. М.* Передумови виховання молодого покоління на засадах християнських цінностей // Наук. зап. Острозької акад. — Острог, 1999. — Т. 2. — 308 с.
8. *Игумен Иоанн (Экономцев).* Православное образование в России: традиции и развитие, уроки и перспективы // Педагогика. — 1999. — № 4. — С. 15–21.

9. *Климишин І.* Бачити добро в добрі (провідна ідея освіти) // Мандрівець. — 1995. — № 1. — С. 94–102.
10. *Конституція* України // Законодавство України про загальну середню освіту. — К.: Юрінком, 1999.
11. *Кочан Н.* Відокремлення школи від церкви в координатах відкритого суспільства // Людина і суспільство. — 2000. — № 9. — С. 39–48.
12. *Кушаков В. Ю.* Гендерні аспекти релігійності // Молодь України: стан, проблеми, шляхи розв'язання: Зб. наук. публ. Укр. ін-ту соц. дослід. за підсумками виконаних наук. програм і проектів у 1997 році. — Х.: НВФ "Студцентр", 1998. — Вип. 7. — С. 214–218.
13. *Лозко Г.* Релігієзнавство та українознавчі дисципліни // Рідна шк. — 1997. — № 1. — С. 13–16.
14. *Лозниця В. С.* Психологія і педагогіка: основні положення: Навч. посіб. — К.: Екс об, 1999. — 304 с.
15. *Любчик В.* Законодавче забезпечення діяльності етноконфесійних меншин в Україні // Релігія і закон: проблеми правового врегулювання державно-церковних відносин: Зб. ст. — К.: ВіП, 2002. — С. 143–151.
16. *Макаев В. В., Малькова З. А., Супрунова Л. П.* Поликультурное образование — актуальная проблема современной школы // Педагогика. — 1999. — № 4. — С. 3–10.
17. *Мартинюк І. В.* Національна система виховання: шляхи реалізації // Рідна шк. — 1994. — № 3–4. — С. 13–17.
18. *Матвієнко О. В.* Основи виховання моралі у молодших школярів. — К.: Стилос, 1999. — 232 с.
19. *Огірко О. В.* Християнсько-етичне виховання молоді: Навч. посіб. —Л., 2002. — 210 с.
20. *Основи* національного виховання: Концептуальні положення / В. Г. Кузь, Ю. Д. Руденко, З. О. Сергійчук та ін.; За заг. ред. В. Г. Кузя та ін. — К.: Інформ. вид. центр "Київ", 1993. — Ч. 1. — 152 с.
21. *Романовська О. Г.* Педагогічна роль християнської етики міжособистісного спілкування у фаховій підготовці професійного керівника — лідера // Теоретико-методологічні аспекти дослідження проблем соціальної педагогіки: Зб. наук. пр. — Х.: Каравела, 2000. — С. 175–185.
22. *Степанишин Б.* Культурологічна діяльність: Навч.-метод. посіб. // Рідна шк. — 1998. — № 1. — С. 29–52.
23. *Тригубенко В.* Формування гуманістичних цінностей особистості — сутність педагогічного процесу // Освіта і управління. — 1999. — Т. 3, № 3. — С. 35–40.
24. *Християнська* етика і педагогіка: статті та уроки. — Острог, 2001. — 312 с.
25. *Цінності* християнської культури як фактор морально-етичного формування особистості. Зб. наук. ст. / За заг. ред. В. М. Оржеховської. — К., 2002. — 120 с.

Н. С. ГАВРІЛОВА
аспірант Відділення релігієзнавства
Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, м. Київ

ДУХОВНІ ЦІННОСТІ ПРАВОСЛАВНОЇ МОЛОДІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Процес релігійного відродження, що відбувається нині в Україні, характеризуються швидким розширенням релігійної мережі, інтенсивним зведенням культових споруд, широкою мережею духовних навчальних закладів різної конфесійної належності, а також інтерес до професії священнослужителя. Проте все зазначене — це лише кількісні показники "релігійного ренесансу". У цьому зв'язку постає питання: чи коректно вести мову про релігійне відродження без урахування його якісного наповнення. Україна — багатоконфесійна держава зі стійкою християнською, здебільшого православною, традицією, що й пояснює той факт, що 59,5 %[1] молодих людей ідентифікують себе з православ'ям. З огляду на цю обставину набирає актуальності дослідження світоглядних і духовних орієнтирів, соціальної позиції православної молоді.

Студенти духовних навчальних закладів є доволі чисельною, освіченою та показовою категорією української молоді (за статистичними даними Державного комітету України у справах релігій, станом на 1 січня 2005 р. в Україні діяло 173 духовних навчальних заклади різної віросповідної належності та структури — від початкової ланки до закладів професійної освіти, з яких чверть належить православній гілці християнства). У цьому зв'язку акцентуємо увагу на дослідженні цієї категорії молоді. Адже саме на студентській лаві формуються світогляд, переконання майбутнього душпастиря. І від пріоритетів, які обере сьогоднішній студент, залежить духовний настрій православних парафіян завтра.

Підвищення популярності нової для України професії, потреба суспільства в дипломованих спеціалістах у сфері релігійно-духовних відносин виводять виявлені проблеми далеко за межі Церкви. Нині теологія, врешті-решт, включена в перелік навчальних дисциплін і реєстр наук, з яких здійснюється підготовка спеціалістів. Але позаяк стандарти православно-богословської освіти досі ще не розроблені, жодний духовно-навчальний заклад православних церков не має державної ліцензії, що робить підготовку священиків внутрішньоцерковною вузькою справою, яку, як засвідчує досвід, Церква самостійно вирішити не може. Зокрема, йдеться про забезпечення висококваліфікованими викладачами богословських дисциплін, якісні напрацювання і методику викладання, включення в навчальні плани комплексу світських

[1] За результатами соціологічного дослідження Фонду "Демократичні ініціативи" влітку 2003 р.

дисциплін (українська та іноземні мови, історія, всесвітня та вітчизняна культура, суспільні науки), наявність необхідних приміщень для занять, гуртожитків для студентів, бібліотечного фонду, сучасних засобів навчання тощо.

Зрозуміло, що успіх православ'я в Україні багато в чому залежить від якості духовної освіти. Православний архієпископ Димитрій (Рудюк), ректор Київської Духовної Академії і Семінарії УПЦ КП, зважаючи на важливість такого підходу, наголошує: "Ми вже давно говоримо, що (в освітянській православній сфері — *Авт.*) від кількості необхідно переходити до якості. Ми повинні відмовитися від того, що на сьогодні така велика кількість студентів і вихованців навчається у наших церковних навчальних закладах. Від цього Церква не збагачується, навіть навпаки — отримує певний баласт. І зрозуміло, що з цим "баластом" потрібно боротись. Ісус Христос учив, що "багато покликаних, а мало обраних", тому ми повинні ще від початку намагатися відібрати тільки таких майбутніх студентів і вихованців, які б справді принесли користь для нашої Церкви. Наша Церква також перебуває у процесі становлення, відродження, і вона потребує освічених священнослужителів, і тому звичайно, що з кожним роком ми намагаємося зменшити все-таки наш набір. І це не дивно. Головне зробити його якіснішим, поглибити правила вступу" [5].

У цьому зв'язку постає низка питань: чи здійснюють духовні навчальні заклади професійний відбір молоді? Хто нині належить до студентства духовних навчальних закладів? Яка якість їх підготовки? Чи здатний молодий священик відповісти на виклики сучасності? З метою отримання об'єктивної інформації про світоглядні орієнтири та соціальну позицію студентів духовних навчальних закладів було виконано унікальне опитування (за напівструктурованими анкетами) серед слухачів православних семінарій і богословських факультетів. Це переважно молодіжна аудиторія. Матеріали цього опитування й стали соціологічною базою цієї статті. Загалом було опитано 64 респонденти[1], що уможливлює на основі аналізу їх відповідей окреслення основних тенденцій змін світогляду православної молоді, її ціннісних установок, орієнтирів студентів духовних навчальних закладів православного спрямування.

Отож розглянемо основні тенденції, що спостерігаються у світоглядних установках та орієнтирах студентів духовних навчальних закладів.

Перше запитання в запропонованій анкеті стосувалося мотиву професійного вибору. У відповідях респондентів неодноразово висловлювалися думки, що вступ до духовного навчального закладу — це не просто професійне самовизначення людини, а вибір особливого способу життя, призначення, покликання, життєвої стратегії: служити Богу, досягти не лише особистого спасіння, а й допомогти це зробити іншим. Якщо вибір

[1] Дослідження здійснювалося серед студентів Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича (філософсько-теологічний факультет, УПЦ КП), Тернопільської духовної семінарії УПЦ КП, Тернопільської духовної семінарії УАПЦ, Рівненської духовної семінарії (УПЦ КП), Чернівецького православного духовного інституту (УПЦ МП)). Респондентам пропонувалося відповісти на низку питань, які поділялися на два блоки: закриті та відкриті. Звісно, відкриті питання значно складніші по суті, оскільки в цьому разі можливі різні варіанти відповідей, і респонденти вперше замислюються над запропонованим. Водночас відповіді саме на ці питання є найінформативнішими для аналізу світоглядної позиції особистості.

будь-якого виду світської професійної освіти спирається на раціональну мотивацію, то вибір релігійної освіти зумовлений ірраціональними почуттями (прагнення наблизитися до Бога, заслужити спасіння).

На запитання "Які професійні якості повинен мати спеціаліст Вашої сфери діяльності?" слухачі духовних шкіл були доволі однозначні щодо суджень та міркувань, наголошуючи на всебічній розвиненості особистості: "Повинен опанувати майже всі науки, тому що священик повинен бути готовий до різних випадків у житті, адже він встановляється над народом і відповідає за нього перед Богом", "Я вважаю, що навчаюся не лише для себе, а й для людей, які не мають такої можливості, тому я повинен мати всі якості, притаманні обраній сфері діяльності".

Відтак апріорі молоді люди оцінюють увесь комплекс наук та професійних якостей як обов'язкові елементи для повноцінної професійної діяльності у вибраній ними сфері діяльності. Але з подальших відповідей респондентів стає зрозуміло, що цей "увесь комплекс професійних якостей" далеко не всі респонденти використовують у реальному житті, і серед них не спостерігається прагнення до розширення цих якостей.

Насамперед це виявляється в тому, що у сучасної молоді зникає прагнення до розширення знань про віроповчальну доктрину, не кажучи вже про інші релігійні традиції. Адже знання невичерпні, а відтак постає запитання: для чого? Враховуючи неоднозначність відповідей, ґрунтовне знання засад віровчення своєї конфесії вважають як необхідний елемент у своїй професійній діяльності 76,6 % майбутніх священнослужителів; знання інших релігій має сенс та цінність для 46,9 %, наявність комплексу знань із психології та педагогіки вагома для 39,1 % респондентів; поінформованість про останні події релігійного життя важлива для 37,5 %; вміння слухати та майстерність спілкування вибрали для себе 50 %; знання з інших сфер гуманітарних наук беруть за основу 18,8 %, а терпимість і повагу до віруючих інших віросповідань — 37,5 %.

Щодо поінформованості молодої православної еліти в сучасній релігійній ситуації в Україні та світі: тенденції змін і пов'язані з цим проблеми постійно цікавлять лише третину (32,8 %) майбутніх священнослужителів, 39,1 % респондентів цікавляться зазначеним періодично, чверть (25 %) — періодично, зовсім не цікавляться зазначеним — 3,1 %.

Складним для розуміння та сприйняття релігійної доктрини для студентів виявився догмат про Святу Трійцю і апостольські писання. При цьому зауважимо, що саме значення та змістовне наповнення терміна "доктрина" для слухачів духовних шкіл становить певну проблему, хоча за визначенням православного богослова Іларіона (Алфеєва) "догмат — основа життя православного християнина. Все наше богослужіння побудоване на догматах. Священик, який не знає догматів, подібний лікарю, який не знає засад медицини. Але відсутність інтересу до догматики у деяких представників нашого духовенства і православного студентства нерідко стає причиною повної богословської безграмотності" [2].

Певне сум'яття викликало питання про життєве кредо та розкриття при цьому принципів, якими молоді люди керуються в житті. Більшість виявила неготовність відповісти на поставлене запитання. Разом з тим серед тих, хто відповів, переважають релігійні настрої у відповідях, що

цілком зрозуміло з огляду на об'єкт дослідження: "Здобути вищу освіту і пізнати всі істини Православного життя та вчення святої Церкви"; "Старанно виконувати всі Божі Заповіді"; "Існувати на землі, вірувати в ім'я Ісуса Христа, здобути професію і мати релігійну родину і сім'ю"; "Принцип мого життя — ходити до Церкви, сподіватись насамперед на Бога, вірувати в нього і любити його, і все буде за його волею"; "Завжди бути вірним і чистим душею перед Богом"; "Допомога людям у їх життєвих проблемах"; "Якомога більше осягнути того, що вимагає від нас Бог"; "Бути досконалим як Отець наш Небесний"; "Не робити іншим того, чого не бажаєш собі"; "Оптимістично сприймати всі події"; "Допомогти людям у пізнанні Бога"; "Жити за справедливістю"; "Через терні до зірок"; "Служити Богу, поважати і любити людей"; "Спасіння душі"; "Не зупинятися" та ін.

Сенс свого життя молоді семінаристи вбачають у такому: "Щоб за це коротке життя заслужити життя вічне. Рятуйся сам і навколо тебе врятуються тисячі"; "Любити Бога і ближнього"; "Служити Богу і не шкодити оточуючим Людям"; "У спасінні своєї душі"; "Всецілому відданні служінню Богу і дотриманні його заповідей"; "Вірно і чесно служити Богу"; "Бути потрібним людям"; "Тому що життя тимчасове, коротке, потрібно за своє життя досягти високого рівня знань про Бога"; "Щастя в особистому житті та процвітанні країни"; "Не загубити, а якнайбільше розвинути талант, даний Богом"; "У моральному самовдосконаленні"; "Прожити це життя гідно"; "Залишити добрий знак на землі, навчитися і згодом передати знання іншим, хто їх потребує"; "У дітях"; "Добрий пастир душу свою покладе за вівці"; "… щоб отримати спасіння, тобто набути святості, бути досконалим"; "Робити людям добро не чекаючи взаємовіддачі"; "Прожити життя гідно і за заповідями"; "Служити Богові й людям"; "У пізнанні Бога"; "У любові"; "У творенні добра".

Отже, сенсоутворюючі намагання майбутнього духовенства умовно поділяються на дві групи: перша, де домінує спрямованість виключно на свою особистість, а друга поєднує елементи колективізму, орієнтацію на сім'ю, родину, суспільство, країну.

Життєвий ідеал наявний лише у 37,5 % молодих людей, на противагу у 54,7 % він не сформований. Зважаючи на об'єкт нашого дослідження, закономірні такі відповіді респондентів: "Сам Господь і його угодники"; "Бог, Святе Письмо, святі Отці", "Святі мученики"; "Ісус Христос"; "Справжній достойний священнослужитель, який власний хрест несе достойно до кінця своїх днів"; "Матір"; "Бог"; "… він не певна особа, а якісь певні властивості окремих осіб". Аргументами на користь відсутності ідеалу є такі думки: "Не сотвори собі кумира"; "У мене немає життєвого ідеалу, усі люди грішні і я також, ідеальний лише Господь, але треба слухати насамперед священика"; "Життєвого ідеалу я не маю, а маю ідеал духовний — Господь".

Інтереси студентів різноманітні: "І музика, і співи, психологія людини, точні науки, електрика, різьба по дереву, виховання дітей"; "Художня література, техніка"; "Здебільшого комп'ютери, різні новітні технічні досягнення"; "Я — художник"; "Головне — це Божі науки"; "Музика, філософія, політика"; "Спорт"; "Мене цікавить усе потроху, але основну увагу я приділяю Богослов'ю"; "Політика"; "Комп'ютери, бо без них тепер неможливо жити в суспільстві";

“Сподіваюсь осягнути всі науки, хоча б поверхово”; “Ремонт автомобілів”; “Цікавлюсь життям” та ін.

Немає однозначності у відповідях студентів щодо поглядів на будову всесвіту. Думки респондентів практично поділилися на три групи. Одні стверджують, що світ обмежений у просторі (34,4 %), другі заперечують зазначене (32,8 %), треті вагаються з відповіддю (31,3 %). Близько половини слухачів (48,4 %) вважають, що світ обмежений у часі, 21,9 % міркують протилежно і 29,7 % вагаються з відповіддю на це запитання. Переважна більшість (81,3 %) респондентів так твердить про створений світ: “Створений Богом Отцем і сином, і Святим Духом, нічого не створюється саме собою”; “Світ не існує вічно, усе має кінець, крім Бога”; “Існує в часі, бо створений Богом, якщо має початок, то матиме й кінець, тобто не вічний”; “Світ існує вічно і створений Богом”; “Створений Пресвятою Трійцею”. При цьому 3,1 % респондентів впевнені, що світ існує вічно. Виявились і доволі оригінальні відповіді: “Повністю погоджуюсь з вченням Церкви”. Останнє можна розглядати так, що людина з певних причин не хоче виходити за межі, встановлені Церквою або ж не має власної точки зору на зазначене.

Бога слухачі духовних шкіл, враховуючи неоднозначність їх відповідей, уявляють як Найвищу Духовну силу, Творця світу (90,6 %), як уособлення Добра, Любові, Мудрості (57,8 %), як закономірність, гармонійність, доцільність, що існують у природі й спрямовують розвиток світу та людства (21,9 %), як вищу уособлену, людиноподібну істоту (4,7 %), а для 3,1 % Бог вивищується над усіма поняттями і визначеннями, це найвище знання у світі, істина.

Варіант відповіді, що людина — це частина і продукт Природи, не вибрав жодний респондент. А з твердженням, що людина — це творіння та дитя Бога, погодилися 89,1 %. Людину як співтворця Бога у справі створення світу розглядають 9,4 %.

Гріх православні студенти характеризують так: “Свідоме порушення Заповідей Божих”; “Вчинок, думка чи бажання, що суперечать волі Божій”; “Погані справи, які робить людина, або словом, або ділом, або думкою, людина постійно грішить, але вона повинна вміти каятися у своїх гріхах”; “Наша провина перед Богом — недотримання Закону Божого, яким ми повинні керуватися”; “Порушення Заповідей Божих, Закону Божого чи совісті”; “Зі світської позиції — це аморальна поведінка або порушення етичних норм життя людини”; “Смерть душі”; “Викривлення істини”; “Вчинки, які можуть зашкодити іншим”; “Гріх заважає людині вільно спілкуватися з Богом”; “Гріх — це беззаконня”; “Гріх — це хвороба душі”; “У гріху перебувають усі люди, але не всі шукають способу очищення від нього”; “Невиконання Божих Заповідей і настанов”; “Дія, спрямована проти людини чи Бога”.

Цінність релігії майбутні священнослужителі вбачають у такому: “Релігія потрібна для вдосконалення людини”; “Релігія цінна для мене тим, що я завдяки їй самоутверджуюсь”.

Вірять у життя після смерті 82,8 % опитаних, заперечують його 12,5 %, не визначилися 4,7 %. Існування раю визнають 95,3 %, не знають про нього 4,7 %. Існування пекла визнають 93,8 %, не знають 6,3 %. У безсмертя душі вірять 90,6 % респондентів, не вірять 3,1 %, не знають 6,3 %. Чудотворну силу святих реліквій (мощі, ікони) сприймають 92,2 % опитаних,

не сприймають 3,1 %, не визначилися 4,7 %. У православ'ї, як і в кожному іншому релігійному напрямі, існує чітко розроблена догматична частина, що стосується зазначених щойно питань. Отже, можна стверджувати, що в середовищі майбутніх священнослужителів наявний відсоток молоді, що не сприймає або не знає віроповчальних засад своєї конфесії.

Більшість (87,5 %) майбутніх священнослужителів твердо переконані, що їх релігійна традиція — єдине правдиве джерело знань про Бога, 4,7 % протилежної думки, не можуть визначитися 7,8 %. Переважна більшість (85,9 %) респондентів стверджує, що ніколи не змінить релігійну традицію, а 6,3 % не виявляють такої впевненості. Така сама кількість вагається з відповіддю. Потребу у спілкуванні з людьми інших релігійних традицій відчувають 32,8 % опитаних, не відчувають такої потреби 48,4 %, вагаються 18,8 %. Слухачі вважають, що багато релігійних традицій мають цінні знання про Бога (42,2 %). Протилежної думки дотримуються 29,7 % опитаних, не визначилися щодо цього 28,1 %. Понад половини опитаних (57,8 %) вважають, що інші релігійні традиції другорядні порівняно з їх власною, заперечують це 18,8 %, не визначилася четверта частина респондентів (23,4 %). Думку про те, що різні релігійні традиції можуть вести людей до Бога, підтримують 18,8 % молодих людей, заперечують це 48,4 %, не визначилися 32,8 %. Для 45,3 % респондентів існують певні межі щодо можливості поглибленого вивчення інших релігійних традицій, позбавлені цього 31,3 %, не замислювалися над цим 23,4 %.

Про те, що знання про Бога якнайповніше досягаються через власну релігійну традицію, заявляють 73,4 % слухачів, не погоджуються 7,8 %, не знають 18,8 % опитаних. "Усі релігії навчають однієї й тієї самої істини" стверджують лише 17,2 % опитаних, заперечують це три чверті православної молоді (75 %), не знають 7,8 %. Думку, що Бог відкриває істину в більш як одній релігійній традиції, підтримують 28,1 %, заперечують 46,9 %, не знають 25 %. З тим, що знання більш як однієї релігійної традиції підвищує власну духовність, погоджуються 46,9 %, не погоджуються 34,4 %, вагаються 18,8 %. Про те, що знання більш як однієї релігійної традиції тільки ініціює сум'яття в голові, засвідчують 29,7 % опитаних, не погоджуються з цим 42,2 %, не знають 28,1 %. Полюбляють спілкуватися з питань релігії з людьми інших традицій 64,1 %, не полюбляють 18,8 %, не визначилися 17,2 % респондентів. "Люди різних релігійних традицій не повинні спілкуватися один з одним", — так заявляють 17,2 %, не схвалюють цієї думки 56,3 %, не знають 6,6 %. Про те, що релігійна віра допомагає перемагати суперечності та проблеми життя, заявили 90,6 % опитаних, а також зберігати внутрішній спокій та душевну рівновагу — 95,3 %.

Результати здійсненого дослідження переконують, що нині, в умовах релігійного плюралізму, актуалізується багато проблем, зокрема необхідність виховання студентів духовних навчальних закладів у дусі терпимості та відкритості щодо інших конфесій. Необхідно зважати й на те, що майбутнім священнослужителям доведеться не тільки жити в багатоконфесійному суспільстві, а й безпосередньо спілкуватися з представниками інших, відмінних від їхньої, культур. Щодо цього корисни-

ми видаються запрошення представників різних конфесій на зустрічі зі студентами, плідний обмін думками та досягнення порозуміння на тому рівні, на якому це можливо. На нашу думку, позитивним для формування культури мислення і поведінки було б навчання чи стажування студентів за кордоном.

Неоднозначні відповіді респондентів було отримано на запитання про міру впливу молодої людини на власне життя. Зокрема, 6,3 % респондентів заявили, що жодною мірою не впливають на нього, 7,8 % впевнені, що впливають незначною мірою, 40,6 % визначають вплив як опосередкований, 21,9 % стверджують, що впливають великою мірою, а 14,1 % впевнені, що цілком впливають. Відтак серед майбутніх священнослужителів панують неоднорідні оцінки можливостей людини щодо планування власного життя і реалізації окреслених планів.

Під впливом сучасних секулярних процесів виникає новий тип релігійності, так звана шукаюча віра, що увібрала різні етапи хитань, переходу з однієї Церкви в іншу, від однієї віроповчальної доктрини до іншої. Звичні ситуації одночасної приналежності до різних релігійних груп та традицій. Зазначена тенденція спостерігається й серед студентів духовних навчальних закладів. За результатами дослідження 28,1 % респондентів заявили, що мають релігійну практику більш як в одній релігійній традиції, заперечують це 46,9 %, не визначилися 25 %. Зважаючи на те, що кожна релігійна традиція претендує на єдиноістинність, дещо дивними уявляються такі заяви майбутніх священнослужителів.

У сучасному світі молода людина повинна приймати рішення самостійно, без втручання суспільства. Свобода сучасної людини є водночас примусом вибору, коли людині потрібні пропозиції та моделі рішень. Їх і пропонує релігія. Багато хто відчуває, що не існує абсолютної істини, особливо якщо йдеться про сенс життя і смерті, про добро і зло, свободу й відповідальність. Відтак формується орієнтація на релігію як пошук, що вимагає від людини постійних сумнівів та переосмислення власного місця у світі, свого призначення, відносин з людьми і ставлення до Бога.

Різні синтетичні світоглядні уявлення, які органічно поєднують цінності як західних, так і східних культур, відбиваються у свідомості й православної молоді. Зокрема, доволі поширеною є віра в переселення душ (реінкарнацію). У те, що людина неодноразово народжується, але в іншому тілесному вигляді, вірять 12,5 % слухачів православних духовних шкіл. Тішить, що 64,1 % опитаних не поділяють таку точку зору, а ще 23,4 % не дали прийнятної відповіді. Ще раз нагадаємо, що опитування здійснювалося серед студентів *духовних* навчальних закладів православного спрямування, а тому наведені цифри доволі вагомі, адже зазначене положення йде в розріз з християнським віровченням. В існування телепатії та яснобачення вірить третина опитаних (29,7 %), вагаються щодо існування таких фактів 25 %. Відтак, навіть серед молодої православної інтелігенції спостерігається захоплення позавіросповідною містикою (віра у спілкування з духами, астрологію, знахарство, магію), що поєднує як релігійні, так і нерелігійні компоненти.

Нині поняття "християнство" та "православ'я" зокрема зазнали помітної трансформації і певною мірою перетворилися на соціальну громадську та культурно-історичну само-

ідентифікацію. Релігія при цьому є не тільки релігійною системою, а звичайним культурним середовищем, національним образом життя, де визначальну роль відіграє тісний зв'язок релігійної та національної самосвідомості. Це породжує ситуацію, коли нерелігійна людина, людина, яка сумнівається або просто не замислюється над питаннями віри, ідентифікує себе з певною конфесією чи домінацією. Зауважимо, що під час дослідження ми були свідомі того, до юрисдикції якої православної Церкви потрапили. Тому здивування викликало те, що опитувані студенти не змогли чітко визначити власну конфесійну приналежність. Звісно, цей факт пояснюється тим, що православ'я не становить однорідне явище, але тоді як бути з аспектом свідомого професійного вибору? Адже йдеться про майбутній клір, тоді годі й казати про мирян. М. Томка розвиває думку, що "релігійним можна бути й поза Церквою. Але приналежність до чітко визначеної традиції, конкретної спільноти, організації сприяє участі в історичній традиції" [6, *46*]. Приналежність до традиції — не те саме, що приналежність до Церкви. Це не так зобов'язує, а тому й більшість людей схильні стверджувати "я — православний", аніж "я належу до Православної Церкви". За результатами соціологічного дослідження "AUFBRUCH"[1], кількість осіб в українському суспільстві, які в культурно-релігійному сенсі вважають себе православними, удвічі перевищує кількість тих, хто вважає себе приналежним до (Православної) Церкви. Це відповідно 53,8 і 24,6 % [6, *122*]. За даними іншого опитування, здійсненого Українським інститутом соціальних досліджень та Центром соціального моніторингу, 53 % української молоді вважають себе віруючими, 26 % — це ті, хто вагається між вірою і невір'ям, 7 % вважають себе невіруючим, 1 % — переконані атеїсти, 6 % — це ті, хто байдужий до віри (варіант відповіді "мені все це байдуже"), а також 8 % — ті, хто не визначився з власною позицією щодо цього питання. Серед тих, хто вважає себе віруючим, православні становлять 68 %. Зауважимо, що запитання анкети: "До якої релігії Ви себе зараховуєте?" ставилося всім без винятку незалежно від того, як особа визначилась зі ставленням до віри. У такий спосіб до православ'я зарахувала себе третина з тих, хто ідентифікував себе як невіруючий (29 %), дві третини (58 %) — це ті, хто вагається між вірою і невір'ям, 52 % — ті, хто взагалі не визначився з позицією щодо віри (варіант відповіді "Важко відповісти"). Відтак доволі часто свою належність до певної релігії декларують особи, які не мають релігійних переконань, не вважають себе віруючими, а виходять лише з факту обряду прилучення до віри [1, *76–89*].

Таке саме соціологічне дослідження здійснювалося й серед студентів протестантських духовних навчальних закладів. Студенти-протестанти мають чіткі та структуровані знання про місце своєї конфесії серед інших протестантських громад. Вони чітко вказували на релігійний напрям, до якого належать. А ось серед майбутнього православного духовенства дехто не знає, до якого патріархату належить його навчальний заклад або взагалі не зважає на це питання.

Разом з тим додають оптимізму результати соціологічного дослідже-

[1] Міжнародний проект, ініційований професором Віденського університету П. Цулєнером, порівняльного аналізу релігійності населення та становища християнських Церков у 10 колишніх комуністичних країнах Центрально-Східної Європи після краху тоталітаризму.

ня, здійсненого влітку 2003 р. Фондом "Демократичні ініціативи" серед української молоді. 59,5 % респондентів ідентифікують себе з православ'ям. За цих обставин 12,3 % заявили про належність до УПЦ МП. Абсолютна більшість православної молоді — 47,2 %, або 79 % загальної чисельності православних, зарахували себе до УПЦ КП. Звісно, відсоток прихильників цієї Церкви був би значно нижчий, якби респонденти могли вказати на свою свідомо позаюрисдикційність чи невизначеність у межах православ'я. Однак прогресування тенденції до домінування київоцентричної орієнтованості серед українських православних і, зокрема серед молоді безсумнівне [6, *160–162*].

Вагомий і той факт, що 93,8 % слухачів духовних шкіл вважають за необхідне оптимізувати нинішній стан державно-церковних відносин у країні. Поліпшення ситуації ці слухачі вбачають у такому: утворенні національної Церкви (46,9 %); забезпеченні толерантності міжконфесійних відносин (6,3 %); невтручанні держави у справи Церкви (18,8 %); підтримці державою діяльності лише традиційних церков (17,2 %); забороні діяльності нових релігійних течій (32,8 %); утворенні Єдиної Української Православної Церкви та не втягуванні Церкви в політику (17,2 %).

На думку 37,5 % православної молоді, в Україні існує повна свобода совісті та рівність віросповідань перед законом. Протилежні міркування з цього питання висловили 48,4 % респондентів, не визначилися 14,1 %.

Нинішній стан міжконфесійних відносин у державі оцінюють як нормальний 18,8 %, конфліктний — 71,9 %, толерантний — 9,4 %. На нашу думку, на доволі високому відсотку тих, хто оцінює ситуацію як конфліктну, позначився насамперед розкол у Православ'ї України.

Отже, за сучасних умов у свідомості православної молоді спостерігається подвійна тенденція: з одного боку, посилюється процес секуляризації, втрата релігією соціального впливу на особистість, а з іншого — збільшується кількість форм релігійного життя. Таким чином, проблема релігійності попри процеси секуляризації і десакралізації залишається вельми актуальною.

Література

1. *Дудар Н. П.* Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану: Дис. ... канд. соц. наук: 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. — К., 2002. — 264 с.
2. *Епископ Керченский Илларион (Алфеев).* Православное богословие на рубеже эпох. — 2-е изд., доп. — К.: Дух и литера, 2002. — 536 с.
3. *Історія* релігій в Україні: У 10 т. / Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. — К., 1996–2004. — Т. 10. Релігія і Церква років незалежності України / За ред. А. Колодного. — Дрогобич: Коло, — 2003. — 616 с.
4. *Сиверцев М.* Межрелигиозный диалог в эпоху глобализации // Человек. — 2002. — № 5. — С. 76–87.
5. *Складаний І.* Інтерв'ю з ректором Київської духовної академії і семінарії владикою Димитрієм (Рудюком) // http://prot-evgen.nm.ru/pages/articles/0143.htm
6. *Томка М.* Релігія — церква відродженої нації // Віра після атеїзму: релігійне життя в Україні в період демократичних перетворень і державної незалежності / За ред. М. Томки, О. Турія. — Л.: Вид-во Укр. католицьк. ун-ту, 2004. — С. 46–148. [= Україна християнська. — Вип. 10]

Т. А. БОРОЗЕНЕЦЬ

канд. філос. наук, старш. викл. кафедри культорології
Національний педагогічний університет
ім. М. П. Драгоманова, м. Київ

ДІАЛЕКТИКА СУЧАСНОГО СВІТОГЛЯДУ: ПОСТХРИСТИЯНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Сучасність є втіленням світогляду, що базується на кардинальному приматі людини стосовно двох інших фундаментальних реальностей сущого — Бога та світу. Для сучасності єдиним реально існуючим буттям є людина. Усі інші види сущого в певний спосіб редукуються до людини, позбавляючись унікально-самодостатнього онтологічного статусу.

У цьому зв'язку сучасність є епохою панування емпіричної феноменальності та каузальності. Людина зазвичай сприймає емпіричну поверхню навколишнього світу, вбачаючи в ньому переважно феноменальну багатоманітність взаємопов'язаних речей. В епоху античності в речах споглядалась переважно їх змістовна структура, ейдос. У християнстві сприйняття зосереджується на моменті чистого буття речей. Сучасність фактично сприймає суще в його емпірико-феноменальній даності, майже забуваючи про його фундаментально-буттєвий та ідеально-структурний виміри [1, *46–58*]. Річ уже не є самодостатньою, досконалою повнотою буття. Вона стає предметом чи об'єктом, який цілковито співвідноситься з людським суб'єктом [2, *48*].

Примат емпіричної даності щодо буття і структурного змісту речі є прямим наслідком примату людини щодо Бога та світу. В античності примат світу спричиняв редукцію до нього Бога та людини, що виявлялось у домінуванні ідеальної структури сущого щодо буття та феноменальної даності. Нині примат людини спричинює редукцію до неї Бога та світу, що виявляється в домінуванні феноменальності за рахунок нехтування буттям та ідеєю речі.

Примат відносного через принципову обмеженість завжди призводить до редукції абсолютного та іншого відносного буття. Лише примат абсолютного, що є конституційним принципом усього сущого, нередуковано стверджує як себе, так і все відносне суще, що ним створюється. Діалектика стверджує, що лише примат Бога, який становить універсальне джерело і принцип усього сущого, породжує нередуковане буття Його Самого, людини і світу, зумовлює гармонійну триєдину цілісність універсуму. У масштабі конкретної речі лише примат її буття може забезпечити гармонійне співіснування всіх трьох аспектів існування речі.

Проте сучасність не турбується про гармонію сущого. Для неї важливим та цінним є не все суще, а одна лише людина. Для сучасності людина — це все. Вона є абсолютним сущим. Тому, окрім людини, насправді нічого не-

має й бути не може. Якщо людина вважається абсолютом, то все інше суще приречене на явну чи приховану анігіляцію. Усе суще позбавляється самостійного онтологічного статусу щодо людини, у кращому разі редукуючись до опредмеченого середовища її діяльності та вироблених нею знарядь самореалізації, а в гіршому — до породженої її суб'єктивністю фантазії чи віртуальної реальності.

Сучасна епоха — це ера радикально антропоцентрична і тому нігілістична щодо всього сущого. Уся вона надихається та існує діалектикою антропоцентричного соліпсизму. Адже якщо існує лише людське Я, то все є лише це Я. Якщо ж усе є Я, то нічого, крім нього, немає й бути не може. Навіть якщо під тиском очевидності щось інше, окрім людини, визнається, то воно обов'язково редукується до неї, позбавляючись змістовної самобутності.

Усе існування сучасної людини принципово нігілістичне [2, *63–95*]. Нігілізм пронизує весь устрій, усі форми буття, у тому числі й теоретичні. Єдиним винятком, на нашу думку, тут може бути ортодоксальне християнство, яке всім своїм єством анафематствує нігілізм у будь-яких його проявах.

Твердження багатьох сучасних напрямів думки про об'єктивно незалежне існування матеріального світу чи навіть духу так само приховано нігілістичні. Тут визнання світу чи навіть Бога як об'єктивно існуючих реальностей здійснюється виключно людиною з неї ж самої. Воно цілковито залежить лише від самої людини. У минулому, в античну або середньовічну епоху, об'єктивність чогось стверджувалась людиною на основі безпосереднього інтуїтивного сприйняття одкровення об'єктивної реальності, що передбачало підпорядковану залежність людини від останньої. Таким чином, сучасний об'єктивізм думки має приховану суб'єктивно-релятивну природу, є зворотним боком абсолютного антропологічного суб'єктивізму.

Сучасна людина прагне до самооб'єктивації. Вона постійно і цілеспрямовано намагається редукувати себе до об'єкта, відмовляючись від усього, що становить її унікальну буттєвість (свобода, особистість, розумність), на користь якоїсь тотальної залежності (від матерії, суспільства, сексуальності, відносності тощо). До чого б у світі людина себе не редукувала, вона робить це лише тому, що попередньо світ цей вже редукований нею до самої себе. Таким чином, самооб'єктивація людини в основі має абсолютну суб'єктивацію сущого. Тому з чим би людина себе не ототожнювала, вона завжди ототожнює себе із самою собою. До чого б сучасна людина себе не редукувала, чи то до Бога, чи то до матерії, в усьому цьому виявляються її егоїстична свобода, сваволя. Вона й лише вона редукує себе до того, до чого бажає. Цією абсолютно автономною саморедукцією вона стверджує себе як самодостатнє божественне Я. Незалежно від того, з чим людина себе ототожнює, вона завжди є й залишається абсолютною, тому що завжди вона є єдиним автором цього ототожнення, єдиним автором свого власного змісту. Як така людина завжди є вищою над усім, з чим би вона себе не ототожнювала [2, *133*].

У цій виключно антропоцентричній перспективі зміст є відносним, абсолютним є лише ставлення. Суще конституюється не так змістом, який позбавлений самобутності, як ставленням до себе людського суб'єкта, який цілковито за власною сваволею визначає цей "об'єктивний" зміст. У

цьому сучасність радикально відрізняється від минулого, що завжди базувалося на приматі змісту щодо ставлення, а не навпаки. Нині думка у функціях з неухильною послідовністю очищується від реліктів думки в субстанціях.

Сучасна людина потребує самооб'єктивації. Самооб'єктивація — це покладання себе поза собою як іншого собі. Без цього сучасна людина не може бути собою — не може стверджуватись в абсолютності. Адже за відсутності об'єктивно існуючого іншого для Я людини сущого, Бога чи світу, вона цілковито позбавляється власної визначеності, тобто знищується, тому що їй немає з чим співвідноситись, немає з чим ототожнюватись чи від чого відрізнятись. Для сучасної людини, яка бажає бути абсолютною за фактичного заперечення незалежно-самобутнього статусу всього не-людського сущого, залишається лише один шлях самоствердження — самооб'єктивація. Абсолютизуючи себе, людина може усвідомлювати себе як щось визначене за змістом й існуванням лише шляхом співвіднесення із самою собою, шляхом самооб'єктивації.

Людський суб'єкт вважає себе об'єктом для утвердження своєї абсолютної суб'єктивності. Таким чином, усе суще максимально об'єктивується чи опредмечується. Усі речі перетворюються на об'єкти, тобто предмети, які цілковито визначаються людиною за своїм буттям і змістом [2, *48–51*]. З відносно самодостатніх вони перетворюються на об'єктивовані відносини всередині абсолютного людського суб'єкта. Ці речі існують як відносні лише тому, що людське Я бажає, щоб вони існували. Я бажає цього лише через прагнення до самозбереження. Я потребує "об'єктивованих" речей для виокремлення себе на їх тлі.

У цьому полягає певне обмеження абсолютистських прагнень людського Я заради егоїстичного самозбереження. Якби об'єктивне суще було не потрібне сучасній людині, його б і не було. Існувало б лише Я і більше нічого. Тоді був би абсолютний соліпсизм. Проте абсолютний соліпсизм призводить до самоанігіляції Я, а воно бажає абсолютного самоствердження. Звідси маємо помірний соліпсизм егоїстичного самоствердження сучасної людини через самооб'єктивацію.

Не меншою мірою, ніж у сфері думки, людина потребує об'єктивного сущого у сфері власного історичного існування. Об'єктивне суще в історії необхідне їй для утвердження власної абсолютної влади. Об'єктивне суще необхідне людині як предмет її необмеженого панування і сфера її нескінченної самореалізації. Усе відносне об'єктивне суще породжується абсолютним людським суб'єктом і перебуває в тотальній залежності від нього. Воно є не автономним іпостасно-сутнісним буттям поза та разом з людиною, але є релятивною безіпостасно-безсутнісною екзистенцією людини.

До такого сущого людина ставиться з погордою, жодною мірою не відчуваючи пошани. Через те, що вона людина. Ставлення до світу сучасної людини, яка усвідомлює себе абсолютним самодержцем та володарем сущого, є ставленням переважно експлуататорсько-споживацьким. Воно цілком протилежне споглядально-шанобливому ставленню до сущого, яке домінувало в епохи, коли людина усвідомлювала себе не абсолютною, а відносно залежною від сущого істотою.

Згідно з новою позицією людини в сучасну епоху пізнання, яке є основою ставлення людини до сущого, так

само змінює модус та змістовну наповненість. Пізнання стає переважно сцієнтистським, тобто математично-експериментальним за характером. Адже для експлуатації сущого його попередньо потрібно дослідити, з'ясувавши емпірико-феноменальні закони його існування за допомогою математики, спостереження, експерименту та використання різних інструментів. Це надає можливість піддати суще ефективному маніпулюванню та споживанню за допомогою технічних засобів, які так само створюються наукою.

Сучасне наукове пізнання нерозривно зрощене із сучасною технікою. Сучасні наука і техніка є двоєдиним знаряддям забезпечення зростаючого панування людини над світом. Немає й не може бути взаємної автономії науки і техніки як було за часів античності та середньовіччя, коли кожна з них мала власну мету і використовувала власні методи. Тоді наука з'ясовувала змістовну структуру сущого через споглядання, а техніка полегшувала практичну діяльність людини через інструментальний вплив. Нині наука і техніка утворюють єдиний науково-технічний комплекс, що має на меті експлуатацію всього сущого. Сучасна людина вбачає в цьому не лише зростання власної могутності, а й свідчення абсолютного статусу її сутності. Тому сучасна людина проголошує міф про всемогутність і абсолютну самостійність науки та техніки. У контексті науково-технічного впливу все суще за допомогою науки редукується до зовнішньо феноменальної оболонки, до об'єктивованої предметності, що уможливлює за допомогою техніки його експлуатацію. Історія набуває науково-технічного виміру, стаючи витвором і втіленням науково-технічного прогресу [2, *221–258*].

З теолого-фіналістського та цілком осмисленого процесу досягнення людиною остаточної досконалості в Богу у християнстві історія перетворюється на процес зростання самоствердження та владної могутності людини. Мету і зміст своєї діяльності в історії людина вбачає в собі. Двигуном історії є жадоба влади абсолютизуючої себе людини. Але така історія принципово не може мати завершення. Історія абсолютизується, стає нескінченною, вічною в розгортанні.

Якщо раніше людина вбачала сенс історії у служінні космосу чи Богу, то зараз вона вбачає його у служінні собі, самоствердженні себе як надлюдини. Віруючи в себе як абсолютну істоту, людина вважає власну фактичну духовно-тілесну обмеженість (тлінність, смертність, недостатність досвіду та пізнання тощо) відносною, тимчасовою перешкодою для власного абсолютного самоствердження. Можливість цього для сучасної людини виглядає цілком вірогідною, враховуючи постійне зростання науково-технічних досягнень людини.

Фактична обмеженість абсолютистських прагнень людини зумовлює розуміння історії як нескінченно прогресивного процесу, що відбувається на тлі нескінченно еволюційного розвитку матеріального всесвіту. Сучасна людина попри велике бажання не може стверджувати актуальну абсолютність власного Я, позаяк це суперечить очевидності. Тому їй залишається стверджувати власну абсолютність лише потенційно, тобто як таку, що поступово реалізується в історії.

Просторова безмежність космосу і часова еволюційна нескінченність його розвитку, що диференціюється на етапи, є необхідними умовами історичного прогресу сучасної людини. Вони принципово важливі для абсо-

лютизації себе людиною у просторово-часовому континуумі. Без їх міфодогматичного постулювання теоретична абсолютизація людини неможлива.

За образом матеріальний всесвіт завдяки безмежності, різноманітності форм і нескінченному еволюційному розвитку становить потворне безформове чудовисько, абсолютно позитивно не уявлюване для розуму [3, *640*]. Просторова безмежність, часова нескінченність еволюціонуючого всесвіту разом з безмежно прогресивним рухом людської історії за нескінченно потенційним характером абсолютно не зрозумілі для людини, розум якої за природою здатен оперувати лише певними актуальними реаліями. Для розуму потенційна часово-просторова безмежність космосу та людського прогресу не мають жодного сенсу. Так само не може мати певного сенсу для розуму внутрішній зміст всесвіту, позаяк у ньому кожна річ осягається як певна нескінченно-дискретна множинність елементарних часток, енергетичних сил і полів. Для розуму світ сучасної науки уявляється як дискретний ірраціональний пил невідомо чого. Таким чином, в усвідомленні сучасної людини всесвіт та історія загалом не мають чіткого змісту й тому фактично не існують для розуму, що знову ж таки свідчить про кардинальний нігілізм, що цілком природній для сучасного світогляду.

У нескінченному космосі історія як прогресивне зростання абсолютної могутності людини набирає відповідної фігурності розгортання. Такою фігурністю для неї є півпряма або промінь, що сягає до нескінченності. Таким чином, історія людства осмислюється у своєму розвитку як така, що розгортається по нескінченній та розімкненій півпрямій.

Оскільки окрім і вище людини в сущому нічого по суті не існує, то весь рух її прямолінійної історії поза нею ні до чого не спрямований. Людина у своєму існуванні виходить із себе, рухається самою собою і приходить знову ж таки до себе. Під цим оглядом можна казати про певну циклічність історичного руху людини, про вічне повернення людини до себе [2, *66*].

Послідовна самоабсолютизація людини, заперечуючи наявність інших не-людських самобутніх реальностей, тим самим заперечує наявність структури сущого. Структура неможлива там, де заперечується наявність самобутніх елементів, з яких ця структура може складатися. Таким чином, сучасний світогляд як послідовний антропологічний монізм прагне до заперечення ієрархічної структурності сущого, тобто до утвердження хаосу. В усіх сферах сущого, включаючи власне думку, сучасний суб'єкт стверджує домінування випадковості, спонтанності, нестабільності, анархічності, плюралістичності та відносності. При цьому будь-які необхідність, систематичність, стабільність, впорядкованість, тотальність та абсолютність вважаються ідолами чи фетишами, що цілком породжуються свідомістю людини й обмежують її свободу, якщо вона сприймає їх як об'єктивну реальність. Відтак людина має бути вищою від власних ідей, панувати над ними, а не вони над нею. У цьому запорука абсолютної свободи та достоїнства особистості [4, *48–63*].

Змушена визнавати об'єктивність сущого заради утвердження себе як абсолютного суб'єкта людина необхідно підпорядковує його собі. Самовизначаючись через співвідношення з цим нижчим щодо себе сущим, людина принижує та обмежує себе, покладаючи себе не в цілісній повноті, а

в частковій фрагментарності свого змісту. Адже для цілковитого та повного покладання речі завжди потрібно щось онтологічно вище від неї, стосовно чого вона могла б утвердити свій унікальний зміст. За відсутності ж онтологічно вищого сущого жодна гармонійна цілісність неможлива. У такому разі можлива лише певна сукупність фрагментів сущого, що визначає себе.

Коли вищим від людського Я нічого не визнається, якщо одне лише Я абсолютно самоствердження, тоді воно прирікає себе на невідворотну фрагментарність існування. Ствердження абсолютність сучасної людини не є абсолютністю соборно-цілісної монади буття, вона є абсолютністю роздрібненої фрагментарності існування. Тут людина абсолютизується не як особистість, яка є унікальним образом буття, повним життєвого змісту, а як маска чи персона, яка становить сукупність поверхневих індивідуальних зліпків фрагментарного феноменального існування. Повнота та глибина життя людської особистості деградують до рівня малозмістовної та омертвляючої опуклості маски.

За природою маска спрямована назовні. Вона завжди співвідноситься з іншими масками і конституюється своєю відмінністю від них, тоді як особистість конституюється через інтимне рефлексивне співвіднесення з божими Особистостями, а через них — із собою та іншими особистостями. Тому маска завжди є індивідуальним ставленням, спрямованим назовні назустріч іншим індивідуальним ставленням.

Людина, утверджуючись щодо визнаних нею об'єктів, утверджується як персональна маска. Отже, шлях самооб'єктивованого самовизначення людини є шляхом персоніфікації змісту людського єства, що втрачає особистісно-унікальну глибину.

Маскарадна самооб'єктивація людини рухається волюнтаристичною сваволею, яка є головним нервом існування сучасної людини. Сваволя — це вольове утвердження абсолютної автономності людини, її нічим і ніким не обмеженого самозаконня, її влади. Це — "воля до влади", за влучним висловом Ніцше. Сваволя цілковито спрямована назовні, прагнучи підкорити собі все зовнішньо суще щодо свого суб'єкта. Як така вона є невіддільною складовою персони, необхідним і природним для неї способом поведінки.

Сваволя прагне до абсолютного самоствердження людини, чим принципово відрізняється від свободи, яка так само є утвердженням автономності людини, проте автономності не абсолютної, а відносної і залежної від абсолютного Сущого, Бога. Завдяки свободі людина утверджується як особистість, позаяк через свободу стверджує власну унікальну цілісність і змістовну глибину, отримуючи їх з трансцендентного божественного джерела. Коли ж людина самовпевнено намагається утвердитись як абсолютна автономність через свавільну самооб'єктивацію, вона самовизначається як маска, отримуючи весь фрагментарний зміст власне із себе. Особистість-самобуття редукується до персони-ставлення шляхом абсолютної сваволі, який обрала і яким прямує сучасна людина.

Абсолютизуючись як маска-ставлення, людина приходить до абсолютизації всього людського суспільства, тому що маска як індивідуальне ставлення цілковито занурена у стихію соціуму, цілковито залежить від нього. Адже ставлення немає поза тими, хто співвідноситься, персони немає поза багатьма персонами, її немає

поза суспільством і без нього. Людське суспільство постає як множина людських персон, сукупність масок-ставлень, що взаємоутверджуються і взаємодоповнюються. Суспільство постає як театр чи маскарадне дійство на сцені об'єктивованого людиною всесвіту. "Весь світ — театр, і люди в ньому — актори". У цьому театрі "людина звеличується як всезагальний суб'єкт, але як одиничне існування майже повністю зникає" [5; 6].

Суспільство перевищує окрему персону так само, як ціле перевищує частину. Саме воно покликане забезпечити абсолютизацію людини, подолавши на шляху свого нескінченного еволюційно-прогресивного розвитку очевидну обмеженість людських індивідуумів. Людина підпорядковується суспільству, редукує себе до нього, перетворюючись на маску-ставлення для того, щоб досягти абсолютності без сторонньої допомоги. Вона хоче бути богом без Бога, вічною без Вічності, безмежною без Безмежності. Усю свою віру в можливість цього, надію на успіх цього прагнення вона покладає на людство, яке є предметом її безмежної любові. Саме людство повинно вирішити основну проблему людського буття — проблему відносного статусу окремої людини. Вічно безмежна абсолютність маски забезпечується вічно безмежною абсолютизацією театру людського суспільства. Як джерело всіх благ, універсальне знаряддя вирішення всіх проблем, головний предмет віри, надії, любові суспільство є аналогом церкви для сучасної людини.

Сучасне людство жодною мірою не є безрелігійним за світоглядом. Навіть атеїзм аж ніяк не становить абсолютну безрелігійність. Сучасне людство не сприймає не-релігію загалом, яка є прагненням утвердитись у вічності, а лише релігію, що чужа йому по духу. Такою релігією є для нього ортодоксальне християнство. Воно заперечує не божество загалом, яке становить джерело надання людині вічного життя, а лише вороже йому божество — християнського Бога. Воно не сприймає та заперечує християнство та християнського Бога лише для того, щоб на їх місце поставити власну релігію та власного бога. Богом сучасного людства є воно саме. Його релігія — це релігія людинобожжя. Сучасна людина живе вірою у свою божественність, рухається жагою абсолютизації, існує надією на остаточну перемогу над усім, що обмежує свободу. У цьому полягає весь релігійний пафос її прагнень, весь позитивний зміст її віри. Сучасна релігія людинобожжя в усіх аспектах сформувалась та існує як радикальне заперечення християнства, позаяк є не що інше, як антихристиянство [7, *304–349*].

Заради власної абсолютизації сучасна людина з необхідністю занурюється у стихію суспільності. Вона понад усе прагне ототожнити себе із суспільством, перетворитися на одного з акторів вселенської трагікомедії. У цьому вона вбачає запоруку свого спасіння та обожнення. Конкретними засобами досягнення цієї мети є всі аспекти соціального життя. Особистість може ототожнювати служіння суспільству, виконуючи певну роль за допомогою чи то "вільного мистецтва", чи то "всемогутньої" науково-технічної реальності, чи нескінченного соціально-економічного та політичного активізму.

У сучасному соціумі самоствердження людини завжди здійснюється фрагментарно, роздрібнено і недосконало, оскільки попри весь просторово-темпоральний обсяг та столикість соціум як зовнішня сфера існування

людини завжди набагато вужчий і бідніший за змістом, аніж окрема людина. Абсолютизуючи себе через власну самовіддачу соціальному життю, людина з необхідністю соціалізується, тобто обмежує сферу свого життя зовнішніми формальними відносинами.

Розум, воля та почуття як три базові складові людського духу за абсолютизованого ствердження людиною взаємозаперечуються, вносячи у внутрішній світ людини хаос і боротьбу. Кожна з цих здібностей людського духу прагне абсолютизації себе за рахунок пригнічення інших. Так, розум у результаті своєї абсолютизації призводить до позитивістського формально-логічного раціоналізму, воля — до суб'єктивістського волюнтаризму, почуття — до гедоністично-сенсуалістичного емпіризму, кожний з яких є впливовим двигуном прогресу сучасності.

Жодної гармонії та взаємної згоди між розумом, волею та почуттям сучасної людини бути не може. Навіть прагнення до них привело б людину до Бога, який є взірцем та архетипом будь-якої гармонії. Тому в межах релігії людинобожжя людині залишається існувати в анархічному хаосі боротьби своїх душевних здібностей — на рівні індивідуального духовного життя, і боротьби з іншими людьми — на рівні свого соціально-історичного буття. Таким чином, існування людства в антропоцентричному модусі історії принципово дисгармонійне.

Сучасна людина є істотою кардинально ліберальною та анархічною, оскільки прагне самоствердитись в усіх сферах свого існування за рахунок руйнівної експлуатації як всього сущого, так і собі подібних. Тому анархічний лібералізм є фундаментальним виміром життя всієї сучасності, її етики, естетики, політики, економіки [3, *835–837*]. В етиці він виявляється як гедоністична вседозволеність, в естетиці — як потворно-хаотичний деконструктивізм, у політиці — як демократичний плюралізм, в економіці — як ринковий капіталізм. Для сучасної людини загалом немає й не може бути жодних вищих законів і обов'язку, жодних вищих цінностей. Вона й лише вона є головним і єдиним джерелом та критерієм будь-якої законності, цінності.

Сучасність є результатом виродження християнства. Тому історично вона зароджується та початково існує у християнстві, точніше в певних його єретичних різновидах. Уся історія постхристиянського людства по суті є ліберальною критикою християнства, радикально-деструктивним переглядом його змісту. Як така сучасність принципово змістовно залежна від антиподу.

Отже, підсумовуючи, зауважимо, що сучасний світогляд є абсолютним антропоцентричним суб'єктивізмом, або людинобожжям. Як такий він з необхідністю передбачає нігілістичну редукцію всього сущого (Бога та світу) до людини, що заперечує в сущому його закономірну ієрархічну структурність. На рівні одиничної речі це призводить до редукціоністського примату емпіричної феноменальності над її буттям і змістовною структурою. Ця редукція здійснюється шляхом волюнтаристськи-свавільної самооб'єктивації людського суб'єкта, що призводить до зведення самобутнього змісту людського єства на рівень маски-ставлення, до руйнації гармонійної цілісності духу, який роз'єднується на конфліктуючі розум, волю та почуття. Як маска людина цілковито підпорядковується соціуму, який розглядається як універсальний засіб її абсолютизації, тобто

церква. За змістом свого існування суспільство є хаотичною боротьбою багатьох індивідуальних людських самоствердженъ. Тому воно цілковито ліберально-анархічне за характером. Сенс його історії полягає в забезпеченні зростання панування людини над сутнім за допомогою науково-технічних засобів впливу, що має привести її до подолання відносності власного єства — до кінцевої та безумовної абсолютизації. Звідси історія людства має променеподібну фігурність, нескінченно-прогресивно рухаючись у майбутнє на тлі нескінченно-еволюційного розвитку безмежного космосу.

В антропоцентричному модусі існування історія людства логічно дійшла до свого іманентного завершення, тому що за внутрішнім змістом вона вже цілком себе вичерпала. Для сучасної людини історія завершилась, оскільки вона послідовно пережила всі фундаментальні складові сущого — Світ, Бога, Людину. Сучасна людина не може очікувати чогось принципово нового від історії. Як би довго ще не тривала історія в часі, за якісним змістом вона вже завершилась.

Література

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997.
2. *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. — М., 1993.
3. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993.
4. *Лук'янець В. С., Соболь О. М.* Філософський постмодерн. — К., 1998.
5. *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М., 1997.
6. *Фридрих Ницше.* Так говорил Заратустра. — М., 1995.
7. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М., 1994.

Л. Г. МАНДЗЯК
аспірант Відділення релігієзнавства
Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, м. Київ

ДУХОВНІ ЦІННОСТІ КРІЗЬ ПРИЗМУ ПРАВОСЛАВНОГО АНТИГЛОБАЛІЗМУ

Глобалізація, її проблеми та перспективи нині залишаються найактуальнішими темами провідних галузей сучасної науки та філософії. Проте на тлі величезного потоку літератури про зазначений феномен помітний дефіцит філософсько-теоретичних праць із ґрунтовним науковим аналізом явища глобалізації [1, *194*].

У загальному розумінні глобалізація — це устрій суспільних відносин, що характеризується тенденцією до зниження ролі національних держав і зростання значення міжнародних політичних інститутів з утворенням у світовому масштабі спільного духовного, економічного та інформаційного простору.

Внаслідок того, що глобалізація втілюється в такі широкі сфери суспільного життя, цей процес має як непримиренних супротивників, так і завзятих прихильників. Якщо перші схильні вважати глобалізацію результатом змови якихось темних сил ("світові закуліси" тощо), то другі ставляться до неї як до природного руху людського прогресу.

Для релігійних організацій характерні висновування щодо суспільних процесів, опосередковані не реальними груповими інтересами віруючих, а передусім світоглядними, богословськими підставами, і мають скоріше етичний, а не практичний характер. У тому, як релігії ставляться до подібних речей, величезну роль відіграє їх зв'язок із культурною традицією та положенням суспільств на модернізаційних щаблях розвитку.

У традиціях модернізаційного підходу, засади якого закладалися в епоху Просвітництва, глобалізація втілювалася протиставленням традиційних суспільств Сходу модернізованим державам Заходу. Модернізаційна парадигма Заходу формувала соціальні та культурні цінності на основі пріоритету раціоналізму, індивідуалізму, секуляризації релігійних традицій. Поняття гуманізму й "загальнолюдських цінностей", що надалі стали протиставлятися християнським, були породженням саме епохи модерну.

Так, теоцентричній і христоцентричній християнській школі цінностей модерність протиставляє антропоцентричні цінності секулярного гуманізму, що є системою переконань, яка визнає цінність людини як особистості, її право на свободу, щастя, розвиток і прояв здібностей. Гуманізм, що розуміється так, визнає благо людини критерієм оцінки суспільних відносин.

Проте християнство виходить з уявлення, що людська природа

пошкоджена гріхом і потребує виправлення, спокутування й обожнення. Саме тому Церква "не може позитивно сприймати таке влаштування світопорядку, при якому в центр всього ставиться затьмарена гріхом людська особа" [2]. У гуманізмі ж власне поняття гріха відсутнє, і єдине, що, за уявленнями гуманістів, повинно обмежувати свободу індивідуума, — це правові норми, що захищають свободу інших індивідуумів.

Як наслідок такого ціннісного конфлікту глобальна "гуманізація" ("олюднення світу" [3]) сприймається антиглобалістами за прагнення подати як єдино можливу *універсальну бездуховну культуру*, засновану на розумінні свободи занепалої людини, як абсолютну цінність та мірило істини, що не обмежується ні в чому. Такі "непримиренні суперечності між глибинною суттю глобалізації й християнською мораллю, традиційними європейськими цінностями та наукою свідчать, — твердить один із репрезентантів українського православного антиглобалізму Сергій Кірьянов, — про небезпеку входження в антилюдську епоху під назвою Глобалізм" [4].

Глобалізм пропонуємо розуміти як форму суспільної свідомості, що відображає об'єктивний процес глобалізації та уособлює прагнення людей до колективного стилю мислення, тенденцію самоідентифікації зі світовою спільнотою; закінчення ізольованого розвитку, зростання мультикультурної свідомості; посилення ролі й значення соціальних акторів, що усвідомлюють свої інтереси; зростання ідентичностей [5].

До глобалізму зазвичай зараховують прихильників нинішнього світового порядку, що фіксує певний характер доступу, усталеного розподілу й обміну матеріальних і духовних ресурсів між різними країнами та народами. З антиглобалізмом самоідентифікується насамперед широкий, останнім часом щодалі зростаючий суспільно-політичний рух, спрямований проти глобалізації передусім як процесу економічної, політичної, соціальної, екологічної, духовної експлуатації, уніфікації й деградації життя на планеті. З позицій антиглобалістів власне поняття "глобалізація" було навмисно "вкинуто" у масову свідомість для того, щоб приховати семантичним значенням характер дискримінаційної політики, яку здійснюють промислово розвинені країни щодо іншого світу [5].

Логіка глобалізму виглядає такою, що будується на принципі механіцизму і підносить до рангу вищих цінності техногенної цивілізації, зародженої на Заході. Водночас в антиглобалістській свідомості глобалізація відбивається у формі уніфікації життя на основі єдиних ліберальних цінностей шляхом реплікації ключових соціальних цінностей розвинених індустріальних країн суспільствами, що встали на шлях демократичного оновлення. У цьому розумінні глобалізація сприймається православними антиглобалістами як "вестернізація", переносячи тим самим проблему глобалізації до сфери взаємовідносин цивілізацій.

Так, проект глобалізму асоціюється переважно з "навалою" Заходу — "вестернізацією", а конкретніше — "американізацією" (згадаймо дорікання у бік дружини Президента України В. Ющенка щодо її "американського підданства"), із закріпленням США свого панівного положення і створенням мережі міжнародних зв'язків поза межами традиційної системи національних держав. У духовному вимірі — це "масова псевдокультура західного зразка", призна-

чена для знищення національних культур. Водночас з її допомогою вдається "обдурити" населення, поширити "вульгарну західну ідеологію" і "перезавантажити людей у віртуальний романтичний світ вічної веселості". А всі сфери духовної діяльності людини (мораль, моральність, совість) будуть замінені ринковими відносинами купівлі-продажу. Зокрема, УПЦ КП, усвідомлюючи об'єктивні причини виникнення глобалізаційних процесів, висловлює занепокоєння тим, що "глобалізація включає в себе утворення спільного духовного простору, цінності якого входять у суперечність з християнством", бо Церква, яка, за словами апостола Павла, "є стовп і утвердження істини" (1 Тим. 3,15), згідно з Декларацією Помісного Собору УПЦ КП, не може погодитися з "поширенням думки про відсутність істини як такої, що веде до становлення в суспільній свідомості рівнозначності всіх релігій, а також з підміною християнства еклектичною позаконфесійною духовністю" [6].

Глобалізм сприймається православними антиглобалістами насамперед як ідеологічна підстава "нового світового порядку", нове псевдовчення, за яким ховається система зла, що готує прихід антихриста [7]. Спираючись на "жорсткий" антимодернізм, православні фундаменталісти викривають глобалізацію як есхатологічну версію апостасії людства і прийдешнього кінця всесвіту. Архімандрит Аліпій Костальський (Бороздін) на сьомому Пленумі Синодної богословської комісії Російської Православної Церкви зазначив, що апостасія, або відступлення — "процес все більшого й більшого відходу християнського людства від істинного, неураженого вчення й підміни Євангельських завітів хибними "ідеалами" — є головною та визначальною ознакою останніх часів, яка неминуче призводить до втрати благодаті Божої, до прийняття духа антихриста й підкорення йому" [8].

У цьому контексті глобалізація однозначно тлумачиться як побудова Світової Держави і створення Світового Уряду — місця, де захопить владу Антихрист. Зміна світу за допомогою цифрових, інформаційних і комунікаційних технологій — це знак його уніфікації, "останньої підготовки" до кінця світу (якою мірою чутливий цей елемент у свідомості православних засвідчили конфлікти з ІНП). Так, глобалістське твердження, що людство є єдиною загальнопланетною біологічною популяцією, а звідси й ідея про створення єдиного всесвітнього управлінського центру заперечується одним із прихильників антиглобалізму В. Филимоновим словами святителя Ігнатія Брянчанінова: "Бог, як говорить Писання, з тією метою змішав мови і розділив народ на народи, щоб позбавити людей можливості всі гріховні діяння здійснювати спільними зусиллями всього об'єднаного людства... Тепер близька година, коли знову зійде Бог глянути на справи людські й покласти край їм вже не змішенням мов, а заміною світу, що занепав у беззаконня, світом новим і непорочним" [7].

Відтак, богословську базу антиглобалістського руху утворюють переважно тлумачення Апокаліпсису та православна есхатологічна традиція. Апокаліптичними очікуваннями антиглобалісти активно послуговуються в різноманітних пророцтвах, зокрема, зустрічаємо апеляцію до текстів преподобного Серафима Виріцького: "Прийде час, коли не гоніння, а гроші та краса світу цього відвернуть людей від Бога, і загине наба-

гато більше душ, ніж за часів відкритого богоборства. З одного боку, споруджуватимуть хрести й золотитимуть куполи, а з іншого — настане царство брехні та зла. Справжня Церква завжди буде гнана, а врятуватися можна буде тільки скорботою і хворобами. Гоніння ж матимуть найвитонченіший, непередбачуваний характер...". З таких пророцтв робляться беззаперечні висновки, що час цей вже настав [9]. Це зовсім інше джерело антиглобалізму, ніж, скажімо, в ісламі, де у священному писанні не виокремлена есхатологічна частина про майбутнє світу і протест викликає зміна сьогодення, а не рефлексія над майбутнім.

Соціальне ж коріння православного антиглобалізму сходить до модернізаційної кризи, яку відчуває Православ'я, шукаючи вихід на шляху форсування етнорелігійних конфліктів і формування глобальних міфологем (наприклад, "світової жидомасонської змови").

Глобалізаційні процеси постають як домінанта сучасного етапу розвитку людства. Вони впливають на формування всесвітнього взаємозв'язку соціальних явищ, активно детермінують значні трансформації в усіх сферах буття більшості країн, екстраполюючи ці зміни на макро- і мікроструктури, зокрема й на особистість.

Одним із найважливіших вимірів у глобальних змінах є соціально-антропологічний. Загальна його характеристика — це індивідуалізація [10, *24*]. У площині цінностей у відносинах між індивідуумом і спільнотою закладений значний конфліктний потенціал. Західні політичні та економічні моделі ліберальної ринкової економіки базуються на силі дії індивідуума. Ідея демократії, прав людини і правової державності виводиться з індивідуалізму Просвітництва. Проте така концепція цінностей не враховує, що в інших культурних шарах суспільства люди групуються, зокрема, навколо клану, сім'ї й об'єднання станів та розвиваються зсередини, тобто базуються на інших традиційних для них цінностях. За таких обставин сучасність потребує інтеркультурного діалогу, що допомагає диференціювати, ментально роззброїтися і перебороти етнічно-культурне табірне мислення й виробити і закріпити потрібний консенсус цінностей.

На рівні національних держав помітні прагнення залишитися на орбіті глобалізаційних процесів і разом з тим відшукати дієві засоби забезпечення безпеки духовного здоров'я свого народу, його релігійно-історичної самобутності від експансії чужих і "руйнівних соціокультурних факторів". Не випадково в цьому контексті окремі діячі Російської Православної Церкви (РПЦ) виявляють "протистояння ліберальних цивілізаційних стандартів і цінностей національної культурно-релігійної ідентичності" як "фундаментальну суперечність нашої епохи і водночас як головний виклик людському співтовариству у XXI столітті" [11].

Загалом як православні ієрархи, так і православні віруючі стурбовані можливими наслідками глобалізації через загрози культурного домінування (у результаті, зокрема, процесу "вестернізації") і секуляризації суспільства. Войовничий секуляризм допускає право окремих індивідуумів у межах єдиної Європи сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, але не визнає "легітимність релігійного світогляду як підстави для суспільно значущих діянь", — засвідчує православний єпископ Іларіон [12]. У цьому, вважає православний богослов, виявляється джерело тлію-

чого конфлікту між секулярним суспільством і християнськими спільнотами, які прагнуть "до затвердження християнських цінностей при прийнятті ухвалення найважливіших суспільних рішень як на національному, так і на міжнародному рівні" [12].

Підсумовуючи викладене, зазначимо про наявність у православному середовищі загальної тенденції занепокоєння прагненням у загальносвітовому масштабі витіснити християнство (з його системою цінностей) і Церкву як соціальний інститут із суспільного життя. Основними результатами глобалізації визнаються зміни традиційної системи цінностей і християнської моралі, примітивізація мислення людини. Глобалізація в суспільному дискурсі майже не фігурує як бажаний суспільний ідеал, а частіше навпаки, глобальний світовий уклад або світова держава постає як щось до кінця незрозуміле і скоріше таке, що лякає. Можливо, це відлуння очікування здійснення християнського апокаліптичного провіденціалізму, а можливо, невпевненість за наявних тривожних симптомів таких чинників ризику, які не піддаються оцінці за старими критеріями.

Література

1. *Назарчук А.* Этика глобализирующегося общества. — М., 2002.
2. *Каллист (Уэр)*, еп. Мы живем в эпоху Отцов // Киевская Русь. (http: // www.kiev-orthodox.org/site/meetings/738/)
3. *Зелинский Владимир*, свящ. Много званных... // Киевская Русь (http: // www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/317/)
4. *Кирьянов Сергей*. Еще о глобализме // Единое Отечество. — 2004. — Авг. (http://www.otechestvo.org.ua/analitika/2004_08/an_5_01. htm).
5. *Левашов В. К.* Глобализация и устойчивое развитие // Устойчивое развитие. Наука и практика. — 2002. — № 1.
6. *Декларація* Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату "Про духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу. — К., 2004. — 15 лип. (http:// www.kievpatr.org.ua/sobor2004/deklaracia. htm)
7. *О глобализации* // Радио Свобода (http://euro.svoboda.org/programs/christ/2001/christ.061701. asp).
8. *Борзунов Вл.*, дияк. О загробных тайнах и цифровой идентификации // Пасха Третьего Рима. — 2005. — № 124. (http://pravosl.narod.ru/paskha3rima)
9. *Филимонов В. П.* Великая ложь глобализма // Святая Русь. — 2001. — 4 окт. (http://kiev1.org/page-623. html)
10. *Костин А. И.* Глобальные проблемы и политические аспекты глобализации // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. — Сер. "Политология". — 2001. — № 3. — С. 20–27.
11. *Кирилл* (Митрополит Смоленский и Калининградский). Норма веры как норма жизни: проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества // Церковь и мир. — 2000. — № 2(11). — С. 203.
12. *Иларион, Епископ Венский и Австрийский*. Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма // Церковный вестн. Офиц. изд. РПЦ. — 2004. — № 6 (283). — Март. (http://www.tserkov.info/numbers/churchsociety/?ID=908)

О. А. ПАШКОВСЬКИЙ
студент II курсу
Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького

З ІСТОРІЇ ЖАБОТИНСЬКОГО ОНУФРІЇВСЬКОГО ЧОЛОВІЧОГО МОНАСТИРЯ (XX СТ.)

Жаботинський Онуфріївський чоловічий монастир розташований на відстані 1,8 км від центру с. Чубівка Черкаського району Черкаської області, в урочищі "Вітряна гора". Жодних згадок про заснування монастиря немає. Проте в рапорті до Київської Духовної Дикастерії від грудня 1820 р. — січня 1821 р. зазначається наступне: "О построении монастыря сего сведений никаких не имеется, но что существовал он издавна, как об этом можно судить из истории российской епархии на 103-м, а также из грамоты бывшего киевского митрополита Варлаама Ясинского, писанной в 1706 году к гетману Мазепе с прошением о покровительстве того и прочих благочестивых монастырей..." [1].

У новітній історії монастиря умовно вирізняються два періоди: перший — занепад і припинення діяльності (1917–1991 рр.) і другий — відродження і поновлення діяльності в умовах незалежності України (з 1991 р.).

Характеризуючи ці періоди, слід зазначити, що після 1917 р. в історії монастиря почалися найважчі часи. У роки громадянської війни він постійно зазнавав пограбувань, нападів, знущань та насилля над братією і настоятелем. На строкатість місцевої влади та її часту зміну вказують "квитанції" та "розписки", що збереглися. Прибутки стрімко зменшувались у зв'язку із введенням дедалі нових і нових податків на сільськогосподарську продукцію та зменшенням посівних площ при майже однаковій кількості монахів, які проживали в обителі.

Влітку 1919 р. було створено трудове братство, яке обрало духовну братську трудову раду, щоб не втратити престиж монастиря перед народом і по можливості підвищити його духовно-моральні цінності. Головна мета братства полягала в розв'язанні економічних та духовних проблем. Та навіть у найважчі моменти братія керувалася законами християнської моралі.

Наприкінці 1921 р. у монастирі залишилося лише 10 десятин орної землі, прибуток надходив тільки від парового млина (яким майже не давали користуватися) та церкви. Знайдено листа 1922 року одного з монахів до Черкаського єпископа, де зазначається:

"...монастир зараз перебуває в дуже скрутному становищі як щодо грошей, так і щодо продовольства. Землю ми обсіменяли в найменшій кількості, а зібраним з неї врожаєм не можна буде прохарчуватися і міс-

цевій братії, крім того, потрібно ще виплатити продподаток за землю, само собою за млин, який же не напрацював жодного дня при новім урожаї, а весь помолподаток не виплачений ще за минулий рік. Бог знає, чи доведеться нам володіти млином, бо його вже опечатали, і якщо ми не заключимо договір до серпня місяця, то млином заволодіють інші господарі. Ми гадаємо, Вам відомо, що теперішні податки сплатити неможливо. На майбутній рік навряд чи доведеться нам володіти землею, бо зараз нам орати забороняють, і ми залишились без 1 дес. землі, та й урожай наш взято на облік, половину його думають у нас відібрати.

Ми зараз докладаємо всіх зусиль для того, щоб нам одержати хоч би невелику кількість землі, проте нам інакше не дають, хіба тільки організуємо колектив, а інакше з нами влада і рахуватись не хоче. ...напевне самому монастирю без подвір'я навряд чи вистачить продовольства до Різдва".

Монастир був закритий окружним ліквідаційним комітетом 10 червня 1923 р., незважаючи на всі порушення закону. У 1924 р. усі володіння монастиря передані державі, але монастирська "громада" діяла ще чотири роки. У 1928 р. 7 ченців, що залишилися, було виселено з монастирських приміщень рішенням райвиконкому. На початку тридцятих років монастир було розграбовано й зруйновано [2].

Північний приділ Онуфріївської церкви було розібрано через потребу в будматеріалах. Існує кілька версій, де використовувалась ця цегла, наприклад: для будівництва школи та клубу в селі Думанці; німці використовували при влаштуванні захисних бліндажів. У роки війни в церкву влучило три снаряди, про що свідчать дірки в покрівлі.

Наприкінці 1943 р. перед відступом німці знищили відроджений у період окупації Мотронинський монастир і вигнали звідти черниць. З 55 двадцять п'ять черниць на чолі з ігуменею Рафаїлою на запрошення жителів села Чубівки переселилися в Онуфріївську церкву, що належала до колишнього Жаботинського монастиря. Згодом вісім монахинь жили в маленькій кімнатці при цвинтарі, у напіврозваленій хатині в колишньому монастирському саду та у двох землянках, інші розселилися по домівках місцевих жителів. Влітку 1944 р. вони звернулися з проханням про перейменування церковної громади у монастир і деякий час вживали цей термін у листуванні з місцевою сільрадою. Проте місцева влада швидко оговталася, і громада залишилася громадою. У 1949 р. більшість черниць разом з ігуменею перейшли до Лебединського монастиря [3].

Через репресії 1917–1965 рр., спрямовані проти служителів церкви, нині деякі з потерпілих канонізовані. У Черкаській області здійснено перелік новомучеників, з них троє безпосередньо у своєму житті були пов'язані з Жаботинським монастирем: Преподобномученик Даміан (Тимофій) Храпаченко (1877–1937), Преподобномученик Феодор Киба (1886–1938), реабілітований у 1958 р., Преподобномученик Кипріян Олійник (1887–1937), реабілітований у 1989 р. [4, *105–114, 237–243*].

У статті, надрукованій у районній газеті "Серп і молот" у 1971 р., і під час дослідження 1972 р. зазначалося, що храм під державною охороною не перебуває, а від церкви залишилися здебільшого руїни, тобто залишки колишньої культової споруди [5]. Рішенням обласного виконкому № 322 від 5 червня 1973 р. монастирську

церкву було взято під охорону держави як пам'ятку архітектури XVIII ст. місцевого значення. За переказами місцевих жителів у 1978 р. церква використовувалась як зерносховище.

Після проголошення незалежності України і зміни державної політики щодо церкви серед віруючих і громадськості дедалі активніше підтримується ідея відродження Жаботинського монастиря. Реалізація цієї ідеї розпочалася ще 30 квітня 1994 р., коли поставлений рясофорний послушник Онуфрій (Володимир Іванович Дружина) розпочав роботу в монастирі. Невдовзі, у травні 1995 р., його замінив направлений з Києво-Печерської Лаври настоятель ієромонах Єразм.

З приходом о. Єразма практична робота з відродження монастиря набрала значно інтенсивнішого характеру. Поступово відновлюється господарство (бджільництво, садівництво, землеробство, тваринництво), повертаються деякі землі, будуються нові келії, реставрується та відбудовується Онуфріївська церква.

У 1998 р. о. Єразм отримує сан ігумена, а у 2002 р. — архімандрита за активне швидке відновлення монастиря. І нині, у 2006 р., триває розвиток обителі.

Таким чином, історія Жаботинського монастиря після 1917 р. була позначена важкими випробуваннями, включаючи й закриття монастиря, що відображає звичайні явища тієї складної епохи. Однак в роки незалежності, коли релігії за підтримки держави було повернуто її місце в житті суспільства, розпочалося відродження монастиря, реставрація архітектурних пам'яток.

Література

1. *Державний* архів Черкаської області. — Ф. 149, оп. 1, спр. 148, арк. 2.
2. *Мариновський Ю.* Документальні свідчення про останні роки монастирів на Черкащині: 20-ті роки XX ст. // Укр. археографіч. щорічник. — № 2; Укр. археографіч. зб. — К., 1993. — Т. 5. — С. 74–75.
3. *Кривенко С.* До історії відносин установ та православної церкви Черкащини 1944–1965 рр. // Родовід. — 1996. — № 13. — С. 37.
4. *Святі* новомученики і сповідники черкаські: життя, подвиги, страждання. — Черкаси, 2001.
5. *Семенченко П.* Онуфріївський монастир // Серп і молот. — 1971. — № 71. — 17 берез.

Г. С. МЄДНІКОВА
д-р філос. наук, проф. кафедри культурології
Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, м. Київ

ЕСТЕТИЧНИЙ ВИМІР ПРАВОСЛАВНИХ ДУХОВНИХ ЦІННОСТЕЙ

У формуванні особливостей естетичної думки в Україні значну роль відіграли православні духовні цінності. Зауважимо, що фактично до середини XVIII ст. українська естетика мала імпліцитний характер, тобто найадекватнішими формами її вираження були не завершені теорії, а мистецтво, оригінальна література, обрядові, культові дії, стиль монастирського життя, які склалися після прийняття Руссю християнства і в яких виразився менталітет, духовні цінності давньоруського народу. Саме імпліцитний характер слов'янської естетики сформував її надзвичайну метафізичність. На Русі не склалася філософія в її західноєвропейському варіанті з окремими розділами онтології, гносеології, антропології, а пошуки Істини, сенсу буття, духовного самовдосконалення людини відбувалися в екзистійному варіанті в мистецтві та літературі.

У пошуку художніх символів давньоруська естетика спиралася на візантійську патристику, де категорії світла, образу, символу, алегорії, знаку були всебічно розроблені А. Александрійським, В. Великим, Г. Нисським, І. Златоустом, псевдо-Діонісієм Ареопагітом. Найповніше теорію символу для свого часу розробив псевдо-Діонісій у трактаті "Символічне богословіє", де головне призначення символу трактувалось як допомога у сходженні до духовних сутностей. Діонісій вирізнив два типи символів "подібні": ті, що схожі на архетип, і "несхожі", "неподібні схожості", які він цінив вище, тому що вони не відвертають увагу на зовнішню форму, а прагнуть відшукати істинний архетип. За природою символи багатозначні, і їх осягнення дає несказанну насолоду. У період іконоборства (VIII–IX ст.) Іоанн Дамаскін і Феодор Студит ґрунтовно розробили теорію образа в образотворчому мистецтві. Ікону вони розглядали як зображення явного ідеального образа архетипа. У візантійській патристиці X–XII ст. головною естетичною проблемою була концепція світла. Григорій Палама та його споборники стверджували, що в певній ситуації можливе чуттєве сприйняття нетвореного божественного світла. Усі ці теоретичні доробки богословської думки Візантії стануть базою формування образу — символу у православному мистецтві Київської Русі.

Іларіон у першому творі оригінальної літератури "Слово о законі і благодаті" доводив рівність руського народу з іншими через символічне тлумачення Біблії. Ікона — це символ, вона не тільки відображає, а й

виражає те, що практично не піддається відображенню. На думку згаданого вище Феодора Студита, в іконному образі Ісуса духовному зору віруючого реально відкривається особистість Боголюдини в її божественно-людській природі, яка явлена людському розуму символічно. Мозаїки Софії Київської відтворюють структуру християнського світобачення і, врешті-решт, за допомогою метафори-символу в мистецтві стверджуються ідеї самобутності розвитку Русі, як це було в образі Оранти Софії Київської. Відомий дослідник С. Аверінцев зауважував: "Лик Оранти бадьорий і ясний, людяний і непохитний, її округлі плечі, її широкі долоні, її надійні, стійко стоячі ноги, що твердо промальовуються під широкими складками хітона, — все це дає живий образ молодого київського християнства, що вже торкнулось глибин елінської думки, але ще простодушне і трохи мирське за характером, що ще не вистраждало трагічної витонченості. Пізніше прийде час для Богородиць, що витончуються вгору як "светоприимная свеща". Для цієї доби важливіший образ Оранти — "непорушної стіни". Якщо б одухотвореність Оранти була більш монашескою і менш воїнською, якщо б її фігура була більш хрупкою і менш стійкою, вона не змогла б явити для ідеалу Софії символ загороджувальної стіни проти сил руйнування, проти "тьми зовнішньої" [1, *4*].

Поняття "чуда" як сакрального, яке, вторгаючись у профанний світ, непередбачено змінює його, відіграло певну роль у ствердженні християнства на Русі. На формування чудесно-містичного аспекту естетичних поглядів слов'ян вплинули особливості соціально-політичної життєдіяльності Русі. Період християнізації на Русі був доволі складний і довготривалий. Антивізантійські та антицерковні настрої з боку язичництва були дуже сильні, що виявлялося в іконоборських акціях. Якщо у Візантії боротьба проти ікон мала яскраво виражений ідейний (богословсько-догматичний) характер, то в Київський Русі вона здебільшого існувала на побутовому рівні (іконоспалення та іконорозбійництва) [2, *9*]. Для протистояння цим тенденціям і навернення язичників до нової віри вкрай необхідно було застосування сильних засобів впливу на народні маси, які були б могутніші за чари волхвів та чаклунів, і вони з'явилися — це було поширенння на Русі чудотворних ікон, які спочатку привозились з Візантії, а згодом у дивожний спосіб з'являлись на Русі.

Саме особливе сприйняття населенням Київської Русі чудотворних ікон сприяло активній трансформації язичницького світогляду у християнство, адже ніщо так не притягувало і не вражало просту руську людину в повсякденному житті, як диво від ікони. Слов'янин-язичник зазвичай часто розраховував у своєму житті на диво, отримане від волхва. Усвідомлення феномена чудотворної ікони в теоретичній полеміці спричинилося до обґрунтування піднесеної духовності як визначної риси православного мистецтва, а пізніше створення богословських творів про іконошанування, наприклад "Послання іконописцю" преподобного Іосифа Волоцького.

На Русі усталилася традиція, що ікони писалися тільки монахами при монастирях. Перед початком роботи іконописець постом і тривалими молитвами досягав особливого стану (зараз ми б сказали трансперсонального), коли духовна благодать сходила на нього і він ставав своєрідним

каналом трансформації ідеї Горнього світу для пересічної людини. Іншими словами, іконописець завжди прагнув вираження Абсолюту, тієї духовної красоти і гармонії, яка відкривалася йому. Адже не випадково вираз "краса врятує світ" (Ф. Достоєвський) з'явився у слов'янській культурі. Сутність краси у слов'янській естетиці завжди пов'язувалась із сенсовими моментами.

Метафізичність, глибока філософічність, пошук і вираження найвищої Істини, піднесена духовність починаючи з періоду Київської Русі стануть визначною рисою слов'янського мистецтва, а в естетичній системі через категорію сакрального розкриватиметься сутність прекрасного. Такі іпостасі сакрального, як Бог, дух, краса, істина, серце, Софійність, були предметом розгляду всіх визначних творів періоду Київської Русі — "Слово о Законі і благодаті" Іларіона, "Повчання" Луки Жидяти, притч, оповідей, послань Кирила Туровського, " Повісті временних літ" Нестора-літописця, Києво-Печерського патерика тощо. Це були на той час головні аксіологічно-естетичні поняття, які виконували важливі орієнтативно-оцінні функції в суспільстві.

Симетричність розташування святих у православних іконах підпорядкована смисловому центру: Христу, Богоматері, Софії Премудрості Божої. Незважаючи на статику всіх фігур ритміка ліній їх одягу, жестів і, головно, поглядів спрямована в одну сенсову точку, що надає православній іконі внутрішню духовну динаміку, виражає ідею Софійності. Власне ідея Софійності продукується композицією, художніми засобами ікони, оформленням храму: порядок розташування, зміст мозаїк і фресок послуговуються цій меті. Софійність у розумінні християнина і в художньому варіанті взаємно зумовлені. Поєднувальною, центральною фігурою всіх храмів стає Христос Пантократор і Оранта, що виражає теоцентризм світосприйняття як сенсового центру доби. Православне мистецтво X–XIII ст. — ікони, фрески, мозаїка, архітектурний простір собору — прагне прилучити віруючу людину до вічного духовного космосу, реально втілюючи єднання земного та небесного.

Прекрасне в українській естетичній думці, починаючи з доби Київської Русі, не розкривалося через поняття міри, пропорції, ритму, порядку, розміру, ваги; не акцентувалося на практично-корисному аспекті, як це було в античності (прекрасне — це корисне, доцільне, як стверджував Сократ), хоча краса в повсякденному житті українців відігравала величезне значення. Не стала головною для мислителів Київської Русі характеристика прекрасного як духовно некорисного, традиційного для середньовічної думки. Сутність прекрасного на Русі виявлялася через важливі для людини поняття сенсу, пошуку Істини, Софійності.

Вже в першому творі оригінальної літератури "Слово о законі і Благодаті" Іларіон, переводячи питання з площини віросповідної в соціологічну, розтлумачив процес прилучення Русі до християнства не як нав'язування чужої релігії молодому народові іноземним духовенством, а як вільний вибір цим народом власної віри у процесі пошуку Істини. Іларіон був переконаний, що Старий Заповіт, який він називає "законом", часто роз'єднує народи, а "Новий Заповіт" — "благодать", що тотожна універсальній, всеохоплюючій Істині, не тільки об'єднує народи світу, а робить їх рівноправними. Такий справжній сенс назви "Софія", яку Ярослав дав

спорудженому собору. Християнська віра неподільна з єдинодержавством. За допомогою алегоричного тлумачення біблійних текстів Старого і Нового Заповітів Іларіон реабілітує поганство, проголошує язичницькі народи істинними спадкоємцями вчення Христа. Вони відкриті і спрямовані до Істини.

Істина на Русі розумілась як пошук сенсу, наближення до Абсолюту, але жодною мірою не досягнення його. "Цибулинка", що завершує православні храми, на думку російського філософа початку XX ст. князя Євгена Трубецького, є своєрідним символом слов'янської ментальності, який нагадує спрямовану в небо, палаючу свічку, сакральний простір; асоціюється з людською душею — невдоволеною, що шукає, прагне досконалості. Естетика православної ікони, її образна стилістика підпорядковані ідеї Соборності: об'єднання людей під склепіннями храму — храму християнства. У храмі об'єднують не стіни, не архітектурний простір, навчали отці церкви, храм — це не зовнішня єдність загального порядку, а жива єдність, зібрана воєдино Духом любові.

Головні тенденції імпліцитної давньоруської естетики в теоретичному аспекті були усвідомлені та узагальнені російською філософсько-релігійною думкою на межі XIX–XX ст. (Є. Трубецькой, С. Булгаков, П. Флоренський, М. Бердяєв та ін., і тому звертатимемося до їхніх творів) [3–5]. Так, Є. Трубецькой у праці "Три очерки про руську ікону" доводив, що краса православної ікони полягає в її духовному змісті. Її художні засоби, живописність, архітектурність зумовлюються не випадковими міркуваннями, а виражають головну змістовну ідею: переважання Вселенського над індивідуальним, Соборного над особистістним. Тому так неприродно виглядають вигнуті фігури святих відповідно до ліній склепіння; іноді за лініями храму, надзвичайно прямолінійні або витягнуті: голова непропорційно маленька порівняно з тулубом. У давньоруських іконах і розписах спостерігається пошук церкви (істини) єдиної, об'єднуючої. Як картини небесного (сакрального) життя, вони звернуті до людини, і не так показують, як кажуть: дивись і віруй, дивись і відступись від суєтного, молись і прийди до вічного. Іконописець є тут не тільки проповідником слова Божого, а й вчителем моральних засад.

А. Рубльов наприкінці XIV ст. змінив іконографію православних ікон, що походила з Візантії і відтворювала насамперед історичні події християнства, у бік посилення змістовних аспектів. Це добре видно на його славнозвісній "Троїці", де він прибрав усі змістовні деталі подій, що описуються в Біблії: Сару і Йосифа, які прислуговували янголам, їжу на столі, ягня, пейзаж тощо і зосередився на філософських проблемах розкриття структури Всесвіту через композіцію, де Янголи чудово вписані в коло-сферу — символ світу сакрального, сидять за прямокутним столом — символом земного буття, посеред якого стоїть чаша страждань — супутників кожної людини на шляху до Істини.

Досконала рубльовська композиція (іконографія) відтворювала не так "історичний зміст", що домінував у візантійській школі, як "пророчий зміст" буття. Ідеальна пропорційність, простота, лаконізм у відборі деталей, м'якість, плавність ліній, ліризм, яскравість кольорів — ось художні засоби А. Рубльова та його послідовників, що дають змогу відтворити надзвичайну глибину худож-

ніх символів, які відтворюють і складні положення богослов'я, і загальнолюдський зміст буття, і актуальні ідеї своєї доби: єдності, любові до ближнього, миру, гармонійної злагоди існування на противагу драматизму, безвихідному відчаю, емоційному напруженню фресок та ікон Феофана Грека і західно-європейського іконопису.

Іконостас принципово змінив мислення митців: кожна ікона розглядалась як необхідна ланка складного цілого, що зумовлювала надзвичайну конструктивність православної ікони. Іконостас як величезне художнє панно складався з регламентованих "чинів" — "деісусного", "святкового", "місцевого", "пророчого", "старозавітного", розташованих у певному порядку, передбачав сприйняття ікон здалеку, що сприяло розробці форм більшої узагальненості та силуетності ікон загалом, у чому, зокрема, виражалися поширювані тенденції раціоналізації свідомості. Наприклад, усі фігури деісусного чину легко можна впізнати за такими характерними ознаками: Богородицю — за її темно-вишневим мафорієм, Іоанна Предтечу — за худими ногами аскета, отців церкви — за їх хрещатими ризами тощо. Під впливом нових естетичних норм складаються унікальні типи хорових (софійних) ікон, присвячених Богородиці: "О тебе радуется…", "Покрова Богородиці" (їх часто називають "малі іконостаси"), тип "житійної ікони".

Художньо-естетична система, що склалася в іконописі X–XIII ст., — площинність зображення, поєднання яскравих локальних кольорів, вільне поводження з формою речей, обернена і паралельна перспективи, що створюють багатовимірність твору, поєднання кількох ракурсів одного предмету (під різними кутами зору), численні експресивні зсуви, деформація предметів, людських фігур, облич, використання абстрактних золотих, срібних і кольорових тлів, позачасовість ікони тощо — стане основою оновлення мистецтва авангарду, пошуку нових шляхів духовності в культурі XX ст. Особливість слов'янського авангарду порівняно із західноєвропейським полягатиме в тому, що він звернеться не до чужих автентичних культур, а до власних джерел і спиратиметься на естетичні концепції філософсько-релігійної думки того часу, зокрема В. Соловйова, М. Бердяєва, С. Булгакова, П. Флоренського, М. Лосського, І. Ільїна, в яких імпліцитна естетика середньовічної Русі дістала власне філософсько-теоретичне оформлення і надзвичайну глибину.

Саме в їхніх творах ідеї соборності та софійності усвідомляться як сутнісні національні ознаки свідомості слов'ян. В. Соловйов у статті "Перший крок до позитивної естетики" (1894 р.) визначив соборність як самобутній феномен імпліцитної давньоруської естетики, який передбачає таку сутнісну єдність на літургічному рівні всього сонма віруючих і духовних сил, включаючи й Бога, за якої не нівелюються, а навпаки, посилюються творчі потенції кожної особистості за рахунок соборної свідомості. М. Лосський (1870–1965) у курсі "Християнська естетика" (книга "Світ як здійснена краса") розвиває цю думку: "Соборність творчості складається не з того, що всі творять одноманітно одне й те саме, а навпаки, полягає в тому, що кожний діяч вносить від себе дещо своєрідне, неповторне, індивідуальне, і кожний такий внесок гармонійно співвідноситься з діяльністю інших членів Царства Божого, і тому результатом їх творчості є досконале органічне

ціле, нескінченно багате за змістом" [4]. Загалом проблему художньої творчості у слов'янській естетиці неможливо зрозуміти без ідеї соборності та софійності, які дають відчуття повноти та істинності буття в мистецтві, наближення до духовного Абсолюту. Наприклад, В. Соловйов розглядає мистецтво в дусі містичної "вільної теургії", що перетворює світ на шляху його духовного самовдосконалення, а софійність як символ та містичне відтворення космічного та художнього принципу.

М. Бердяєв у власній концепції творчості доводить до логічного завершення ідею теургії (у мистецтві, культурі та житті), яка, починаючи з М. Гоголя, учепливо розглядалась у слов'янській естетиці. Сенс людського життя М. Бердяєв вбачав у творчості, бо тільки в ній людина може уподібнюватися найвищому Митцю і досягти за Його допомогою прориву із земного "спотвореного" життя у вище космічне "життя у красі". Трагізм художньої творчості, на думку Бердяєва, полягав у тому, що вона не розв'язала головного завдання — теургічного, застрягла в земній реальності замість того, щоб вийти на рівень космічного буття [7].

Це завдання як у теорії, так і на практиці стане головним для естетики слов'янського авангарду. К. Малєвич, роз'яснюючи засади пластичної мови нового мистецтва, зауважував, що універсалізм знакової системи супрематизму "не належить Землі виключно. Земля кинута, як будинок, поточений шашелем. Ключі супрематизму ведуть мене до абстрактного, ще не осягнутого" [8, *192*]. Малєвич, як і багато філософів, поетів, художників на початку століття, звернувся до думки стародавніх мислителів, вважаючи духовний світ людини генетично подібним Всесвіту. Малєвич писав, що череп людини становить безмежність руху уявлень. Він дорівнює Всесвітові, тому що в ньому міститься все, що в ньому вбачається. Витвір мистецтва Малєвич розумів як самостійний планетний світ. У його супрематичних побудовах немає земної перспективи, обрію, не діють закони земного тяжіння. Світ, що позбавлений об'ємів, відтінків, іноді й облич, виникає в картинах Малєвича, для якого головне — пошук досконалої форми, звільненої від побутовості. Ці ідеї Малєвич намагався висловити у творі "Чорний квадрат", що є не просто картиною, а своєрідним живописним маніфестом, який демонструє "нульову стадію" нового живопису. Для митця "розмальована площина" є найелементарнішою формою відтворення чистого кольору, звільненого від тиску предметів.

Принципово змінюється не тільки предмет, а й простір, де він існує. Не випадково чорний квадрат намальований на білому тлі. Білий колір є умовною, метафізичною позначкою безмежного космічного простору, він не зупиняє око, несучи ідею безмежного. Водночас білий колір передбачає можливість розкладання на спектр, тобто містить усі кольори. Його чистота і прозора зрозумілість є втіленням прихованої найвищої складності.

Поняття трансцендентального в абстракціонізмі починає домінувати над чітко окресленими формами мистецтва. Малєвич у "Супрематичному маніфесті" (1919 р.) зазначав, що шлях людини пролягає через простір супрематизму в нескінченність і наполягає на філософському характері своєї кольорової гами. Художній твір починають розуміти як самостійний планетний світ. В абстракціонізмі взаємозв'язок фарб і форм не

визначається вже зовнішньою необхідністю, а відтворює внутрішні закономірності картини. Чисті форми абстракціоністи розглядали як очевидність чистого духу.

Одна з найголовніших проблем слов'янської естетики — проблема символу. Інтерес до неї склався ще у греко-візантійській богословській думці, а імпліцитна естетика Київської Русі дала оригінальні форми втілення і розвитку цих ідей. В естетичних концепціях російської філософсько-релігійної думки кінця XIX — початку XX ст. вирізняються два типи художньої творчості — реалізм і символізм. На думку М. Бердяєва, реалізм — "це найменш творча форма мистецтва", а його крайня форма — натуралізм — цілком виходить за межі творчості. Академізм так само відкидає колись живі класичні форми мистецтва. Тільки символізм дає змогу вивести творчі концепції мистецтва на вищий рівень, бо в ньому створюються символи світу іншого. Символ — це міст, що доводить творчий акт до вищої духовної реальності.

Так, В. Кандинський у праці "Про духовне в мистецтві" шукає нові способи відтворення духовних засад, розробляє символіку кольору загальнокультурну і у слов'янському менталітеті. За допомогою кольору він передаватиме стани, "вібрації" людської душі. Лінія в абстракціонізмі так само символічна, як і колір. Горизонтальна лінія є втіленням пасивного, лагідного початку, вертикальна — активного, діяльного, чоловічого. Плями і лінії діють у його творах як живі істоти. Кожний з кольорових мотивів, сягаючи крайнього напруження, нагадує катастрофу, вибух, повінь. Трагедія людського духу розгортається в умовному часі, містить катарсис і гармонійне вирішення, здавалося б, нерозв'язних суперечностей.

Кольоровий символізм В. Кандинського переростає межі художньої творчості у традиційному розумінні і стає подією, що створює духовне буття. Його методу помітно властива єдність поміркованого і стихійного, інтуїтивного та раціонального. Композиції Кандинського побудовані на законах впливу і сприйняття кольору, ліній, плям, гармонійного поєднання кольору і форми, часто відкритих особисто ним, що створює враження комічності, численності світів, які зіткнулись і злились в одне ціле буття Всесвіту. В. Кандинський привертає увагу глядача до містичного, таємного зародження Всесвіту та його життя. Його твори вирізняються злиттям раціонального і містичного у сприйнятті трансцендентального світу.

Інший теоретик абстракціонізму — К. Малєвич, який назве свою творчість супрематизмом — вищим мистецтвом, — шукатиме такі символи і форми, які не просто виражають духовність космосу, а й створюють його реальне буття. Символом першоформи стане чорний квадрат, а першопростору — біле тло. Чому саме квадрат, а не коло чи хрест стане першоформою за Малєвичем? Тому що всі інші форми є похідними проекціями квадрата. Швидкі обертання квадрата у просторі можуть створювати прямокутник, трапецію, хрест, який складається з п'яти квадратів. Будь-яка інша форма — коло, хрест, піраміда — не була б здатна створити відчуття такої тісної взаємодії з простором. Коло повідомило б білому просторові доволі складну конфігурацію, окреслену ззовні прямою, а всередині кривою лінією. І нарешті, квадрат не окреслений, його органічна природа швидко реагує на навко-

лишній простір. Чорний квадрат на білому має тупі кути і начебто припухлі неоднакові сторони.

Незважаючи на те що К. Малєвич був далекий від традиційної релігійності, у 1918 р. (період "Білого маніфесту") він повністю поринає в метафізичні роздуми про сенс існування взагалі, про світовий дух і світову енергію, захоплений ідеями космічної філософії (М. Бердяєв, В. Вернадський), релігійно-філософської думки (В. Соловйов, М. Бердяєв, С. Булгаков, І. Ільїн) і прагне оформити відкриття сучасних дослідників в естетичну концепцію та художню практику.

В естетичній концепції І. А. Ільїна [9], яка є продовженням метафізичної лінії середньовічної естетики Русі, головна тема полягає у призначенні мистецтва і митця у світі. На його думку, мистецтво — це художнє таємновведення, що організовує людське буття на основі внутрішніх глибинних, органічних принципів, "живої, таємничої доцільності". Художник є посередником між глядачем та істинними таємницями буття, які він знаходить у глибинах власної душі. Через митця відкривається сутність світу і людини, світові таємниці. Він відтворює художніми засобами медитативний досвід і втілює цей духовний досвід у реальність. Таким чином, зазначимо, що естетичні пошуки релігійно-філософської думки того часу і теоретиків авангарду єдині: створення універсальної художньої мови як форми вираження глибинних, духовних першооснов буття; формування концепції нової реальності за допомогою художніх засобів.

Представники слов'янського авангарду ("кубофутуристи") не займалися "чистим живописом". Вони шукали відповіді на найважливіші питання життя, проповідували, пророкували, мріяли про духовне відродження людства і доклали всіх зусиль, щоб таке відродження відбулося. Особливість слов'янського авангарду полягає в тому, що він спрямований не на відтворення динаміки і трагізму буття сьогодення, його мета — це майбутнє, перебудова сьогодення на духовних принципах сакрального.

З огляду на зазначене поети-футуристи звернулись до архаїзованих форм спілкування, православних, язичницьких ворожінь, аби звільнити слово від влади підказаних розумом форм, визначити магію мови і закони виключно поетичного впливу, приховані за зовнішнім змістом. Те, що читач часто сприймає як якусь західну новацію, насправді визначено слов'янською естетичною традицією і переживається поетами авангарду як повернення до першоджерел рідної мови, як її звільнення від форм, штучно наданої їй європейської раціональності. Під цим оглядом добре відомі протести В. Хлєбнікова та його друга, київського поета-футуриста Б. Лівщиця проти залицяння до Заходу у зв'язку з прибуттям до Росії Ф. Марінетті та багато інших антизахідних памфлетів російського авангарду.

К. Малєвич, В. Хлєбніков, художники-супрематисти і поети-розумники розраховували на переродження всього життя і світу загалом, що може початися лише в Росії, зважаючи на особливості її розвитку, і це надає художнику можливість поєднувати західні аналітичні, технічні прийоми та архаїчні форми існування.

В особистості митця-авангардиста логічно завершилась така особливість православної естетики, яка склалася ще в середньовіччі: загострене відчуття відповідальності за долю світу, тому що художнику відкриваються Істини духовного світу, сутність кра-

си, які він покликаний донести до пересічної людини. Саме тому багато художників-супрематистів починаючи з 1919 р. пішли у виробництво. У ВХУТЕМАСі було створено "виробничі факультети", на які з живописного факультету перейшли працювати Л. Попова та В. Степанова (текстильний), Латинський (керамічний), О. Веснін (архітектурний), О. Родченко (металообробний). У тканинних малюнках Попової та Степанової запропонована цілісна пластична система, в якій естетика доцільної організації, конструктивності, технологічності подала чисто, відкрито та повнозвучно. Така зрозумілість, простота далекі від банальності, у геометричних симфоніях постає особливий світ кольоропросторовості. О. Екстер, Л. Попова, В. Татлін зробили значний внесок у конструювання одягу.

Таким чином, зауважимо, що імпліцитний характер православної естетики, в якій пошуки Абсолютної Істини і Красоти відбувалися паралельно, привертання уваги до феноменів символу, знаку, естетики обрядово-культових дій, іконографії, розуміння художньої творчості як теургії, призначення художника бути каналом трансляції ідей Горнього світу для пересічної людини підготували базу для нетрадиційних у західно-європейській ментальності форм і засобів осягнення духовного в художній сфері.

Література

1. *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. — М., 1972.
2. *Котлярова Т.О.* Іконоборські ідеї в духовному житті Київської Русі та Московської держави: релігієзнавчий аспект: Автореф. дис. ... канд. філос. наук. — К., 2005.
3. *Трубецкой Е.* Три очерка о русской иконе. — М., 1991.
4. *Флоренский П.А.* Иконостас. — М., 1994.
5. *Булгаков С.Н.* Икона и иконопочитание. — Париж, 1931.
6. *Лосский Н.О.* Мир как осуществленная красота. — М., 1998.
7. *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. — М., 1994.
8. *Малевич К.* Лист до М. Матюшева. 1918 р. // Щорічник рукописного відділу Пушкінського дому, 1974. — Л., 1978.
9. *Ильин И.А.* Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. — М., 1993.
10. *Бычков В.В.* 2000 христианской культуры sub specie aesthetica. — Т. 1, 2. — СПб., 1999.

М. МЕЛИНТИ
магистр ист. наук, преп.
Кишиневская Духовная семинария

ИСИХАЗМ И ЕГО РАЗВИТИЕ НА ТЕРРИТОРИИ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Чего искать паче всего?
Того, чтоб сподобился человек
непрестанно пребывать в молитве...
Без непрестанной молитвы
не можешь приблизиться к Богу.

Преподобный Исаак Сирин

В православной традиции существует учение и практическое руководство для постижения себя и единения с Богом, называемое исихазм.

Исихазм (от греч. *hesychia* — покой, безмолвие, отрешенность) — учение, направленное на стяжание Святого Духа и обожение души и тела. Высочайшая цель исихазма состоит в преображении и обожении всего человека по образу воскресшего Иисуса Христа. Очищение — необходимая предпосылка обожения — достигается посредством православного благочестия, в котором безмолвие играет важнейшую роль.

Исихазм обладает мощным зарядом творческой созидающей силы, поэтому можно и должно говорить об исихастской инициации истинного творчества в различных областях искусства и деятельности. Такое творчество несет в себе пророческую харизму и глубинный, сокровенный смысл.

Исихазм, развернутый во времени и пространстве, имеет богатую на лица и события историю, через которую просвечивает ткань метаисторического процесса земного становления Церкви.

Исихазм — подвиг, связанный с отшельничеством и безмолвием, древнее понятие в Восточной Церкви. В раннюю византийскую эпоху исихазм означал отшельничество — одинокий подвиг пустынника. А в позднюю византийскую эпоху исихастами называли монахов, посвятивших себя абсолютному уединению, покою, внутреннему духовному сосредоточению, непрестанной молитве. Такие подвиги приводили человека в особое состояние, связанное с неизъяснимым блаженством, зрением некоего небесного света, нездешнего, несотворенного, подобного свету, озарившему Спасителя Христа во время Его преображения на горе Фавор (Мт. 17, 1–8; Мк. 9, 2–8; Лк. 9, 28–36).

Учение исихастов неоднократно подвергалось гонениям и критике со

стороны религиозных и философских кругов.

Спор, возникший между калабрийским монахом Варлаамом и солунским митрополитом Григорием Паламой, первоначально касался лишь некоторых вопросов богопознания. После вынесенных Варлаамом отрицательных суждений о монашеской практике молитвы Иисусовой он перешел к основам учения о Боге и судьбе человека.

В процессе полемики с Варлаамом, Акиндином и другими противниками Григорий Палама вырабатывает новую систему богословских понятий, названную паламизмом.

Эта система понятий включает утверждение о возможности реального, а не только интеллектуального богообщения. Поскольку в ней также утверждаются полная трансцендентность и непознаваемость божественной сущности, Паламе необходимо различение "сущности" от божественных "энергий" или личных "действий", в которых сама божественная жизнь передается "тварям" как личное божественное самооткровение. Богословская система Паламы отнюдь не является искусственной надслойкой над исихазмом как мистически религиозным и общественным явлением. Она была выработана как традиционно неизбежная форма защиты от аргументов, выдвинутых Варлаамом. Тем не менее, отличать паламизм как систему понятий от исихазма вообще все же необходимо, равно как всякая реальность сама по себе может отличаться от ее концептуального выражения.

Поэтому победа паламизма, закрепленная постановлениями соборов 1341, 1347 и 1351 г., была важна не только для сравнительно узкого круга монахов-созерцателей, но и для всего православного мира.

Гора Афон во взаимоотношениях со странами Восточной Европы

Начиная с эпохи средневековья и по настоящее время Святая Гора славится строгим аскетизмом своих насельников, которые ведут здесь жизнь, полную трудов и молитв. Афонские монастыри и скиты издавна привлекали массы паломников из всех православных стран мира [3, *76*].

В знак всеобщего уважения и почитания Святая Гора Афон получает покровительство и защиту некоторых православных государств. Цари, воеводы и господари одаривают Благословенную Гору землями, поместьями, храмами, скитами и монастырями. Этот факт подтверждают портреты августейших фамилий, запечатленные в виде настенной росписи в храмах святогорских монастырей. Всевозможные строения, порты, башни, часовни, а также царские грамоты, рукописи, иконы, облачения и церковная утварь, хранящиеся в музеях и хранилищах монастырей, на века сохранили память о благих деяниях православных правителей.

В свою очередь, афонские обители начинают принимать монашествующих из соседних с Грецией православных стран. Здесь монахи, как полагает тому афонский устав, изучают греческий язык, церковную богослужебную практику, опыт исихастской молитвы, специфику жизни и трудов здешних монастырей. По возвращении на Родину они основывают новые обители или реорганизуют существующие согласно уставу, сложившемуся веками на Горе Афон. Так, учение монахов-отшельников Святой Горы Афон о сокровенной молитве "в течение многих веков внедрялось в обыденную монастырскую жизнь Болгарии, Сербии, России и Румынии, влияя не только на саму монашескую

жизнь, но и на литургическую" [8, *213*].

Исихазм и религиозное положение стран Восточной Европы

В двух болгарских монастырях Пароря и Калифары — важных духовных центрах средневековой Болгарии — литература исихастского содержания была изучена со старанием, особенно после реформации славянской письменности под патронажем болгарского патриарха и известнейшего богослова Евфимия Тырновского. С самого их основания эти обители представляли собой нечто большее, чем "пустыни", куда удаляются от соблазнов мирской жизни монахи-отшельники. Монастыри были духовными и культурными центрами государства, способствовавшими сохранению национального самосознания, свободолюбия, благодаря чему болгарский народ смог уцелеть, пережить пятисотлетнее османское иго. За монастырскими стенами плодотворно трудились выдающиеся религиозные философы, писатели, просветители.

Исихастская литература была распространена и на севере реки Дунай, а именно в монастырях Молдовы. Это продвижение было возможно или благодаря болгарским монастырям, которые активно переписывались и поддерживали духовную связь с собратьями из Молдовы, или, по мнению румынского богослова Дмитрия Дима, этому способствовал великий центр исихазма — Цареградский Студийский монастырь.

Монах-переписчик Гавриил из молдавского монастыря Нямц переписал множество исихастских трудов, что демонстрирует особый интерес, который занимал подвижников молдавских обителей к изучению исихазма [16; 17].

Исихазм также представляет сильный национальный оплот, который веками защищал интересы и неприкосновенность православной веры и православных государств.

Это отчетливо видно на примере Константинопольского Патриарха Филофея Коккиноса (1354–1355, 1364–1376), который вел активную исихастскую борьбу против католического прозелитизма.

Активная антикатолическая борьба известна в Румынии в XIV в. В 1370 г., спустя 10 лет после основания первой Митрополичьей кафедры в Румынском царстве с титулом "Унгро-Влахийская" (1359), параллельно открывается вторая митрополия с титулом "Северин". Идея о создании новой митрополии возникла в результате прозелитского влияния римского папы Григория XI (1370–1378), который при помощи жены государя Николая Александра Басараба Клары попытался открыть католическую епархию в городе Арджеш [13, *264–267*; 10, *561*].

Активная деятельность представителей исихазма и его приверженцев наблюдалась и в Молдове, где была проявлена сильная оппозиция против униатства при митрополите Иоакиме [13, *345–346*; 12, *150*].

Византийский император Иоанн VIII Палеолог 15 ноября 1447 г. переводит греческого митрополита Иоакима с Агатопольской кафедры (ныне Ахтопол — город в Болгарии, расположенный в 87 км к юго-востоку от города Бургас и в 477 км от Софии) на кафедру Молдавской Митрополии. Этот перевод обусловливался тем, что Иоаким был адептом унии, подписанной на Ферраро-Флорентийском Соборе (1438–1439 гг.). Согласно имеющейся информации, он управлял в период 1449–1455 гг., когда и здесь создалось антиуниатское движение,

как и ранее в других православных государствах. В результате Иоаким был вынужден с позором покинуть Молдову и бежать в Польшу [13, *345*]. Несмотря на все попытки Ватикана и Флорентийского Собора, в котором приняли участие и представители Молдавской Православной Церкви, молдавские священнослужители и верующие остались верными сынами православной церкви [13, *346*].

Исихазм и основание монашества

Другим заметным примером единения афонского исихазма со странами Восточной Европы является основание величественного духовного, культурного и исторического центра — Киево-Печерской Лавры бывшим монахом афонского монастыря Есфигмен Антонием, уроженцем города Любече Черниговской области. По возвращении на родную землю святой Антоний выбирает для своих молитвенных подвигов пещеру, выкопанную пресвитером Илларионом (в будущем первым Киевским Митрополитом, не являвшимся греком по национальности или ставленником Константинопольского патриархата). Здесь он закладывает начало "строгой аскетической жизни, которой прославился на Афоне" [6, *159*], не переставая практиковать Иисусову молитву, чем заслужил славу и почитание в христианском мире.

Аналогии того, что происходило в связи с основанием монашества в Киеве, наблюдаются практически во всех балканских странах.

В XIV в. игумен монастыря Кутлумуш Харитон восемь раз посещает Румынское Государство, причем семь из них с целью сбора пожертвований для реконструкции монастыря Кутлумуш. На собранные средства игумен Харитон строит монастырскую башню и часть жилых комплексов. Но пожертвования были даны с одним условием: румынский государь Владислав I будет нарекаться владельцем и ктитором монастыря Кутлумуш, а сам Харитон должен принять в общину монастыря несколько румынских монахов [11, *392*]. Впоследствии около 500 лет в официальных документах и летописях монастырь Кутлумуш упоминается как "Великая Лавра Румынского Государства". Но и это еще не все: в 1372 г., игумен Харитон рукополагается в епископский сан и становится вторым митрополитом Унгро-Влахии.

Таким образом, у престола Унгро-Влахийской Церкви оказался афонский монах, который уделял много внимания не только административным вопросам митрополии, но и духовному развитию служителей и монашествующих.

Основоположником или, правильнее сказать, реформатором румынского монашества считается святой Никодим Тисманский, личность которого помимо сохранившихся упоминаний в царских грамотах описана путешественником и историком средневековья Архидиаконом Павлом Алеппским. В путеводных записках автор, упоминая о трудах по строительству и обустройству монашеской жизни в Румынии, называет Никодима отшельником, имеющим дар творить чудеса [5, *575*]. Будущий реорганизатор румынского монашества начинал свой молитвенный путь на Горе Афон, где за усердные труды и молитвенные подвиги избирается наместником монастыря Хиландар, а позже протосом Святой Горы Афон. Придя на румынскую землю, святой стараниями государей основывает два монастыря — Водица и Тисмана и несколько скитов — все организованы

согласно афонскому уставу. Святой вводит так называемый устав "самовластия", когда наместник обители избирается монастырской общиной, и никто извне (ни митрополит, ни государь) не имеет право назначить лично свою кандидатуру [9, *18–19*]. На собственном примере, как и было принято у всех великих подвижников, Святой Никодим приучал к отшельническому служению и исихастской практике непрерывной молитвы [14, *960*].

Исихазм и образованность

Известно, что святогорские монахи в число своих послушаний включали изучение духовной литературы и постоянно переписывали рукописи религиозного, философского и исторического содержания. Афонская гора дала православному миру многих известных богословов и иерархов, которые впоследствии осуществляли духовно-просветительскую деятельность в тех странах, где им довелось служить на ниве Христовой [3, *76*].

Среди тех, кто освятил православие своими исихастскими трудами, можно вспомнить Антония и Феодосия Киево-Печерских, Григория Цамблака, Петра Могилу, Евфимия Тырновского, Никодима Тисманского, Паисия Величковского, Андроника Поповича и многих других.

Преподобный Никодим переписывался с близким себе по духу соратником Патриархом Тырновским Евфимием "великим исихастом и известным богословом" [15, *23*]. В результате этой переписки два исихаста могли обогащать свои богословские знания и духовные потребности [1]. Никодим, как и другие святогорские ученики, основал в стенах Тисманского монастыря скрипторий, где ежедневно монахи с надлежащим вниманием и старанием переписывали древнейшие рукописи и священные книги. Ученики Никодима, основатели монашеской жизни в Молдове, насадили этот достойный подвиг. Никодим же собственноручно переписал на пергаменте Четвероевангелие, которое носит его имя и сегодня хранится в Национальном Музее Истории в столице Румынии Бухаресте.

В Киеве сподвижник преподобного Антония преподобный Феодосий ввел в Киево-Печерском монастыре Студийский устав, составленный в 798 г. преподобным Федором Студитом. Согласно этому уставу "монахам вменялось в обязанность переписывание книг. Студийский устав предполагал грамотность монахов. 26-я глава Устава предписывала иметь в монастырях библиотеки. Для хранения книг рекомендовалось выделить специальное помещение" [3, *78*].

По этому поводу стоит упомянуть более позднего представителя исихастской образованности — мистика и богослова XVI в. преподобного Максима Грека — монаха Афонского Ватопедского монастыря, который, по приглашению Московского князя Василия Иоанновича (1505–1533) приехал в Москву. Русский царь пожелал разобраться в греческих рукописях и книгах своей матери, Софии Палеолог. В этой связи афонскому иноку было поручено перевести на славянский язык толкование на Псалтырь, затем толкование на книгу Деяний Апостолов и несколько богослужебных книг.

Заметный вклад в исихастскую образованность внес и Паисий Величковский. В XVIII в. наместник Нямецкого монастыря преподобный Паисий переводит с греческого языка на славянский "Филокалию" монаха Никодима Святогорца (1748–1809). Кропотливая и сложная работа молдавского старца получила название

“Добротолюбие” и была издана в Москве в 1793 г. при содействии митрополита Санкт-Петербургского и Новгородского Гавриила (Петрова-Шапошникова, 1730–1801).

Заключение

Таким образом, можно отметить несколько путей, благодаря которым стало возможным распространение учения об исихастской молитве и аскетическом подвиге афонских монахов: духовное общение между местными подвижниками и святогорскими монахами, временное нахождение монахов в стенах обителей Горы Афон, духовно-просветительские и культурно-образовательные связи. Афонский исихазм и сегодня остается актуальной темой для обсуждения. Примером тому является широкое издание литературы аскетическо-мистического содержания на разных языках мира.

И как верно подметил отец Иоанн (Экономцев), “исихазм — это феномен не только русской и общеправославной духовности и культуры; это достояние всего христианского мира, всего человечества. И пора подойти к нему без конфессиональной и идеологической предвзятости, не столько, может быть, оглядываясь назад, сколько устремляя взгляд в будущее” [7, *72*].

Литература

1. *Венелин Ю. И.* Влахоболгарские грамоты. — СПб., 1840.
2. *Голейзовский Н. К.* Исихазм и русская живопись XIV–XV вв. // Византийский временник. — Т. XXIX. — 1968.
3. *(Никитин) Августин, архимандрит.* Афон и Русская Православная Церковь (Обзор церковно-литературных связей) // Богословские тр. — М., 1997. — Сб. 23.
4. *(Просвирин) Иннокентий, архимандрит.* Афон и Русская Церковь // Журн. Моск. Патриархии. — 1974. — № 3–6.
5. *Путешествие* Антиохийского Патриарха Макария в Россию в первой половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. — М.: О-во сохранения литературного наследия, 2005.
6. *Смирнов Петр, протоиерей.* История Христианской Православной Церкви. — Нью-Йорк: Телекс, 1991.
7. *Экономцев Игорь, протоиерей.* Исихазм и Восточноевропейское Возрождение // Богословские тр. — М., 1989. — Сб. 29.
8. *Bria I., Pr. Prof. Dr.* Dicţionarul de Teologie Ortodoxă. A-Z. — Bucureşti, 1994.
9. *Documenta* Romaniae Historica. Seria B. Ţara Românească. — Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966. — Vol. 1 (1247–1500).
10. *Elian Al.* Biserica Moldovei şi Muntele Athos la începutul veacului al XIX-lea // Studii Teologie. — 1967. — N 7–8.
11. *Elian Al.* Moldova şi Bizanţul în secolul XIV-lea // Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare. — Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1964.
12. *Grecu V.* Bizanţul şi catolicismul în trecutul nostru îndepărtat // Studii Teologice. — 1950. — N 9–10.
13. *Păcurariu M., Pr. Prof. Dr.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române. — Bucureşti, 1991. — Vol. 1.
14. *Porcescu S.* Cuviosul Nicodim de la Tismana în tradiţia monahală a Moldovei // Mitropolia Olteniei. — 1976. — N 11–12.
15. *Zorilă M.* Viaţa şi activitatea Sf. Nicodim de la Tismana. — Bucureşti, 1991.
16. *Сырку П. А.* Из истории сношений русских с румынами. — СПб., 1896.
17. *Яцимирский А. И.* Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии XV–XVI вв. — СПб., 1906.

О. В. ЗАХАРЧЕНКО
студентка
Київський національний торговельно-економічний університет

МІСІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УМОВАХ СУЧАСНОЇ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ

У суспільній свідомості українців останніми десятиріччями спостерігається злам, формується нове світобачення, змістовним центром якого є людина, а основними принципами — свобода, гуманізм, демократія. Важливо зазначити, що сучасний світогляд тісно пов'язаний з фактором релігійності. Це засвідчують створюваний позитивний імідж релігії і церкви; декларування і сприйняття значною частиною соціуму релігійності й духовності як понять-синонімів; масове захоплення різними релігійними вченнями — від стародавніх (язичництво) до найсучасніших (нові релігійні течії, навіть створення власних — Велике біле братство); збільшення кількості зареєстрованих релігійних організацій, течій, спільнот як традиційного спрямування, так і новітніх, нехристиянської, східної орієнтації; більшість українців вважають себе віруючими тощо. Отже, нині є підстави свідчити про появу нового сучасного типу релігійності. Щоб подолати відчуження, у релігії повинні відбутися певні компромісні зміни та корективи щодо доктрин, форм організації, методів діяльності тощо. Для позначення явищ такого порядку вживаються два поняття — секуляризація (зміни у відносинах релігії із суспільством) і модернізація (зміни безпосередньо в релігійній доктрині, покликані заохотити церкву не відставати від часу). Ці поняття тісно взаємопов'язані й доповнюють один одного.

З огляду на зазначене ставлення до релігії доречно розглянути тему: "Місія Православної Церкви в умовах сучасної секуляризації", бо час визначити, яке місце в житті сучасної людини посідає релігія, особливо це стосується молоді, яка щодалі відходить від Православної Церкви і захоплюється новими течіями різних релігій. Якби ця тема розглядалася в інший час, вона не була б така актуальна, позаяк це стосується сьогодення, теперішнього буття.

Аналіз літературних джерел

Царство Боже є духовним царством, де панують Бог і духовні цінності, а не зовнішня груба сила. Християнство найзначніше впливала на суспільство і світ у ті періоди своєї історії, коли духовні цінності мали пріоритет у житті і діяльності людей та суспільства. Завдяки духовним цінностям виникли християнська культура і європейська цивілізація. Беззаперечним є вплив християнства на всі сфери людського життя, зокрема на розвиток архітектури, образо-

творчого мистецтва, музики, літератури, права. Християнська культура стала проявом і втіленням духовності та високих ідеалів. З аналізу літературних джерел випливає, що автори часто використовують філософські вислови, думки, ніби порівнюючи сьогодення з минулим. Твори на релігійну тематику дуже схожі, але кожний з них вирізняється своєрідним висвітленням релігії, її спрямованості. З одного боку, це правильно, бо кожен має право висловлювати власну думку, а з іншого боку, після ознайомлення з різними виданнями починаєш плутатись у власних переконаннях. Ніби підтримуєш одну думку, а потім стає ближчою інша. Мабуть, це одна з найбільших помилок релігійних літераторів, бо сучасній людині важко визначитися з тим, якої думки пристати. Джерелом істинної духовності може бути тільки Бог, бо Він є дух, любов, істина, життя і путь. Людина не може бути першоджерелом духовності, вона тільки відбиває те духовне сяйво, яке виходить від істинного Бога. Християнство — це не вчення, а спосіб життя.

Фундаменталізм, конфесіоналізм і консерватизм знищили Біблію та догмати Церкви, перетворивши їх на формули, які, скоріше, зберігались, ніж втілювались у життя. Богослов'я і благочестя стали різними сферами діяльності. Що благочестивіша людина, то менше пов'язує своє життя з богослов'ям. Але єпископи стали, скоріше, адміністраторами, ніж пастирями і християнськими вчителями. Усе це є наслідком секуляризації релігії.

Секулярні вчення релігійного характеру

Зрозуміло, що релігія — феномен дуже консервативний і традиції в ньому мають доволі вагоме значення. Проте якщо релігія лишається незмінною, у той час коли життя суспільства і власне людина, її досвід стають іншими, відбувається відчуження релігії від того, чим живуть люди, від їхніх реальних інтересів і заборон. XX століття завершується секуляризацією суспільного життя, з якого витіснена релігія. Це означає, що релігія як світогляд і інститут остаточно втратила роль у політичній, соціальній і культурній сферах. Вона стала приватною справою людини. Сучасне суспільство зорієнтоване насамперед на матеріальні цінності. Нині професійна діяльність і соціальний статус людини здебільшого не залежать від світогляду, релігійної віри, моральних устоїв, талантів і особистих нахилів. Вони залежать від здатності ввійти у глобальний економічний розвиток.

У досекулярний період релігія виконувала подвійну функцію. З одного боку, вона була ідеологією і як така давала сакральну санкцію соціальному устрою, визначала мораль, мотивувала діяльність людини і одухотворяла суспільство. З іншого боку, вона вказувала людині на вічні, духовні цінності, які ніколи не минають, і тим самим надавала її існуванню на землі трансцендентну глибину, тобто потойбічне існування в іншому світі, окреслювала моральний сенс земного буття.

Релігія перестала бути соціально корисною. Вона стала непотрібною для секуляризованого суспільства. На зламі тисячоліть ми стали свідками і учасниками парадоксу: з одного боку, релігія викинута із суспільного життя, а з іншого — присутня в суспільстві та історії через людину, бо має справу з вічним у людині. Місце релігії в житті людини і суспільства ніхто не може посісти, позаяк тільки

вона єдина може відповісти на питання людини про її ставлення до Бога і до їй подібних. Тому хоча релігія викинута із суспільного життя, проте залишається в ньому. Конфлікт між християнством і секуляризованою культурою триває. Його сутність полягає в тому, що це конфлікт між світом, що самоствердився, і реальністю потойбічного Буття — як в індивідуальному плані, так і в космічному, або всесвітньому, масштабі. Це зіткнення відбувається в людській свідомості й душі, а отже, і в суспільній свідомості. Сучасний стан релігії в європейській цивілізації, що розвинулась на засадах нехристиянського гуманізму, перестала бути християнською. Вона передала питання віри у владу вільного волевиявлення громадян. Переможці християнства дозволили вірити у що завгодно. Наприкінці другого тисячоліття це призвело до політеїзму, або релігійного поліморфізму, якого світ ще не знав. По суті сучасна прагматична культура відчинила двері будь-якому релігійному досвіду. Наприклад, якщо на території України як традиційно православної, раніше налічувалось кілька конфесій, то нині їх понад сімдесят. Таким чином, прагматичний підхід вимагає від влади зазіхати й на духовну сферу. У сучасних умовах секулярна культура ставить на порядок денний не віру в істинного Бога, а мораль. Християнського Бога, на її думку, уже не існує, але християнська мораль є чомусь загальнолюдською. Нині релігійна сфера охоплює всі релігійні традиції і релігійний досвід. Це називається релігійним синкретизмом. Виникає дивний парадокс, коли поразка західної цивілізації, яка прагнула домінувати на Сході, призвела до того, що східні духовні ідеї перемагають на Заході.

Європейська цивілізація відкрила шлях східним релігіям, викинувши із суспільного життя християнство. Азія і мусульманський світ не поводяться з релігією так, як Європа і Америка. На азіатському просторі релігія продовжує посідати чільне місце. Перед європейською цивілізацією постала велика загроза. Секуляризація в Європі обертається для неї новою релігійністю, але чужою. Східні духовні школи, синкретичні культи, харизматичні течії, язичницькі традиції (а в Україні — рунвіру) європейська цивілізація сприймає як неминучість, можливо, на власну загибель. А християнство, яке перестало бути ворогом сучасної цивілізації, втратило діяльну енергію, наполегливість, звелося до ролі елемента в історії. Християнство поки що існує у свідомості європейця, і водночас його немає в житті й діяльності. На християнстві європейці не наполягають. Їм байдуже — чи Христос, чи Будда, чи Магомет.

З-поміж учених немає одностайності щодо розуміння причин секуляризації, її наслідків і перспектив релігії. Одні вважають секуляризацію органічним процесом, що спричинює звуження сфери впливу релігії та її подальше зникнення. Інші сприймають секуляризацію як видозміну релігії, обстоюють тезу, що на зміну віджилим формам релігії приходять нові, але релігія продовжує існувати, а секуляризація є нормальним, здоровим процесом, що здатний посилити вплив релігії в її оновлених формах. Сучасний розвиток релігійної сфери й затребуваність релігійних ідей і цінностей на рівні суспільної та індивідуальної свідомості свідчать про більшу обґрунтованість позицій останніх. Т. Лукман був одним із перших соціологів релігії, хто дійшов висновку, що під тиском соціальних

змін, які відбуваються в суспільстві, змінюються лише форми прояву релігійності, у сучасному секуляризованому суспільстві людина створює власну "приватну" релігію, модернізуючи традиційне християнство, синкретично поєднуючи його з іншими релігійними традиціями. А в разі занепаду "церковно орієнтованої релігії" позацерковна релігійність може зберігатися й навіть розвиватися.

Так, згідно з теоріями Т. Лукмана, Т. Парсонса, Р. Белла, секуляризація не тотожна розриву з релігією. Згідно з Т. Парсонсом, "зниження церковної релігійності веде до виникнення нових форм релігії, що відповідає потребам людини, яка живе в сучасному суспільстві, до нових проявів релігійності". На думку Р. Белла, оскільки людина продовжує шукати сенс власного існування з новими поглядами на світ і новим світовідчуттям, коли вона перебирає на себе відповідальність за вирішення проблем, успіхи і невдачі, "процес секуляризації спричинює не ліквідацію власне релігії, а зміну її структури і ролі". Отже, доходимо висновку, що секулярні процеси в суспільстві знижують рівень церковної (інституціалізованої) релігійності та сприяють її перетворенню на індивідуальну, персоніфіковану. І можливо, те, що видається секуляризацією масової свідомості, є релігійною переорієнтацією або тим, що класик американської соціології Т. Парсонс визначив як "нову реформацію".

Раніше вже розглядалися детермінанти нового типу релігійності, що виявляються через об'єктивні умови її творення, тобто такі, що однаковою мірою стосуються трансформації релігійності внаслідок соціокультурних змін на мегарівні — у світі й в Україні як його частині.

Українська Православна Церква в сучасних умовах

"Ми всі втомилися від чвар і ворожнечі, які заважають процесу нормального церковного життя..."
(Із заяви Ювілейного Архієрейського Собору УПЦ, 28 липня 2000 р.)

Уже минуло понад 10 років з часу, як Тілу Христовому в Україні — Українській Православній Церкві — у 1992 р. було нанесено важкі та болючі рани розколом, що увійшов у новітню історію Церкви як філаретівський. За час, що минув, ці рани не тільки не загоїлися, а навпаки, ще більше закровоточили, прірва між розкольниками та Православною Церквою ще більше поглибилась. Вчинений Філаретом (Денисенком) розкол по суті роз'єднав українське суспільство, призвів до крайньої політизації релігійного середовища. На протилежних берегах опинилися не тільки окремі політичні діячі, народні депутати, а й цілі партії, депутатські фракції і блоки, що, безумовно, шкодить Україні. "Ворожнеча на релігійному ґрунті — це причина, котра веде до напруженості та нестабільності в суспільстві, послаблює державу...", — констатував у 2000 р. Ювілейний Архієрейський Собор Української Православної Церкви.

Однак нині розкол Українського Православ'я є хоча й болісною, проте реальністю, що затверджена, на жаль, державними юридичними органами. Такий стан речей турбував і турбує значну частину населення, як можновладців, так й інші верстви суспільства. Тема розколу багаторазово порушувалась, залишається актуальною вона й нині. У сучасному лексиконі щодо цієї теми усталилося слово "канонічність". Його використовують тоді, коли кажуть про Церк-

ву, яку очолює Митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан). Розкольницькі організації, що називають себе православними церквами, зокрема філаретівська — так званий "Київський Патріархат", — вважаються неканонічними. Довкола теми канонічності — неканонічності існує багато спекуляцій. Для одних розмови про "канонічність" і "неканонічність" — байки, для інших — питання богословські, питання церковної еклезіології.

У будь-якій державі, який би устрій у ній не був, існують основні закони, згідно з якими здійснюється керівництво цією державою і дотримання яких — обов'язок кожного громадянина. В усіх соціальних інститутах існують непорушні норми, обов'язкові для дотримання і сформульовані у вигляді клятви: в армії — присяга на вірність Батьківщині, у медицині — клятва Гіппократа та ін. Їх дотримання має не лише моральноетичне значення. Адже той, хто їх порушив, підлягає також кримінальній відповідальності згідно із законами суспільства, в якому живе. Церква так само має правила-канони, яких у церковному житті повинні дотримувати єпископи, священство, чернецтво і миряни. Порушники цих правил відповідальні перед Богом та його видимим інститутом на землі — Святою Церквою. Без церковного законодавства порушується церковна дисципліна, що призводить до розколів, єресей, сект, внаслідок чого страждають суттєві властивості Церкви: єдність, святість, канонічність, апостоличність (що й трапилося в Україні).

У цьому зв'язку кожний єпископ перед хіротонією дає присягу (клятву) — свято дотримувати священні канони, як вимагає 2-й канон Трульського і 1-й канон VII Вселенського Соборів: "Тим, хто прийняв священицьке достоїнство, свідченнями і керівництвом у діях служать написані Правила і постанови...". У "Чині наречення, сповідання і рукоположення архієрейського" зазначено таке: "...обіцяю канони святих Апостолів, семи Вселенських та благочестивих Помісних Соборів і правила святих отців зберігати й виконувати. Усе, що ті прийняли, і я приймаю, і те, від чого ті відвернулися, і я відвертаюся... Обіцяю й церковний мир впродовж всіх днів мого життя зберігати і пильно дотримуватись, і жодним напрямком думки і відчуття не мудрувати будь у чому, що супротивить Православній католичній Східній вірі, і послідувати в усьому, і бути покірним завжди великому господину та отцю нашому Святішому Патріарху... До цього ще обіцяю не творити нічого... супротив божественних і священних Правил, ні в чужій єпархії літургісати або звершувати інші священнодійства без згоди архієрея тієї єпархії..."

Нині багато хто з вірників так званого Київського Патріархату, які є справді патріотами своєї землі, любять Україну і свій народ з їх мовою, традиціями та звичаями, на жаль, вірять у поширений розколоначальником та його прибічниками міф, буцімто ті заходи церковного покарання, які були застосовані до колишнього Предстоятеля УПЦ, "були спрямовані, — як він заявив 14 квітня 1992 р. на прес-конференції в Укрінформагентстві, — проти дарування автокефалії Українській Православній Церкві, оскільки я, — зауважував він далі, — головна пружина, яка штовхає Церкву до повної канонічної незалежності". У цій свідомій брехні, звісно, є частка правди. І правда ця полягає в тому, що, зазнавши поразки на Патріарших виборах 1990 р., Філарет справді взяв

курс на відокремлення УПЦ. Проте приводом до цього були аж ніяк не патріотичні почуття, а страх осуду з боку всієї церковної повноти за злочини проти Церкви, які він скоїв за 30 років перебування в єпископському сані в лоні РПЦ. "І не дивно, бо й сам сатана набирає вигляду Ангела світла! А тому невелика річ, якщо й слуги його набирають вигляду служителів правди. Але кінець їх буде по ділах їхніх!" (2 Кор. 11, 14–15).

Сучасне ставлення Православного світу до проблеми розколу в Українській Православній Церкві було висловлено на ювілеї 950-річчя Свято-Успенської Києво-Печерської Лаври, коли в Києві 27–28 серпня 2001 р. перебували офіційні делегації Помісних Православних Церков. Центральне місце в ювілейних торжествах посіло святкове богослужіння в день Успіння Божої Матері — престольного свята Лаври. У ньому взяли участь усі єпископи Української Православної Церкви, а також представники всіх Помісних Православних Церков (крім Єрусалимської, що готувалася до інтронізації нового Патріарха). Звершена спільна молитва засвідчила єдність Вселенської Православної Церкви, невіддільною складової якої є канонічна Православна Церква України. Представники Помісних Церков, що брали участь в урочистостях, різко засудили діяльність філаретівського (УПЦ-КП) і "автокефального" (УАПЦ) розкольницьких угруповань. Вони одностайно підтвердили, що не визнають в Україні іншої Православної Церкви, окрім тієї, яку очолює обраний у 1992 р. її законний Предстоятель Блаженніший Митрополит Володимир. Предстоятель Елладської Православної Церкви Блаженніший Архієпископ Афінський і всієї Еллади Христодул під час проповіді після спільного богослужіння у Трапезному храмі Києво-Печерської Лаври, звертаючись до Блаженнішого Митрополита Володимира, зауважив: "Наша Мирність від імені всієї повноти святішої Елладської Церкви запевняє Вас, що у Вашій особі Ми визнаємо канонічного Митрополита Київського і всієї України, істинного і єдиного хоронителя апостольського преємства у святішій Православній Церкві України разом з високоповажною ієрархією, чесним кліром і благочестивим українським народом, який перебуває під Вашим церковним управлінням".

Місія Православної Церкви в умовах сучасної секуляризації

Зауваживши, що релігійні тенденції, про які йдеться, є явищем не локального, а світового масштабу, у подальшому аналізі зосередимось переважно на українській специфіці, позаяк цілком природно, що соціальна система конкретної держави, зазнаючи впливу світового розвитку, має індивідуальні особливості. Іншими словами, розглянемо детермінанти сучасної релігійності, зумовлені соціокультурними змінами на макрорівні — в українському соціумі. Одну з основних специфічно українських детермінант сучасної релігійності, яка є умовою її творення, становить криза радянської системи цінностей внаслідок розпаду Радянського Союзу.

1. *Криза радянської системи цінностей*. Внаслідок експерименту з викорінення інституційної релігійності, який тривав з більшою або меншою інтенсивністю впродовж усіх років радянської влади, кількість релігійних громад в Україні напередодні горбачовських реформ не перевищувала 6 тис. Цієї кількості було недостатньо для задоволення елементарних релігійних потреб населення.

Не випадково вже в перші роки після скасування обмежень релігійної свободи спостерігається інтенсивне збільшення кількості релігійних громад, монастирів, братств, місій, духовних навчальних закладів, релігійних центрів та управлінь. На початку 2002 р. в Україні налічувалося понад 26 тис. релігійних громад, якими опікувалося 24,5 тис. священиків, 317 монастирів, майже 150 духовних навчальних закладів, 9 тис. недільних шкіл [14].

Таку ситуацію можна пояснити, посилаючись при цьому на твердження відомого українського дослідника релігії П. І. Косухи: "Релігія, в першу чергу християнська традиція, за десятиліття войовничого атеїзму нагромадила унікальний досвід виживання в екстремальних умовах силового тиску.., а також досвід пошуку в цих умовах шляхів до сердець і душ людей. Бунтівна свідомість, яка прагнула, жадала, шукала справжніх духовно-моральних цінностей, так легко сприйняла сучасні проповіді любові, добра, соборності та інших загальнолюдських цінностей". Духовна денаціоналізація в умовах соціалістичного буття значного масиву населення України призвела до втрати національних традицій, рідної батьківської віри, потреби збереження зв'язків поколінь через духовну традицію. Внаслідок цілеспрямованої атеїзації суспільства значення релігії і церкви було зведено майже нанівець. Діалектико-матеріалістична картина світу, яка раніше була запропонована як складова комуністичної ідеології, зазнала краху: людина мала вибір, але не знала який. У сучасних умовах певна частина українського соціуму втратила відчуття стабільності й безпеки, не має значущої мети та високих ідеалів, не може адаптуватися до нових соціальних умов життя, не знаходить бажаних, переконливих відповідей у сучасній соціально-філософській системі. Суспільний настрій загалом песимістичний зі слабкою вірою в реальне поліпшення життя в суспільстві.

Як наслідок — виникнення світоглядної невизначеності, потреба орієнтирів в усіх сферах буття, часі та світобудові, незадоволеність якою суб'єктивно відбивається в почутті збентеження, занепокоєнні. Щоб компенсувати це, люди шукають шляхи організації життя в суспільстві через трансформацію сталих форм і способів життєдіяльності.

Таким чином, в українському соціумі створилися сприятливі передумови для "релігійного буму", який характеризується двома взаємодоповнюючими тенденціями: по-перше, поверненням до ортодоксального віровчення, відновленням усталених релігійних традицій і, по-друге, пошуком нових цінностей, духовних орієнтирів, ідеалів через потяг до таємничого, трансцендентного.

2. *Трансформація механізмів традиційного відтворення релігійності.* У ситуації трансформації сталих форм і способів життєдіяльності всіх прошарків суспільства змінився механізм відтворення релігійності. За комуністичних часів значною мірою було втрачено інститути, що забезпечують традиційне відтворення доктринальної релігійності з дитячих років, на ранніх стадіях соціалізації (таких як релігійна сім'я; система релігійних навчальних закладів: недільні школи, курси катехізису, реальне парафіяльне життя). Проте нині для сучасної людини актуальніший пошук змістоутворюючих уявлень.

Люди, що прийшли до релігійних організацій, не мають цілісного уявлення про парадигму, у межах якої

вони планують існувати, тобто вони не засвоїли міфологічне та символічне сприйняття світу і міжособистісних стосунків відповідно до конкретного релігійного вчення.

Як приклад наведемо зауваження православного богослова А. Кураєва стосовно новонавернених віруючих, які приходять до храму, маючи великий розрив між традицією та власним релігійним досвідом: "Сучасній людині незрозуміла з першого погляду символіка Богослужіння, їй необхідно пояснювати сенс того, що відбувається, перекладати на зрозумілішу їй мову". Загалом характерна ознака пострадянської ситуації полягає в тому, що більшість тих, хто потребує "релігійного" осягнення буття, вимагають швидкого релігійного досвіду. Подібна ситуація характерна не лише для новонавернених православних, а й для вірних інших церков. Вона виявляється в конфесійно-специфічних рисах, але в основі має однакові характеристики.

Зрозуміло, що нині традиційна церква для збереження своєї пастви повинна шукати відповіді на виклик сучасного суспільства. Наука має теоретичні розробки моделей адаптації релігійної традиції до умов сучасності. Зокрема, англійський соціолог Д. Коглі поділяє ці моделі на модернізовану, ізоляціоністську та "аджорнаменто". Перша відкидає догматичну частину релігії як застарілу, концентруючись на етичній частині. Друга модель — свідома ізоляція від сучасного світу, яка включає три різновиди самоізоляції: повну (спроба існувати поза суспільством), культову (концентрація на екзотичних елементах традиційних релігій) та геттову (замкненість, корпоративність із налаштованістю на зміну навколишнього світу у власний спосіб). Третя модель — "аджорнаменто", тобто осучаснення; її втіленням є програма, окреслена Другим Ватиканським собором.

3. *Новий тип економічної системи (ринкова економіка)*. В умовах адаптації до ринкової економічної системи для значущості та комфортності власного індивідуального існування, у соціумі серед людських якостей на перший план висуваються інтелект, практичність, раціоналізм, вміння логічно і аналітично мислити, мобільність, здатність швидко сприймати нове в науці, техніці, практиці соціального механізму і вмінні застосовувати все це задля досягнення власних цілей. Людина з такими якостями прагне мобільних, "гнучких" форм вияву релігійності. Релігійність певної частини українського соціуму в ринкових умовах часто набирає рис позаконфесійності (оскільки це не принципово), позацерковності (немає часу для відвідування тривалих богослужінь, незрозумілість символічної "мови" проповіді тощо), фрагментарності та еклектичності (поєднання відповідних індивідуальним потребам елементів різних релігійних цінностей, ідей, досягнень науки тощо), ставлячись до релігії з позицій раціональності, доцільності, практичності.

4. *Новий тип політичної системи (демократія)*. Утвердження України як незалежної, суверенної демократичної держави зумовило трансформацію суспільства з орієнтацією на людину, забезпечення її прав і свобод у контексті розвитку і зміцнення демократичних, соціальних, правових засад українського соціуму.

У ст. 35 Конституції України закріплено право кожної людини, яка проживає в Україні (а не лише для її громадян), на "свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію

або взагалі не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей…".

В Україні конституційно й законодавчо закріплено важливий принцип, що гарантує можливість практичної реалізації свободи совісті, свободи діяльності релігійних організацій. Йдеться про принцип відокремлення Церкви від держави. Разом з тим, цей принцип засвідчує, що релігійна організація не повинна втручатися в діяльність організаційно-структурних підрозділів інших віросповідань, проповідуючи ворожнечу, нетерпимість до прихильників інших релігій, невіруючих, атеїстів. Таким чином, забезпечується рівність усіх церков, конфесій, релігійних напрямів перед законом. Релігійні організації вільні у своїй канонічній і позаканонічній діяльності. З моменту реєстрації свого статуту релігійна організація набуває прав юридичної особи. Отже, гаслом нових орієнтирів демократичної України можна вважати такі: "Визнання цінності кожної людини, повага до її індивідуального вибору, що здійснюється нею без тиску ззовні, захист її права бути такою, якою вона хоче бути за особистим розумінням". Це й є тим принципом, що здатний примирити всіх людей і стати базою для їхнього рівноправного діалогу та цивілізованого спілкування.

Зокрема, результати соціологічних досліджень свідчать на користь того, що у громадській думці українського соціуму превалює переконання щодо права на існування будь-якої релігії, що проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини. Так вважають 47 % населення України, з-поміж тих, хто визнає себе віруючим, — 43,5 % (серед невіруючих — 56,7 %). Твердженню, що право на існування мають практично всі релігії як різні шляхи до Бога, віддали перевагу 24,3 % населення держави, з яких 25,7 % тих, хто вважає себе віруючим. Загалом 10,4 % віруючих висловились лише за традиційні для України релігії (9,7 % загальної чисельності населення). Певну релігійну непримиренність — "істинною є лише та релігія, яку я сповідую" задекларували 13,9 % віруючих (9,3 % загальної чисельності населення). Проте, спостерігаючи за реальним релігійним життям у державі, не доводиться засвідчувати про мир і порозуміння між конфесіями, релігіями, релігійними напрямами. Ворожнеча і непорозуміння існують між традиційними, ортодоксальними релігіями (церквами) та новітніми, нетрадиційними, між традиційними церквами різних віросповідань, а також між церквами одного віросповідання.

5. *Міжконфесійні конфлікти*. Концентруючись на конфліктах у межах традиційної релігійності, зазначимо, що більшість з них спалахує між чотирма Церквами візантійської традиції, які вважають себе спадкоємцями давньої Київської Церкви.

"Класичне" історичне протистояння спостерігається сьогодні між православними та греко-католиками. У цьому разі відмінності всередині українського православ'я не мають суттєвого значення. Натомість важливий характер ідентичності (католицької або православної). На практиці близько 90 % зареєстрованих конфліктів між греко-католиками та православними впродовж останнього де-

сятиліття стосувалися здебільше майнових питань. Існує протистояння між так званими національними церквами та Московським патріархатом. Часто цю ситуацію подають як протистояння між "націоналістичними" церквами та "універсальною" Російською церквою. Отже, у цьому конфлікті стикаються інтереси двох національних церков — Російської православної церкви і Київської, яка допоки існує у вигляді кількох "елементів", що шукають шляхи до об'єднання. У зв'язку з цим виникають щораз напруженіші дискусії з проблеми канонічності. І Українська православна церква, і Українська греко-католицька церква визнані канонічними відповідно у православній і католицькій спільнотах. Однак обидві православні церкви, які декларували незалежний статус, поки що не визнані.

Внутрішній конфлікт у католицькому середовищі має характер "стратегічної конкуренції" двох помісних церков із різними обрядовими традиціями. Так само між греко- і римо-католиками спостерігаються рецидиви колишньої praestantia ritus latini ("вищості латинського обряду" — принаймні так це виглядає в рецепції греко-католиків), як, наприклад, зволікання Ватикану із визнанням патріаршого устрою, перешкоди поширенню юрисдикційних структур УГКЦ на східні терени України, обмеження щодо душпастирської праці одружених священиків у діаспорі. Певне напруження спричинює також своєрідна зміна історичних ролей обох католицьких церков у зв'язку зі зміною католицької еклезіології після Другого Ватиканського собору, демографічними процесами в Україні та її державною незалежністю.

Варто зазначити такий суттєвий конфліктний аспект сучасного релігійного життя, як позиції різних релігійних традицій щодо адаптації до вимог сучасності. У такому ракурсі можна вважати, що впродовж 90-х років православ'я або в ширшому розумінні всі східні церкви в Україні опинилися перед двома сильними, модернізованими формами християнства — римо-католицизмом і протестантизмом, у той час як самі вони не бажають змінювати власні традиції. Це створює значний "цивілізаційний відрив" між християнством західним і східним (особливо православ'ям), у результаті чого православ'я, що виявляє схильність до архаїчності, зазнає відчутного тиску щодо модернізації (вважається, що і протестантські, і римо-католицькі місіонери є конкурентоздатніші, ніж місцеві православні).

Звернімося до соціологічних даних. Так, визначаючи причини конфліктів між церквами, опитані громадяни України назвали наступні: 47,4 % — прагнення влади церковними ієрархами, 32 % — матеріальні питання (щодо майна, культових будівель, кожний п'ятий — міжцерковні конфлікти обстоювання політичних інтересів); 14,2 % респондентів переконані, що суть протистояння церков полягає в національному питанні. Найменша частка опитаних вважає, що церковні діячі конфліктують з метою довести виняткову істинність своєї Церкви — 8,8 %. Разом з тим участь духовних лідерів Церкви в міжконфесійних конфліктах та надмірна увага церковних діячів до політики, а не до духовних цінностей називалися респондентами серед причин їх відмови від відвідування релігійних служб (відповідно 6,8 і 9,1 %).

Отже, з огляду на означені "конфліктні зони" у сфері традиційних релігій (безумовно, було наведено

лише найзагальніші з них) поряд з багатьма іншими висновками доходимо такого, що конфлікти між церквами знижують їх суспільну вагу. Іншими словами, конфлікти між християнами ставлять під сумнів автентичність християнського свідчення з боку невіруючих. Тривала конфліктність "історичних" церков України знижує їх привабливість також з боку тих, хто вважає себе християнами, однак вагається з вибором конкретної церковної приналежності. Зокрема, за результатами соціологічного дослідження "просто християнами" назвалося 6,4 % загальної чисельності населення України, 4,3 % з-поміж тих, хто ідентифікував себе як віруючий, 8,5 % тих, хто вагається між вірою і невір'ям, і навіть 6,1 % серед невіруючих.

Усім респондентам, які зарахували себе до православної релігії (таких 75,8 %), ставилося запитання: "До якої саме православної деномінації Ви себе зараховуєте?" І виявилося, що для 53,1 % це не має значення (варіант відповіді "Я просто православний"): серед віруючих таких 51,3 %, серед тих, хто вагається між вірою і невір'ям, — 57,9 % та невіруючих — 47,8 %. Ще 5,8 % загальної чисельності православних відповіли, що не знають, до якої деномінації себе зарахувати, а отже, для них це так само неважливо (таких серед віруючих 5,2 %; тих, хто вагається між вірою та невір'ям, 4 % та серед невіруючих 8,9 %). Такий розподіл відповідей дає підстави стверджувати, що міжконфесійні суперечності, які тривалий час виявляють лідери православних церков, далеко не завжди зорієнтовані на задоволення духовних потреб віруючих, підштовхуючи їх до пошуку іншої "духовної обітниці".

У цьому зв'язку питання, чому сьогодні наявна тенденція позацерковної релігійності або чому західні місіонери, новітні релігійні рухи доволі привабливі, залишається відкрите, позаяк важко відповісти однозначно, що саме спонукає віруючих, які прагнуть інституційної релігійності, зробити вибір на їх користь: особливі методики прозелітизму та матеріального заохочення з боку місіонерів чи розчарування віруючих в "історичних" церквах.

Ставлення молоді (студентів) до релігії, їхні релігійні переконання

Було здійснено соціологічне опитування серед студентів першого курсу Київського національного торговельно-економічного університету (ФРГТБ та ФЕМП). Виявилось, що 92 % опитуваних вважають себе віруючими, але більшість (44 %) не зараховують себе до жодної конфесії. Їхні переконання формувалися під впливом батьків (47 %), суспільства, випадків у житті, а також рідних, хоча 15 % опитуваних не можуть відповісти. У розумінні студентів "Бог — Найвища Духовна сила, Творець світу" так відповіли 40 % опитуваних. Першокурсники розуміють гріх так:

- як порушення Божих заповідей;
- невіра в Бога;
- злочин, що карається суспільством.

Проте світ є творінням вищої сили, можливо, Богом, а ось Людина — це співтворець Бога у справі створення світу. Молодь іноді цікавиться релігійною ситуацією в сучасному світі, і це, мабуть, не дивно, бо церква відсторонена від життя сучасної молоді, потрібно поліпшити стан державно-церковних відносин і це вбачається в забезпеченні толерантності міжконфесійних відносин. Найважливіший сенс життя студенти вбача-

ють у досягненні поставлених цілей, та більшість не має життєвих ідеалів, можливо, це на краще, бо кожна людина — це індивідуальність і повинна жити власним життям, а не відтворювати ідеал. Найбільшу цінність молодь вбачає в сім'ї.

Орієнтація на релігійний плюралізм і толерантність переважає і у свідомості сучасної молоді: "Кожен має право на вибір, кожна віра має право на існування"; "Кожна віра, якщо не є руйнівною силою, має право існувати"; "Кожен має право на власну релігію".

Висновок

Людство живе вже у третьому тисячолітті. У цьому зв'язку робляться помітно різні прогнози стосовно подальшого розвитку. Одні, відкидаючи роль Бога в історичному процесі, покладають надії на науково-технічний прогрес; інші, спостерігаючи глобальний занепад моралі та духовності, очікують на кінець світу. З якими думками вступаємо ми, християни, у третє тисячоліття? Ми дивимось у майбутнє з надією. На відміну від тих, хто поставив у центр історії людину, ми покладаємо надію на Бога, бо Він є центром буття. Бог не тільки з небуття створив всесвіт, Він же промишляє і піклується про нього. Сам Син Божий засвідчив: "Бог так полюбив світ, що віддав і Сина Свого Єдинородного, щоб усякий, хто вірує в Нього, не загинув, а мав життя вічне" (Іоанн 3, 16).

Справедливо опікуючись моральним станом окремих людей, Церква водночас закликає своїх членів до соціального служіння заради спасіння світу. Важливо також зауважити, що християни не повинні цуратися життя оточуючого їх суспільства, тобто світу. Бог любить не тільки окрему людину, а й увесь світ, усе людство, бо вони Його творіння і призначені для очищення та трансформації на засадах любові. Церква закликає послідовників до активної участі в суспільному житті, але при цьому такої, яка б базувалася на засадах християнської моралі та християнського віровчення. Це означає, що християнство повинно відповідати на сучасні проблеми, які бентежать суспільство.

Отже, підсумовуючи, зазначимо, що релігія в сучасному світі має багато відображень, і це не обов'язково православ'я, бо кожна людина має право обирати свою релігію. Та духовні цінності однакові, вони безпосередньо пов'язані з родиною, ставленням до Божих законів і розуміння власного покликання в цьому світі. Незважаючи на те, що ми не ходимо до церкви, Бог є в серці кожного й кожен звертається по допомогу до нього у скрутну хвилину.

Література

1. *Анісімов В. С.* До історії автокефального і філаретівського розколів. 2002 р. // Депутатська заява. — К., 1992. — 20 січ.
2. *Архієп. Григорій (Афонський).* Введення в канонічне право Православної Церкви. — К., 2001.
3. *Архипович Д.* Глобалізація як явище: позитивні та негативні риси // Незалежний культурологічний часопис "Ї". — 2001. — № 22. — С. 51–53.
4. *Цыпин В. А.* Церковное право. — М., 1994.
5. *Вестник* русского западноевропейского патриаршего Екзархата. — 1972. — № 60.
6. *Вісник* Прес-служби УПЦ. — 2002. — № 6 (берез.).
7. *Дудар Н., Биченко А.* Релігійність українського суспільства: рівень, характер, особливості // Нац. безпека і оборона. — 2002. — № 10. — С. 14–21.

8. *Документи* Архієрейського Собору Руської Православної Церкви // Православний вісн. — 1990. — № 4.
9. *Єленський В. Є.* Інституційована релігія в посттоталітарному соціумі // Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. — К., 1994. — С. 77.
10. *Засідання* Священного Синоду Української Православної Церкви від 8 грудня 1992 р. // Арх. Київ. Митрополії. — 1992. — № 13.
11. *Маринович М.* Глобалізація і церковний контекст України // Незалежний культурологічний часопис "Ї". — 2000. — № 19. — С. 26–27.
12. *Міжконфесійні* і державно-церковні відносини в Україні на фоні подій 18 липня 1995 р. / Фонд підтримки досліджень в галузі національної безпеки (машинопис).
13. *Правила* Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийскаго: Пер. с сербск. — СПб., 1911. — Т. 1.
14. *Православний* вісник. — 1990. — № 4.
15. *Рязанова Л.* Фундаментализм и модернизм в религиозной жизни как ответы на вызовы глобализации // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Зб. наук. пр. — Х., 2001. — С. 245–249.
16. *Сорокин П. А.* Главные тенденции нашего времени: Пер. с англ. — М., 1997.
17. *Соціологічне* опитування, проведене Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України.
18. *Троїцький С. В.* Церковне право (машинопис).
19. *Чиновник* Архиерейского священнослужения. — М., 1983. — Кн. 2.
20. www.uaorthodox.org

В. В. ШЕВЧЕНКО

д-р філос. наук, провідний наук. співроб.
Відділення релігієзнавства Інституту філософії
ім. Г. С. Сковороди НАН України

СКОВОРОДА — ЗНАВЕЦЬ ТА ІНТЕРПРЕТАТОР БІБЛІЇ: СПРОБА СУЧАСНОГО ПОГЛЯДУ

За життя Г. С. Сковорода не був увінчаний лаврами офіційної науки, не здобув тріумфальних перемог, не сподобився загальнонаціонального визнання. Реєстр його біографічних дат не рясніє героїкою звершень і не позначує етапи цивілізаційного поступу. Та проте саме його біографічні дати становлять віхи долі, яку вдячні нащадки назвуть однією з найяскравіших сторінок вітчизняної історії XVIII ст., а за красномовним йменням "Григорій Савич Сковорода" закріплять статус першого українського філософа, видатного просвітителя, славнозвісного байкаря, народного педагога, обдарованого співака, музиканта... На природні за цієї нагоди питання, чому, за що, який зміст вкладається в такі чи подібні визначення відповідають по-різному і з різних причин. З об'єктивних чинників, що зумовлюють розмаїття, а то й різновекторний спосіб мислення численного загалу дослідників, звісно, вирізняється формат постаті та феномен творчості Г. Сковороди — філософа видатного, відомого, який часто екзаменує людей різних епох і вже завдяки цьому завжди на часі. Принаймні не сприйнятий, а отже, й не визнаний за життя Г. Сковорода поділив долю більшості софістів, яких здебільшого починають розуміти, належно оцінювати й шанувати лише в посмертний період їхньої слави, буття неминучого. У будь-якому разі, якщо звернутися до звершеного Григорієм Сковородою з поточної актуальності, із сьогоденної нагальності, то його й людський вимір, і творчий вияв не втрачають ваги, непроминального значення. Хіба ж бо не підхоже зараз, на порі сучасного чергового відродження Сковородинове "Пізнай самого себе"? А чи втратила сенс у період національної самоідентифікації, якої так прагне сучасне українство, Сковородинова теорія "істинного чоловіка"? Невже ж бо застарів Сковорода в добу сучасної непевності, розладу й хитань, тієї невизначеності, що шукає шлях до храму, зростає на потребу вдосконалення, надання духовної перспективи життєво значущим "Хто я?", "Навіщо я?", "Куди мені?". І поготів, Сковорода потрібен і тим, хто нині б'є на сполох, усвідомлюючи загрозу новочасних викликів, хто ставить перспективу націєтворчого поступу в залежність від того, якою мірою наші земні справи поєднуються з небесними настановами, а мірою поточної перейнятості справами Духа визначає духовне здоров'я нації.

Принагідно слід додати, що Сковорода вічно сучасний, його філософія відтворює наші потреби, вона нам

важлива окрім іншого такою мірою, якою є виявленням специфічно національного, пов'язана із сакральною сферою життєдайного Духа України, а також віддзеркаленням мрій, місії, надії та ідеалів українського народу. Зрештою, якщо в такий спосіб розглядати творчість Г. Сковороди й означувати перспективи національного поступу, то, поєднуючи справи духа з надіями на процвітання, не зайве порівняти вищі воління українського генія з модерними течіями, які бодай в ідеалі мали б збігатися і виходити на рівень наднаціонального порядку.

У такому розумінні, означивши доволі широке коло можливих трактувань, наразі спробуємо з'ясувати парадигму, що визначала ціннісну орієнтацію Г. Сковороди і водночас *a priori* детермінувала спосіб його мислення, була імперативом, творчим кредо, матрицею та кодом, альфою і омегою його роздумів. А щоб далі у штучний спосіб не бентежити уяву паморочливими екзерсисами, одразу зауважимо, що такою парадигмою, "усім і уся" філософування була Біблія — направду єдина й незрадлива наречена Сковороди, дбання про яку й перейнятість якою він з тридцятирічного віку обрав сенсом свого життя. Звіряючись у цьому почутті, Г. Сковорода зазначав у "Розмові п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті": "Вибачте, друзі мої, надмірну мою схильність до цієї книги. Визнаю свою гарячу пристрасть... ця найчудовіша для мене Книга над усіма моїми полюбовницями гору одержала, втоливши мою довгочасову спрагу та голод хлібом і водою, солодшою меду та щільника, Божої істини й правди, і відчуваю особливу до неї свою природу. Тікав, тікаю і втік, за Божим керівництвом, від усіх житейських перепон та плотських коханок, щоб міг спокійно насолоджуватися в пречистих обіймах найгарнішої, більше від усіх дочок людських, цієї Божої дочки" [1, *159*]. Цим же сильним, щирим і палким почуттям любові до Святого Письма зігрівалося серце Сковороди й наприкінці його життя: "Єдина голубице моя, Біблієє! — писав любомудр в одному з листів незадовго до смерті. — О, дабы собылося на мне оное! "Давид милодивно выигрывает дивно. На все струны ударяет. Бога выхваляет". На сіє я родился. Для сего ям пію, да с нею поживу и умру с нею, амінь !" [2, *130*].

Відтак, обравши Біблію єдиною "облюбленицею", Сковорода вважав її найголовнішою з книг і вбачав її перевагу в тому, що вона навчає богосвідомості, святості почуттів та поведінки. При цьому, покохавши Біблію замолоду, Г. Сковорода, щонайменше з вигляду, розправляв про неї так, як бажав, як йому здавалося за потрібне, був, одне слово, доволі свавільний в її інтерпретаціях. Але так здається спершу. Справді, ніби взорюючись на мудрість: "Люби й роби, що заманеться", — Сковорода був надто оригінальний у деяких трактаціях Біблії, в її доглибному розумінні. Проте ця констатація не повинна заважати баченню й урахуванню того, що харківський Діоген був чулий на вітчизняну богословську традицію, в якій його славнозвісними попередниками були діячі різних екзегетичних уподобань та герменевтичних практик. З-поміж них були Ф. Прокопович і С. Яворський, С. Мислављський, А. Сатановський та інші добре знані, та й не такі відомі професори Києво-Могилянської академії, тієї Alma mater, і в якій індивідуальним порядком визначалось співвідношення буквального (літерального) і таємничого (символіко-алегоричного) підходів до тлумачення Святого Письма, і де навчені "золотому" правилу біблійної науки

добре знался на тому, що належало зараховувати до "явственного" і тлумачити буквально, а що вважати "помраченим" і пояснювати "фігуратно" [2, *132*]. Втім, наполягаючи на необхідності врахування означеної безперечності, слід ураховувати те, що, наслідуючи попередників на полі християнського богомислення, Сковорода пішов далі: не схильний "визнавати жодної рації, крім знакової, за буквальним і моральним сенсами Святого Письма" [2, *133*], він був ладний з усього біблійного тексту плести фігури й символи. Часом навіть Різдво Христове, Господні страсті й воскресіння, тобто цілком реальні, історичні події, на яких базуються правди християнської віри, сповивалися ним у таїну алегоричного розуміння. У такий спосіб філософ наражав себе на критику з боку прихильників "літерального" тлумачення Біблії, позиція яких так само не була позбавлена слушності й у доктринальній версії може бути репрезентована логікою мислення укладачів "Книги про віру".

"Довіряймо в усьому Богові, — читаємо в цій книзі, що вийшла друком на початку XVII ст., — і не спротивлюймося Йому, хоча б [дещо. — *Авт.*] і смислу нашому, і нашому баченню здавалося суперечним; нехай буде над наш смисл і бачення найпевніше Його слово.., бо знаю, що на слові Його ми не ошукаємось, а смисл наш легкий до зваби, слово ніколи не зміниться, а смисл часто блудливим буває" [3].

З огляду на викладене може здатися, особливо на першоразі, що "фігуратизм" Сковороди був таки надмірний, а отже, не завжди виправданий. Та перш ніж пристати на запропонований висновок, наведемо слова мислителя, з підтексту яких легко довідатися, чому "облюбував" Сковорода "фігуратизм" як спосіб прочитання Біблії та чим він при цьому керувався?

"... Я все лишаю і залишив, — щиросердно освідчувався філософ в одному з листів, — щоб протягом всього свого життя досягти тільки одного: зрозуміти, що таке смерть Христа і що означає Його воскресіння. Бо ніхто не може воскреснути з Христом, якщо спочатку не помре з Ним. Ти скажеш: дійсно, чи ти не тупий, якщо до цього часу не знаєш, що таке воскресіння і смерть Господа, тоді як це відомо жінкам, дітям, всім і кожному... Якщо це за своїм буквальним смислом, як звичайно думають, зрозуміле, то для чого було говорити про таїнства? Хіба розумно називати незрозумілим і таємним те, що всім ясно, навіть недосвідченому? [4, *341*].

В іншому місці про конечну потребу символіко-алегоричного тлумачення Біблії Сковорода писав ще переконливіше. Знаючи про чималу кількість наявних у Святому Письмі енантіофаній та антілохій, під якими розумілись внутрішні та зовнішні суперечності, а також про ті небезпеки, які чатують на богослова літеральної заангажованості, любомудр з подивугідною винахідливістю прагнув їх пояснення, а самі текстові непорівнянності та алогізми називав змієвою брехнею Біблії:

"О душе моя! Знай, що Біблію читати й брехню його рахувати — це одне й те ж.

"Насадив Господь Бог рай в Едемі на сході". От базікало! Сад насадив у саду. Єврейське слово Едем означає те саме, що й сад. Звідки ж на цей (так би мовити) садовий сад дивитися, щоб він здавався на сході? Та видно, що в нього як не одне сонце, так не один і схід. "Пізнав Каїн жінку свою". О безсоромний суєслов! Забув, що, за його казкою, не було на світі,

крім чотирьох чоловік. Де ж він взяв жінку, крім матері?.. Цей наклепник нашепче тобі.., що Бог плаче, злиться, спить, розкаюється... Потім розкаже, що люди перетворюються на скляні стовпи, здіймаються до планет, їздять колясками по морському дну...” [5, *155*]. Вказував Сковорода й на інші “гріхи” та “огріхи” або, точніше, суперечності й невідповідності біблійних оповідей, лік яким він розпочинав з першого ж її речення — опису шестиденного творіння світу. Але всі ті невідповідності змісту Біблії вічним законам “блаженної натури”, серед яких подибувалися й моральні “уломності”, були для українського інтерпретатора книг Святого Письма свідченням “фігуративної” природи старозавітних та новозавітних текстів. А отже, окреслюючи ставлення Сковороди до Святого Письма, слід усвідомлювати, що він розрізняв у Біблії книгу ушкоджених текстів і заповіджений Богом глагол, був певний, що вона написана під дією Святого Духа, є богонатхненною і в цьому розумінні не може містити внутрішніх суперечностей. А що для українського любомудра авторитет Біблії важив над усе, красномовно засвідчує його спротив віровчительній рівновартності Святого Письма та Священного Передання, що визнається як віроповчальний постулат у східно-православній і західно-католицькій традиціях. “Закон Божий, — наголошував Сковорода у трактаті “Вхідні двері до християнської доброчесності”, — існує навічно, а людські перекази — не скрізь і не завжди. Закон Божий є райським деревом, а переказ — тінню. Закон Божий є плодом життя, а переказ — листям. Закон Божий є Боже в людському серці, а переказ — листком смокви, що часто приховує єхидну. Двері храму Божого — закон Божий, а переказ є прибудований до храму притвор. Наскільки далеко передвірок од вівтаря, а хвіст від голови, настільки відстоїть переказ... Лицеміри! Переказами вашими розорите закон” [6, *152–153*].

Не порівнюючи із засадами протестантської віронауки, згідно з якою єдиним джерелом Божого натхнення вважається Біблія, лише додамо, що таку саму позицію обстоювали й попередники Сковороди і, зокрема, Феофан Прокопович та Самійло Мислявський. Водночас, розглядаючи інтерпретаційні підходи Сковороди, слід пам’ятати, що власне вся творчість першого українського філософа насичена живодайними соками Біблії. Її духом просякнуті також твори, що вже давно вважаються хрестоматійними, становлять класику української літератури і до яких передусім зараховуємо “Басні харківські” (1774) та “Сад божественних пісень”, що проріс із зерен Святого Письма” (1785). Перший з них є прозовим за формою викладу і містить тридцять байок-притч, у передмові до яких Біблія порівнюється з сонцем усіх планет, що постало на подобу “тайнотворених фігур” [7, *102*], а її автор називає себе вірним слугою та любителем священної Біблії. Самі ж байки не рясніють біблійними образами, їх, сказати правду, зовсім мало, однак, підносячи ті чи інші чесноти або засуджуючи вади численних персонажів, Сковорода зазвичай узгляднює їх з християнською мораллю. Принаймні висновки (“сили”), що завершують кожну байку, суголосні з багатьма біблійними сентенціями на зразок “Дерево по плодах пізнається”, “Хто не любить клопоту, мусить навчитися жити просто й убого”, “З різними природними нахилами й життєвий шлях різний. Одначе всім їм один кінець — чесність, мир та лю-

бов", "Марнославство й прагнення насолод багатьох потягло у протиприродний стан", "Який є сам, такою буде йому й Біблія", "Страх Божий звеселяє серце", "Без Бога й за морем погано, а мудрому чоловікові весь світ — рідний край", "Все життя наше в руках Божих", "Хто знає Бога, той знає план і шлях свого життя". Висновком же всього викладеного в "Байках харківських" про Святе Письмо вважаємо слова Сковороди з висновкової частини останньої байки: "Біблія — наш верховний товариш та ближній і приводить нас до єдиного, найдорожчого й найлюб'язнішого. Вона — нашими предками полишений заповіт, що ховає в собі скарб богознання" [7, *129–130*].

Що ж до поетичної збірки "Сад божественних пісень", то її змістовим мотто є євангельські ремінісценції Різдва Христового, Господнього хрещення, Його страждання, смерті й воскресіння. Проте часто ці домінанти твору поєднуються з розмірковуваннями автора над дилемою життя істинного й марнотного, щастя справжнього й удаваного, багатства земного й небесного. У той спосіб дивними акордами свого небуденного слова "окормляв" Сковорода свою кількісно малу й до того ж несталу паству, то звіряючись у простоті свого великого серця [7, *59*]:

Не бажаю наук нових, крім
здорового ума,
Крім розумностей Христових,
бо солодкість там сама,

то вістуючи навіки [7, *77*]:

Проживи хоч триста літ,
проживи хоч цілий світ,
Що тобі те помагає,
Коли серденько ридає?
Як у серці нуда, буде смерть
і біда,

то вділяючи духовної поживи, в якій теорія пізнання себе дивно поєднувалася з пантеїстичними уподобаннями філософа [7]:

Бог найкращий астроном
і найвищий економ.
Вічная натура, мати,
Зайвини не може мати,
Що потрібно тобі, знайдеш
лиш у собі,

то щиросердно й простодушно, онебеснений Христовими обітницями, "возглашав" [7, *51*]:

Боже мій! Це ти — мій град!
Боже мій — це ти — мій сад,
А невинність — то мій квіт, мир,
любов — ото наш плід.

На хвилі релігійного піднесення створені також трактати, діалоги та бесіди Сковороди, серед яких "Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті", "Вхідні двері до християнської доброчесності", "Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру", "Книжечка про читання Святого Письма, названа Жінка Лотова".

Важливе місце посідає Біблія й у вченні Сковороди про три світи: макрокосм (всесвіт), мікрокосм (людину) та світ символів, Біблію. "Біблія, — навчав філософ, — символічний світ, тому що у ній зібрані небесних, земних і глибинних створінь фігури, щоб вони були монументами, які ведуть нашу думку у поняття вічної природи, прихованої у тлінній так, як малюнок у фарбах своїх" [5, *142*].

Рясними перлами прикрашені роздуми Сковороди про Слово Боже, про святу Біблію, і в епістолярній спадщині філософа, розмова про яку могла б становити окремий предмет дослідження і яку ми зумисне відкладаємо на потім.

Проте й викладеного про Сковороду — великого шанувальника й

видатного інтерпретатора Біблії — цілком достатньо, щоб підсумувати:

- Святе Письмо, а з ним Бог і божественне, святе й вічнозначуще становили творче кредо Сковороди-мислителя, були домінантою його розмірковувань про сутнісне і профанне, добре і зле, красиве й незугарне;
- як феномен наднаціонального порядку Біблія передвизначила христоцентричність філософської спадщини Сковороди, де насправді національний сегмент виявлявся лише спорадично, однак був невіддільним атрибутом етнічного самовияву філософа, ознакою тожсамості, за допомогою якої пізнають "своє", "родинне", "домашнє", "українське" і що у своїх вищих проявах становить скарбницю загальнолюдських цінностей;
- послуговуючись символіко-алегоричним методом інтерпретації Святого Письма, Сковорода значно розвинув і поглибив українську церковно-релігійну традицію, у контексті якої богословський компонент мислителя можна сміливо вважати вершинним досягненням філософської думки кінця XVIII ст. і водночас правити за духовну остою українського національного ідеалу, який через збіг несприятливих обставин та важливих причин не став запорукою національної розбудови на прийдешні віки;
- перед ликом Вічного й вічності гордий підсумок життя Сковороди, його провісне: "Світ ловив мене, та не спіймав" сприймається як адекватне відображення релігійної позиції українського любомудра, яка направду є максимою, однак не може заступати того, що речник релігії "не від світу цього" достосовувався світу такою мірою, якою земля може бути місцем духовного вдосконалення людини;
- церковно-релігійний зріз української національної ідеї кінця XVIII ст., як здебільшого дотепер, був і залишається христоцентричним і корелюється головно з Біблією, яка була альфою і омегою всіх філософічних розумів. У такому розумінні Сковорода постає як митець і особистість, що по праву належить і Україні, і людству назагал. На взір іншим богомудрим, він цурався світу, втікав від його марнот й, позискуючи з духовної скарбниці вічного, волів жити в горній республіці, у світі ідеального, в обителі любові, краси, добра, гармонії; хотів жити там, куди, власне, спрямовані й духовні прагнення нащадків Сковороди, кращих синів і дочок України, для кого поняття блага власного й рідної землі невіддільні;
- обстоюючи ідею духовного прозріння як запоруки спасіння, Г. Сковорода усвідомлював себе сівачем зерен вічності — слів Божих і дійшов певних висновків про те, що дух і духовне мають бути смисловизначальною перспективою життя;
- вічність і вічне є головним сенсом людського Буття, а тому в них слід шукати й на них засновувати щастя;
- стати співвічним можна лише тоді, коли поєднаєш волю власну з волею Божою;
- як інтерпретатор книг Біблії Григорій Сковорода тонко, гли-

боко й проникливо відчув Боже, справжнє, істинне; його можна вважати вчителем, бо він знав, як належить і задля чого слід жити, як долати цьогосвітні проблеми або як їх усунути;

- теоцентрична по суті Сковородинова система "богословствування" базувалась на необхідності персональної відповідальності кожної людини та вивищенні її божественного покликання.

Отже, вписаний в історичні аннали Сковорода залишається нашим сучасником і буде завжди такий для прийдешніх поколінь, бо незважаючи на історичну віддаленість його твори втішають, розраджують, наставляють, підносять, надихають, навчають, кличуть до подвигів смирення і благотворчості, створення такого християнського суспільства, яке не уявляються ним поза особистим щастям кожного його члена, поза вічністю як його запорукою. І якщо соціальні атрактори архітепічної природи, основним елементом якої є ментальність, не були Сковородою ані оприявнені, ані наголошені, то це тільки й може означати, що в розмові про нашого любомудра не варто забувати про вселенський вимір його роздумів, про наднаціональний характер теорій природовідності, "сродної праці" і "справжньої людини", згідно з якими тут, на землі, людина має бути свідомою й відповідальною, займатися тим, до чого схильна, й жити з тим, кого (=що) любить.

Кажучи назагал, філософія Г. Сковороди робить нас свідомими, сильнішими, стійкішими, бо в ній головне місце відведене вічному, тому, співпричетністю з яким людина набуває змісту власного існування і, зрештою, перейнята вищим волінням, сягає обожнення. У такому розумінні наше перебування на землі слушно вважати школою освіти й виховання, пізнання і вдосконалення, місцем ідеальних поривань та подвигів, з яких Сковородинів може правити за взірець.

Література

1. *Сулима В. І.* Біблія і українська література: Навч. посіб. — К., 1998.
2. *Ушкалов Л.* До історії українського барокового "фігуратизму": "символічний" світ Григорія Сковороди // Діалог культур. — К., 1999. — Вип. 2.
3. *Книга* о вэрэ. — К., 1620. — Арк. 185.
4. *Сковорода* Г. Листи // Г. Сковорода. Твори: У 2 т. — К., 1994. — Т. 2.
5. *Сковорода Г.* Діалог. Назва його — Потоп зміїний // Г. Сковорода. Повне зібрання творів: У 2 т. — К., 1973. — Т. 2.
6. *Сковорода Г.* Начальная дверь ко христіанскому добронравію // Г. Сковорода. Повне зібрання творів: У 2 т. — К., 1973. — Т. 1.
7. *Сковорода Г.* Байки харківські // Г. Сковорода. Твори: У 2 т. — К., 1994. — Т. 1.

Г. Н. ЛИТВИНОВ

председатель Союза Православных Братств Украины Днепропетровской области

КОНСТРУКТИВНОЕ ПРОТИВОСТОЯНИЕ ВСЕОБЩЕЙ ГЛОБАЛИЗАЦИИ КАК КАНОНИЧЕСКАЯ ЗАЩИТА ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Изначально хочется вспомнить одно из пророчеств преподобного отца нашего Серафима Вырицкого (около 1948 г.): *“Придет время, когда не гонения, а деньги и прелести мира сего отвратят людей от Бога и погибнет куда больше душ, чем во времена открытого богоборчества. С одной стороны, будут воздвигать кресты и золотить купола, а с другой стороны — настанет царство лжи и зла. Истинная Церковь всегда будет гонима, а спастись можно будет только скорбями и болезнями. Гонения будут принимать самый изощренный, непредсказуемый характер... Тогда же из Казанского собора пойдет крестный ход в Александро-Невскую Лавру”.*

В данный момент мы все, находящиеся на разных континентах земного шара, видим и ощущаем всеми нервными окончаниями ряд пророчеств *“о конце мира”,* которые сбываются в наши дни и на наших глазах. Каждый человек кем бы он ни был, задает себе и другой вопрос: *“Что происходит? Или это сон, или мир сходит с ума?”* Может быть, это политические последствия вражды между народами всего мира или это все-таки греховность человечества? Или повторяющиеся беды и катаклизмы в настоящее время с современным человечеством как по историческим фактам начиная с разрушенных и сожженных серным огнем Господом за нечестие древних городов Содом, Гоморр, Адма, Севоим и Цоар, некогда находящихся в долине Сиддимской?.. И того крайнего нечестия, происходящего в народе, но по строгости суда Божия против нечестивцев, на месте которого образовалось мрачное, бесплодное, омертвевшее море, именуемое в народе *“морем Лота, Асфальтовым, Мертвым (от безжизненности) или Соленым (от горечи слез, проливаемых нечестивцами в аду этих погибших за нечестие городов)”.*

Что же грядет и что будет со всем миром?

Не напоминают нам за последние десятилетия нынешние потопы о временах Ноя, а бушующие пожары о геенском огне преисподней?

Из источников СМИ мы узнаем о стихийных бедствиях и катастрофах, достигших масштабов, равных которым не было в современной истории человечества — катастрофические наводнения в Западной Европе и на Юге России, в Сибири, на Дальнем Восто-

ке и в Китае; лесные пожары, охватившие сотни миллионов гектаров во многих странах мира; гигантские смерчи у берегов Японии, Южной Кореи, США, Италии, Чехословакии и других Европейских странах, на территории России ураганы, грады, нашествия саранчи, засуха, множественные технотронные катастрофы и другие подобные события. Как участились случаи гибели и крушений воздушного, наземного и водного транспорта, и это все вне всякого сомнения является грозным знамением. Даже ученые всего мира, и многие из них не являющиеся верующими людьми, отмечают, что мир уже состарился и требует обновления или происходит что-то ужасное и непонятное для разума, но сердцем чувствуется опасность, которая надвигается на человечество из невидимого мира. Отмечается непрекращающееся смещение магнитных полюсов земли, что может вызвать резкое изменение климата на всей планете, имеющее непредсказуемые последствия в виде "*сауны с сухим паром*", где будет испарение воды без обратного капельного в виде дождя действия. И сушь такая на земле станет, что в огромные земные трещины будут проваливаться как во впадины крупные домашние и дикие животные. Вплывают из памяти слова: "Что море возшумит и вскипит", потому-что гореть будет из-за огромного скопления сероводорода. А мы уже сейчас наблюдаем самовыбросы морских животных и рыбы на берега океанов, морей. Не наталкивает ли это на мысль, что нам показывают в первую очередь бездушные твари не только о духовной смерти, но и о физической, даже того, что не будет пропитания для нас. В истории были многочисленные моменты каннибализма, и эти факты могут приобрести глобальный масштаб.

Но самая опасная сторона всех этих событий, приближающаяся к апокалиптическому концу — это непрекращающаяся революция в области информационных технологий, которая имеет силу направленного взрыва. В этой области происходят открытия за открытиями. Сегодня уже возможна та фантастическая мечта управлять населением планеты и уже готовы внедрить ее из единого компьютерного центра. Этот суперкомпьютер способен содержать базу данных всех жителей земли, включая родословную до четвертого колена, порой уже представившихся на вечный покой родственников. Электронным глазом через спутниковую связь системой цифрового ангела (как антихрист делает все в зеркальном отражении, даже ангелов не проминули) будет осуществляться контроль над всеми передвижениями, за всеми интересующими разговорами в общении на улице, по телефону, идентифицируя голосовые частоты и определяя мгновенно интересующую личность. Глобальный контроль над всеми денежными операциями, вывод из обихода наличных денег, что станет удобно для руководства глобальной программы управлять людьми в заданном режиме.

И еще, чтобы посеять страх, ужас, панику, неразбериху или создать искусственный кризис, нужны жестокие террористические акты. Ими целенаправленно и стратегически можно манипулировать любым слоем общественности и вносить в социум нетерпимость, религиозную рознь и классовую вражду. Президент США Буш некогда заявлял миру: "Кто не с нами, тот с террористами!" И тут же без подсказки были определены государства, которые могут укрывать террористов, — Афганистан, Ирак, Иран, Северная Корея, Ливия, Сирия, Рос-

сия и список можно еще продолжить на двенадцать пунктов. Учитывая, что четко, как на фотобумаге, вырисовывается силуэт. Так уже проявились и зарекомендовали себя к приближающейся эпохе глобализма надправительственные и наднациональные силы. желающие властвовать над всеми народами и упиться или напоить все народы вином духовного разврата, аморальности, содомогоморского блудодеяния и ритуальных кровопусканий. А борьба с терроризмом — это всего лишь предлог для создания всемирной, паутинной диктатуры, и все паутинки, контролирующие любое движение, являются орудием пресечения и уничтожения непокорных все тех же таинственных сил, именуемых в православии предтеч антихриста, готовящих приход антихриста.

И главную роль в этой борьбе играет "*миротворческая организация, или миссия с оккультными примесями*" НАТО *(НОВАЯ АМЕРИКАНСКАЯ ТЕРРОРИСТИЧЕСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ)*. Где появляется НАТО — гроза террористов, — там обязательно сеются плевелы, от которых растут усиленно, как на биодобавках, производство наркотиков, гомосексуализм, торговля оружием, подростковая проституция, и этот перечень можно продолжать. Заставляют уже не подсознательно, как ранее, через массовые ретрансляторы, а уже въявь привыкать к убийству невинных людей как обыденному явлению, которое не должно вызывать осуждение.

Если этому мы как-то раньше противостояли, помогали дружественным народам бороться с тем, в чем сейчас сами по ложной мысли и из-за самообмана погрязли, то самое время вспомнить, что мы богоизбранный народ, и нам нечего бояться. И пусть знают враги наши: "*Русь Единая Могучая Триединая Стояла и Стоять Будет*". Мы — Великороссы, Малороссы и Белороссы — братья славяне, как ни странно и как бы неожиданно ни звучало, перестали быть полноценным русским народом. Как ни странно, но нами уже манипулируют во всех сферах власти, хотя власть принадлежит народу, а народ все спит и ждет, когда на нашей территории будут хозяйничать натовские прихвостни, а может тогда он проснется или еще больше впадет в спячку. Мы уже не в силах без объединения противостоять стремительно развивающимся этническим и религиозным движениям, массовым переселениям и т. д. Из уроков истории известно, как многие великие народы растворились и канули в лета. Дело в том, что многое, почти все зависит от всех нас, народов бывшего Советского Союза, где все были родня, везде царили гостеприимство, поддержка и опора одной могучей державы. И если мы покаимся, истинно покаимся, то Господь исправит положение в обществе, где хоть и не было большой духовности, но была дружеская любовь, а это очень многое во исполнение слов: "*Носите тяготы друг друга и исполните Закон Христов*". А если этого покаяния не будет, то Господь попустит еще более скорбей и искушений. Я много раз убеждался, что покаяние и соборность единения друзей, братьев во Христе в единое могучее русло — это есть основа изменения нашего общества.

Народ, исповедующий единую веру, традиции, культуру, — это единый организм, как пять пальцев на руке, которые работают каждый в меру надобности и сил, а может, предназначения в совокупном режиме всего органа, т. е. тела, наделенного душой, которая его и животворит.

Культивируется мнение, будто бы Советский Союз до раскола и распада

исчерпал возможности для дальнейшего развития и закономерно перестал существовать как великая и могучая держава. После разрушения СССР этот тезис был распространен и на все регионы постсоветских государств. И это было результатом духовного кризиса и многолетней идеологической борьбы против культуры и традиций нашего народа.

Создается миф, воплощаемый в высших учебных заведениях Запада в таком предмете, как глобализация, о том, что дальнейшее территориальное дробление России, Белоруссии, Украины — необходимость и благо не только для ее народов, но и для всего мира. В общественное сознание внедряются "приоритеты" коренных народов, легализуются идеи "национального самоопределения" и главенства местных законов (самоуправления), повышения экономической самостоятельности регионов, разделения полномочий центра и субъектов государства, как, например, в виде промышленно-экономических групп, защищающих собственные интересы, а не народа и государства в целом (исторически сложившихся традиций, религии, культуры). Все это прикрывается рассуждениями о "*новом мировом порядке*", который преподносится в качестве новой религии и основы для "*обустройства*" постсоветских стран, главного условия обеспечения внутренней безопасности, территориальной целостности и политической стабильности в XXI в.

Цель блоковой стратегии "*мирового сообщества*" во главе со США — обеспечить содержание "*золотого миллиарда*" на достигнутом высоком уровне потребления. И здесь самый главный момент, как это сделать — промыть мозги населению?! Да, промывка мозгов — это как инфекционное заболевание. Допустим, в полном кинозале находятся 7–8 % гриппозных людей, и прокрутят подряд два сеанса или в течение нескольких часов очень интересный фильм, который притупит бдительность и инстинкт самосохранения остальных сидящих в зале в виде ухода из зала, профилактики оксалиновой мазью и прочими известными средствами — заболеют все к вечеру следующего дня. Так и в помещении или в обществе, где практикуется промывка мозгов, бóльшая часть людей будет подвержена этому. Но существует еще и иммунитет. Даже если процесс выздоровления будет долгим, то оно в полном объеме наступит, пока существует Каноническая Православная Церковь.

Летаргическим сном спит наш народ, наш русский народ — богатырь, воспеваемый в былинах и легендах, и никак не проснется, хоть бей в набаты, что черные тучи нависли над нашей Родиной. Как пробудить душу народа от смертельно упоенного Западом сна?

Что нужно сделать, чтобы Церковь и в настоящее время, как в былые времена, провозгласив спасение Земное и Небесное, соборность нашей идеи, опять собрала нас перед страшной опасностью, которая стоит у границ и измором начинает брать наши деревни, села, города. Соборность даст нам снова почувствовать единство и могущество русского народа, Православной Церкви, готовой к самопожертвенному служению народу, Отчизне, Православной вере и способной к решительным действиям. Спасение утопающего — дело рук самого утопающего. Кто кроме нас спасет себя, родных и близких не только по родству, но и по духу.

К тому же чрезвычайно важно, что Православная Церковь — единствен-

ная структура, против которой брошены все силы ада и земных антихристовых предтеч, которая сегодня еще объединяет почти все бывшее геополитическое пространство России, включая Белоруссию, Украину, Молдову и Приднестровье, Среднюю Азию и Прибалтику.

Именно Церковь сегодня должна быть собирателем воинства христова, лучших ее сыновей и дочерей, подрастающей молодежи, воспитанной в православной вере, еще крепких седых отцов и быть духовным их поводырем, подымая на ратные подвиги Илюш, Пересветов, Добрынь, Осляб, Ратиборов, Коловратов, Талалихинов, Жуковых, Покрышкиных и Кожедубов, Евгениев Родионовых и многих других, показавших, что дают благородство, честь и достоинство в момент опасности для Родины. Сегодня только Церковь и **в полноте церковной Ее высший авторитет** способны объединить многочисленные общественно-политические и православно-патриотические организации. Как не горько констатировать, но и в Церкви не все в порядке. В отдельных ее епархиях, где управляющие епархиями стали удельными князьками, они беспокоятся только о благолепии наружностей храмов, своей обслуги, себя и собственной казны, а что происходит внутри Церкви — это для них второстепенные вопросы, как будто их не касающиеся.

Сейчас необходима консолидация православных государств. Прежде всего необходимо воссоединение с Россией Украины, Белоруссии, среднеазиатских и кавказских народов, которые ранее пребывали в составе Русского Царства. Затем в этот блок государств должны войти балканские государства и Греция.

Православие является исторической религией державообразующего народа, создавшего Российское государство Триединой Руси, а значит, и единственной государственной религией, что необходимо признать официально. Отказ от истинной религии ведет лишь к тому, что государство подпадает под влияние религии ложной, которая заключается в узаконенном неразличении добра и зла.

Мы не призываем к конфронтации и не боимся упреков, таких слов, как “экстремизм”, “шовинизм”. Наше Православное государство никогда не вело захватнических войн, а лишь освободительные войны, причем освобождало оно не только собственную землю, но и земли братских и европейских народов.

Мы не бросаем никому вызов. Это нам бросают вызов, и мы до времени его не принимаем.

Мы не призываем к войне, но если так будет продолжаться, то всех нас и без войны ожидает погибель, и вместо боя — расстрел.

Силы зла, мировое масонство, строящее сейчас *“новый мировой порядок”* антихриста, сознают, что только наше Соборное государство может помешать им. И Соборные клятвы, данные предками на Евангелии и Кресте, мы впитали с молоком матери — и это у нас в крови. Но вокруг уже происходит клятвопреступничество, которое и явилось причиною нашего государственного неустройства.

Спаси Господи всех нас и нашу Триединую, Единую, Неделимую Святую Русь!

Дай нам, Отче Всеблагий, сил и крепости до последней капли крови защищать Святую землю, нашу Православную Русь!

Т. В. КУХТИК

д-р техн. наук, проф., ректор Української академії бізнесу та підприємництва

ДУХОВНА РЕАБІЛІТАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА

Духовність народу, духовний розвиток особистості усвідомлюються нині як найнеобхідніші чинники розбудови суверенної України. Злам двох тисячоліть характеризується загостренням суттєвих суперечностей: проявом бездуховності в суспільстві та прагненням до гармонізації картини буття з повноцінним відродженням у ній світу людини. Тому оновлення суспільства на засадах загальнолюдських цінностей, вільного вибору життєвого шляху потребує принципово нових підходів до питань виховання підростаючого покоління.

Українське суспільство, його національна освіта як один із соціокультурних і духовних феноменів дісталися нового етапу свого розвитку, пов'язаного зі зміною менталітету суспільства й особистості, зі зміною ціннісних орієнтацій, спрямованих на переосмислення сутності Людини, Душі, Духовності. Про це свідчать рекомендації парламентських слухань "Духовна криза суспільства і шляхи її подолання" (20 квітня 2004 р. № 1689-IV), які визначили, що для подолання глибокої системної кризи в усіх сферах життєдіяльності та формування гуманістично орієнтованого суспільства, де одним із визначених чинників є духовний розвиток, необхідно забезпечити інтенсифікацію духовно-інтелектуального потенціалу суспільства, пріоритетність розвитку культури, мови, науки, освіти та виховання.

У час економічних негараздів і криз щодалі більшою мірою відчувається, що особистість (особливо молоді люди, які ще формуються як особистості) втрачає духовні орієнтири та справжні життєві цінності, невпинно рухаючись до моральної деградації.

Зазначені процеси відбуваються з певних причин. Понад семидесяти років поступово руйнувався історичний уклад життя, спостерігався поступовий відрив від вікових культурних і духовних традицій. "Нова людина" вітчизняної історії епохи соціалізму стадійно переймалася новим світовідчуванням, змінювався і вихолощувався внутрішній зміст її життя. Надмірна захопленість науковими відкриттями і досягненнями техніки змусила її шукати сенс життя винятково в матеріальній сфері, у досягненні найкращого результату буття. У цей період, що був складний для внутрішнього розвитку людини, коли її духовні інстинкти, що лежать поза сферою повсякденного, були пригнічені, відбулися зміни в ієрархії духовних цінностей. У духовному

і моральному плані це виявилось у втраті критеріїв для розрізнення добра і зла, скасуванні поняття і уявлення про гріх, оголошенні умовності моралі. Особливо помітно цей відрив від джерел і традицій народу позначився на молодому поколінні. Внутрішній світ особистості, що за визначенням повинен зосереджуватися на внутрішньоособистісних завданнях, був ніби вивернутий назовні, відбулася десакралізація внутрішніх цінностей.

Результатом цих процесів виявилися граничне спрощення, звуження обрію духовного життя, збіднiння його змісту, згасання інтересу до власної особистості (і як наслідок до особистостей інших людей), спрямованість на зовнішні результати "якнайкращого існування", скасування будь-яких обмежень. Ці тенденції поступово розширювались. Одночасно з демократичними змінами в часи перебудови на хвилі інтересу до "духовності" як нової сфери буття стан спустошеності змінився пошуками нових духовних відчуттів і станів. На жаль, невкорінену в духовній традиції масову свідомість досить швидко було втягнуто в езотеризм, сектантство, лжемістику. Особливо ці захоплення позначилися на молоді, що не має внутрішнього стрижня, у результаті чого наші громадяни, які втратили сенс життя (з них понад 30 % — це молоді люди й підлітки), у перші роки "перебудови" брали участь у діяльності так званих деструктивних сект. Ці й багато інших життєвих реалій (хуліганство, алкоголізм, наркоманія, токсикоманія, самогубства), що свідчать про моральне розслаблення особистості (особливо молодої), стали симптомами духовної, політичної і соціально-економічної кризи, яка нині вже існує як погроза існуванню України.

Актуальність проблеми духовності підтверджується сьогодні багатими доробками в різних галузях науки і практики. Так проблеми духовного розвитку особистості висвітлюються у працях видатних філософів-космістів, зокрема В. Соловйова, В. Вернадського, М. Бердяєва. Духовність українського народу стала предметом досліджень Д. Чижевського, М. Костомарова, Я. Яреми, Г. Пащека, Д. Донцова та ін.

Духовність відтворена в наукових положеннях філософів, які вважають духовність сферою осмислення дійсності (В. М. Барановський, Г. І. Горак, Л. В. Сохань, Л. М. Олексюк, В. І. Слободчиков, П. В. Симонов, П. М. Єршов, В. М. Сугатовський, В. М. Шердаков та ін.); психологів, які розкривають психологічні витоки духовних цінностей (І. Д. Бех, М. Й. Боришевський, Т. В. Бутковська, О. І. Зеліченко, В. М. Москалець, О. В. Киричук, Г. С. Костюк, Є. О. Помиткін та ін.); педагогів, які досліджують сутність духовного розвитку, особливості організації духовного виховання особистості (С. У. Гончаренко, Ю. С. Гуров, В. М. Доній, І. А. Зязюн, І. В. Зайченко, Б. С. Кобзар, І. В. Степаненко, С. М. Тищенко, Г. П. Шевченко та ін.) і взаємообумовленість духовного та національного (М. Г. Стельмахович, Б. М. Ступарик, Д. О. Тхоржевський та ін.).

Душа, Духовність, Духовні потреби... Ці одвічні категорії в сучасній науці визначаються по-різному. Так, у праці "Походження духовності" розкривається сутність духовності як вияв найвищих устремлінь людини до знання і служіння іншим людям — альтруїзм [6].

Сучасні вчені звертаються до узагальненого тлумачення духовності: "...з позицій філософії духовність — це сфера осмислення дійсності, став-

лення до світу природи інших людей; це системи цінностей і орієнтацій на них у процесі самореалізації особистості. З позицій психології — це багатовимірна система утворень у свідомості індивіда, що віддзеркалюють його найбільш актуальні потреби, інтереси. З позицій педагогіки — творча спрямованість, наснага людини, здатність пізнати іншого й себе як цінність" [6, *6*].

Духовність людини випливає з особливостей її духу й душі в їх взаємодії та єдності. Якщо Дух є знаряддям пізнавально-творчої діяльності та світоглядної орієнтації, то душа відтворює неповторну особистість людини, її внутрішнє "Я", дає їй змогу любити, відчувати. Душевність — це чуйне, доброзичливе ставлення людини до оточуючих, активний прояв турботи, уваги, готовність допомогти, поділити жалість і горе, відповідальне ставлення до конкретної суспільно корисної справи [9].

Духовність визначається ще як спрямованість особистості до окреслених цілей, ціннісна характеристика свідомості. Духовність покликана задовольняти потреби людини, яка прагне самовдосконалення через розкриття власних здібностей. Моральність — це сукупність загальних принципів поводження людей стосовно один одного, до суспільства. У поєднанні вони становлять основу особистості, де духовність — вектор її руху (самовиховання, самоосвіти, саморозвитку), який є базою моральності. Нині дуже гостро відчувається потреба в дослідженні реальної картини духовного стану суспільства, настроїв, орієнтації різних верств і груп населення.

Процес гуманізації розвивається в напрямі від прагматизму до духовності. У цьому зв'язку потребує всебічного розгляду проблема співвідношення віри й науки.

Осмислення релігійних знань — це один з важливих чинників формування духовності сьогоднішньої студентської молоді.

Сучасна педагогічна теорія і практика вимагає підходити до минулого і сьогодення людського суспільства та нашої країни з цивілізаційних, культурологічних позицій, враховувати в навчанні та вихованні підростаючої молоді принцип культуровідповідності.

Роль релігійного чинника у становленні цивілізації і культури як України, так і в загальній історії визначальна. Цивілізаційний підхід розглядає загальну історію як історію конкретних народів, що мають національні, культурні, у тому числі релігійні, особливості. Тому сутність формування духовності особистості в контексті цього підходу залежить від традицій вітчизняної культури, прийнятих в її середовищі духовних ідеалів і цінностей.

Ознайомлення студентської молоді з духовно-моральними ідеалами і нормами традиційних релігій як найсуттєвішої частини вітчизняної духовної і культурної спадщини сприяє формуванню у них "об'ємного", цілісного бачення нашого суспільства у просторі історичного часу, оптимізує процеси інкультуризації, надає можливість активізувати духовно-моральну спрямованість виховання у вищій школі на засадах християнських духовних цінностей.

Християнин покликаний зберігати і розвивати національну культуру, народну самосвідомість. Православній етиці суперечить розподіл народів на кращих і гірших, приниження будь-якої етнічної чи цивільної нації. У вітчизняній історії ідеалом для наслідування можуть бути, поряд з ін-

шими обличчями і персонажами нашої історії руські святі, насамперед у їх державному, суспільно активному служінні своїй державі, народу, Батьківщині.

Останнім часом звернення і молоді, і людей середнього віку до Біблії, яка здавна мала великий духовний вплив в Україні, означає пошук відповіді на актуальні проблеми сьогодення. Біблія містить значний духовний і виховний потенціал, який слід використовувати. Віра, Надія, Любов завжди були і є головними християнськими чеснотами. Вони характеризують ставлення людини насамперед до Бога. Чесноти, пов'язані зі ставленням до ближнього, — це милосердя, приязність, терпіння, лагідність, незлобливість, мужність, працьовитість, нехитрість, прямота, братерська любов, слухняність, помірність та ін. Біблія є джерелом великої мудрості. І багато хто з видатних філософів минулого вважав, що мудрість (розум) є головною чеснотою людини. У Біблії так само наголошується на важливості цієї якості: "Головне — мудрість: набувай мудрості, і всім маєтком своїм набувай розуму" [2]. Біблія містить безліч виховних моментів і повчань і, безумовно, ця Велика книга ще повинна посісти гідне місце у процесі духовно-морального виховання сучасної студентської молоді.

Повага до життя і здоров'я співгромадян, гуманізм у міжособистісних відносинах у суспільстві — найважливіші моральні підвалини виховання духовної культури, закладені у старозавітних заповідях Біблії і розвинуті в Новому Заповіті, Нагорній проповіді Ісуса Христа. Біблійські моральні норми, на думку багатьох видатних вітчизняних і зарубіжних істориків, філософів, соціологів, стали базою уявлень про загальнолюдську мораль, етичними засадами європейської цивілізації загалом.

У Нагорній проповіді концентровано відображено норми християнської моралі, що піднесли гуманізм у міжособистісних відносинах на нову висоту порівняно зі старозавітними нормами справедливості. Жертва за ближнього, добро як універсальна цінність, милосердя як найвища форма справедливості (на противагу старозавітному "око за око, зуб за зуб") увійшли у плоть і кров європейської, російської та української культур, народних традицій і способу життя нашого суспільства. І нині, за безперечного загострення міжособистісних відносин в умовах соціальних та економічних негараздів, ознайомлення з цими принципами відносин людей у суспільстві здатне доброчинно морально вплинути на студентську молодь, сприяти розвитку позитивної культури міжособистісних відносин у середовищі студентів, поліпшенню психологічного клімату в колективах.

Гуманізація виховного процесу найефективніше здійснюється тоді, коли розвиваються творчі здібності та громадянські якості особистості; створено комфортний морально-психологічний клімат, атмосферу взаємодовіри, взаємоповаги та взаємовідповідальності, а також соціокультурне середовище, що стимулює до самопізнання і самовдосконалення; враховуються індивідуальні особливості студентів; відбувається демократизація управління вищою школою; олюднення змісту навчально-виховної діяльності, усіх видів і форм взаємовідносин учасників навчально-виховного процесу. Усім цим вимогам відповідає навчально-виховна робота в Українській академії бізнесу та підприємництва. Доцільно зазначити, що провідним у навчально-вихов-

ній роботі педагогів є принцип культуровідповідності, а власне освітній процес — особистісно орієнтований. Це означає, що культурне ядро змісту освіти становлять універсальні, загальнолюдські, загальнонаціональні та регіональні цінності. Ставлення до студентів викладачі намагаються будувати з огляду на сприйняття їх як вільних особистостей. Це виявляється в тому, що на лекційних, практичних, семінарських заняттях діалог відбувається за схемою "викладач — студент", що сприяє проникненню в душі вихованців, в їх світ, розвитку вміння сприймати, розуміти, відчувати і відгукуватися на почуття іншої людини, спробою вдосконалити, скоригувати та змінити щось у ній на краще.

Виховання майбутнього спеціаліста базується на таких аспектах: самопізнання, усвідомлення власних почуттів, якостей; формування "духовного інтелекту", спільності як основи українського національного характеру, співвіднесення себе з вимогами суспільства, професії, віри, сім'ї; на цій основі — здатність до духовного катарсису, очищення, каяття. Наступним аспектом виховання повинен бути всебічний розвиток творчих здібностей, самоактуалізація, що зумовлює особистісне зростання, формування власних суджень, високої відповідальності, відсутність конформізму (згідно з А. Маслоу).

Найефективнішими засобами стимулювання процесу виховання студентської молоді, на наш погляд, є робота у мікрогрупах, дискусії, турніри, дебати, наукові конференції, обговорення творів роздумів, проблемні завдання, вживання в образи творів мистецтва, захист проектів майбутнього.

В інноваційній методиці навчально-виховного процесу нашого вищого закладу освіти переважає добір таких засобів та прийомів, де переважають спрямованість на формування внутрішньої людини, ядра особистості; базування на особистому духовному досвіді, зверненість до цілісної людини — її розуму, волі, почуттів, розуму, серця і душі; різноманітність шляхів і форм духовного життя. Педагоги вчать студентів будувати діалог із самим собою, іншими людьми, світом загалом на базі загальнолюдських цінностей, наповнювати власний внутрішній світ новим змістом, обирати високі, гуманні життєві цілі, відроджуючи традицію педагогічного діалогу, заснованого на глибинному внутрішньому взаємосприйнятті особистості педагога і студента на базі загальних цінностей, ідеалів, змістів, авторитетів. Адже саме спрямованість педагога, який має чітко окреслену творчу індивідуальність, характеризує наявність цінностей, переконань та ідей, які становлять внутрішній стрижень особистості й діяльності педагога: гуманістична домінанта особистісних цілей, уявлення про мету своєї діяльності як високу місію розвитку людини. Саме такий викладач здатний створити сприятливі умови для розкриття талантів та реалізації здібностей студентів, дати поштовх їхній спільній творчій взаємодії, що має найголовніше значення для духовно-морального виховання, духовної реабілітації суспільства загалом.

Література

1. *Бердяев Н.А.* Самопознание. — Л.: Лениздат, 1991.
2. *Священная* история в простых рассказах для чтения в школе и дома. — Ветхий и Новый Заветы // Сост. прот. А. Соколов. — М.: Гослос, 1991.

3. *Левитан К. М.* Культура педобщения. — Иркутск, 1985.
4. *Костомаров М.* Дві руські народності: Історія філософії України. — К.: Либідь, 1993.
5. *Петрочко Ж. В.* Формування духовних потреб молодших школярів у позанавчальній діяльності: Автореф. дис. ... канд пед. наук. — К., 2000.
6. *Симонов П. В., Ершов П. М., Вяземский Ю. П.* Происхождение духовности. — М.: Наука, 1989.
7. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — К.: Орій, 1992.
8. *Франк С. П.* Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992.
9. *Матюшина І. К.* Духовність та її виховання у старшокласників // Педагогіка і психологія. — 1998. — № 3.

О. І. ПРЕДКО
канд. філос. наук,
доцент кафедри релігієзнавства
Київський національний університет ім. Тараса Шевченка

СВЯТООТЦІВСЬКА ДУМКА: ДУХОВНО-МОРАЛЬНІСНИЙ ВИМІР

Нині, коли людина прагне знайти вихід з духовної кризи, нагальніше постає проблема з'ясування витоків християнської духовності. Адже цариною концептуальних доробок отців та вчителів Церкви завжди були пошуки відповідей на екзистенційно-гуманістичні питання, у центрі яких постійно перебували духовно-моральнісні орієнтири людини. Проте варто тут зазначити, що проблема релігійної духовності тривалий час недооцінювалася вітчизняною наукою. Так, Ю. Буртін, Г. Бурбуліс, В. Кемеров, В. Федотова релігійну духовність розглядали переважно в контексті свідомості, інтелекту, емоцій. Натомість в працях С. Возняка, О. Сарапіна, А. Чернія феномен духовності аналізується як онтологічна категорія. Значно менше релігієзнавчих праць, де розглядається духовний потенціал християнської релігії. Відтак спробуємо дослідити духовний потенціал святоотцівської думки, її моральнісні виміри.

Власне ідея "внутрішньої" людини, її духовно-моральнісної сутності як результат відношення "людина — Бог" висвітлюється в патристичній традиції. Як зазначав Д. Чижевський: "Науку про внутрішню людину знаходимо майже в усіх видатних отців Церкви: від Климента до Григорія Ниського, до представників аскетики — Макарія та Антонія" [1, *107*]. Спираючись на біблійне розмежування "внутрішньої" та "зовнішньої" людини (до речі, таке розрізнення зустрічається в посланнях апостола Павла — Рим.7, 22; 2 Кор.4, 16; Еф. 3, 16), Отці та вчителі Церкви висвітлювали її в різних аспектах. Зазначимо, що "внутрішня" людина в осмисленні Отців Церкви пов'язується з її духовним світом: це ідеальна, духовна людина, сутнісні характеристики якої визначаються відношенням "людина — Бог".

Розкриваючи можливості "внутрішньої людини", Отці церкви прагнули висвітлити ті духовні чинники, які становлять її певний смисложиттєвий центр. Саме такими доброчесностями є віра, надія, любов. Ще Климент Олександрійський (бл. 150–216) зазначав, що віра — це доброчесність серця, але якщо вона вдосконалюється в інтелектуальному та моральному плані, то переходить у гнозис. Останній є вірою, що, з одного боку, глибоко проникає в одкровення і стає віданням, а з іншого — є джерелом досконалого "доброробленя". Надія одухотворяє віру на початкових ступенях, любов же зігріває віру, що перейшла у гнозис. Надія в розумінні мислителя — це бажання

та чекання, поєднані з впевненістю в отриманні блага. Особливо Климент Олександрійський акцентував на внутрішньому аспекті любові. Він наблизив любов до Бога до платонового ероса — любові до прекрасного. Згідно з Климентом Олександрійським, гнозис — це досконаліть людини, абстрактна діяльність мислення, що очищує серце, звільняє людину від чуттєвості. Через гнозис удосконалюється віра, отже, він є критерієм досконалості віри. Як стверджував Климент Олександрійський, "немає віри без знання; немає й знання без віри. Віра є підвалиною будівлі, а знання — базою, яку розум будує на вірі. Віра подібна внутрішньому, потаємному, а знання — вираженому, а тому знання є розкриттям віри" [2, *291*]. Проте значну роль Климент Олександрійський відводив гнозису як Богопізнанню і моральнісній досконалості.

Згідно з Августином, основним у релігії є таке: "У що потрібно вірити, на що потрібно сподіватись, що любить" [3, *291*]. Проте він розмежовує віру і надію, наголошуючи, що вони різняться за змістом. Посилаючись на біблійну тезу "віра — то підстава сподіваного, доказ небаченого" (Євр. 11, 1), Августин пристає думки, що основною рисою надії так само є невидиме. "Надією-бо ми спаслися. Надія ж, коли бачить, не є надія, бо хто що бачить, чому б того й надіявся. А коли сподіваємось, чого не бачимо, то очікуємо того з терпеливістю" (Рим. 8, 24–25). Відтак, якщо ми в щось віримо, то одночасно сподіваємось. При цьому, як зазначав Августин, ні віра, ні надія не можуть існувати без любові, яка є їх рушієм. Отже, як немає любові без надії, і надії без любові, так немає їх двох без віри. Зі сповідання віри зароджується надія, що супроводжується любов'ю, яка перевершує їх. "Тому хто істинно любить, той, безсумнівно, істинно вірить і сподівається, хто ж не любить, той намарне сподівається, хай би навіть предмет його надії і вказував шлях до істинного блаженства" [2, *347*]. Відтак віра, діяльнісне ядро якої не огортається надією, не вміщує любові, не має рятівного значення.

За кожною чеснотою Максим Сповідник закріплює певні функції: "Віра переконує ум, який триває в боротьбі, прибігати до Бога і спонукає його (ум) до дерзновення, запевняючи, що в нього напоготові різноманітна духовна зброя. Надія є для ума неоманливою запорукою божественної помочі й обіцянкою винищення супротивних сил. Любов же перешкоджає уму нехтувати поєднанням із божественним, ...знесилює його жаданим устремлінням до Господа" [4, *9*].

Таким чином, у процесі віднесення до Бога кожний із духовних чинників має певну функціональну специфікацію. Віра визначає спрямованість людини, надія вселяє впевненість, любов захоплює все її єство у прагненні до Бога. Проте всі ці чесноти становлять певну триєдність. Як зазначав Іоанн Лествечник: "На мій погляд, віра подібна до променя, надія — до світла, а любов до кола сонця. Усі вони становлять єдине сяяння і єдину світлість. Перша все може творити і будувати, другу милість Божа захищає і робить непосоромленою, а третя ніколи не припиняється і не дає спочити враженому її блаженним захопленням" [5, *263*].

Максим Сповідник зазначав, що найсильнішою з усіх чеснот є любов, бо "любов довго терпить, любов милосердствує, не заздрить... Ніколи любов не перестає!" (І Кор. 13,4,8); це джерело Божественного вогню в серці. Любов як почуття серця здатна саму душу поєднати з Божеством. Та

ж любов, зумовлена зовнішнім чинником, швидко згасає в міру того, як згасає джерело, яке її продукує. Любов, яку викликав до життя Бог, як вважають отці Церкви, є незнищенним, вічним джерелом. Вона захоплює людину, змінює її психічний стан, розширює межі свідомості. Тому вершиною богопізнання, на якій відбувається безпосереднє єднання людини з Богом, є стан любові, який становить силу трансценденції до Бога; вона безпосередньо укорінює особистість в Абсолюті. У цьому стані перед людиною відкриваються внутрішні, потаємні глибини сфери духовного, з'являється здатність проникати у глибини людської совісті, бачити та відчувати все невидиме, усе неосяжне.

Відтак, відома християнська триєдність "Віра — Надія — Любов" є основним чинником народження "внутрішньої", ідеальної людини, динамізує всю систему особистості, забезпечуючи водночас її цілісність і процес духовного піднесення до Бога. Разом з тим їх дієвість, рухливість найяскравіше виявляються у практиках релігійного споглядання: боротьбі з пристрастями, покаянні, сповіді, зведенні ума до серця, молитві тощо. Розглянемо їх докладніше.

Доволі вагоме значення в роздумах отців Церкви має вчення про пристрасті. "… Нахил людського серця лихий від віку його молодого" (Бут. 8, 21). Згідно з біблійним вченням про гріхопадіння їх первинною причиною було зловживання людиною свободи волі. Як наслідок — викривлення розумної природи людини і поява нерозумних пристрастей: плотське джерело починає домінувати над духовним. Такий стан душі Отці Церкви називали пристрастю. Зокрема це гнів, марнославство, сластолюбство, ненависть, похіть. Лествечник розкриває основні моменти розвитку пристрасті: набіг думок, поява волі, що сприяє співбесіді з образом, що з'явився, узгодження душі з помислом, що вкорінюється в душі (це, по суті, "одержимість серця"), і, нарешті, створення порочної звички — пристрасті [2, *438*]. Дія цих чинників призводить до гріха. Маючи нерозумний характер, пристрасть захоплює людину, призводить до надмірності та неприборканості потягів. "Пристрасть — невпинний молодий кінь, нестримна шаленість", — стверджував Ніл Сорський. Отже, пристрасний потяг має надзвичайну силу. Розглядаючи пристрасть як граничний ступінь нерозумних сил, Отці Церкви вважали, що вона може перетворитись на звичку і, отже, спричинити хвороби душі. Розмежовуючи душевні та тілесні пристрасті, вони зазначали, що перші виліковуються любов'ю, другі — стриманістю. Пристрасті, поглинаючи розум та поєднану з ним свободу, заряджені полум'ям прагнень чуттєвості, здатні, як зауважував Іоанн Златоуст, перетворити людину на тварину, повністю вихолостити з неї людські якості. Базою пристрасті є природні потяги. Однак внаслідок гріхопадіння природа людини змінилась. З'явилися шкідливі потяги, що руйнують людину. Проте отці Церкви вважають, що потяги самі собою не шкідливі, а лише їх надлишок та надмірність. У цьому плані Максим Сповідник зазначав, що "не їжа зло, але черевоугодництво, не дітонародження, а блуд, не гроші, а сріблолюбство" [6, *77*]. Єфрем Сірін вважав, що поєднання любові та страху возвеличує людину, сприяє викоріненню пристрастей, які прагнуть опанувати нею. Адже, як стверджував Климент Олександрійський, страх Божий, власне, не є страхом перед Богом, а

боязню відпасти від Нього і впасти у гріхи та пристрасті. Отже, любов до Бога розпалюється в людині такою мірою сильно, як інтенсивно розігрівається в неї почуття страху Божого.

Шлях піднесення щаблями духовної досконалості далеко не простий. Спочатку людина повинна відректися від пристрастей земних, що становить неодмінну запоруку пізнання боротьби сердечних пристрастей, внутрішнього світу людини. Однак досягти небесного царства, духовного зростання душа може лише тоді, коли вона зазнала різних випробувань та спокус. У цьому разі Душа одухотворюється і поєднується з Богом. Пройшовши шляхом принижень, митарств, душа досягає певної досконалості. При цьому власне Бог випробовує душу: чи міцна її віра, чи має вона до нього любов.

Особливого значення надавав Ісаак Сірін покаянню як своєрідному катарсису, що звільняє від гріхів, і як "серце скрушене та упокорене". "Покаяння — це корабель, його стерновий — страх, а любов — Божественна пристань. Страх супроводжує нас до корабля покаяння, перевозить сморідним морем життя і кермує нами до Божественної пристані, якою є любов. До цієї пристані приходять усі — струджені та обтяжені — через покаяння. І коли ми осягнули любов, то осягнули й Господа, тоді й шлях наш подоланий" [7, *484–485*]. Однак подібно до того, як шлях піднесення до Бога є нескінченним, так і покаяння не має обмежень. Тут варто звернутись до вчення доволі оригінального мислителя Єфрема Сіріна (306–373), який у духовно-етичних творах був проповідником сердечної скрухи. Про щоб він не писав, в усе він вплітав ідею необхідності постійно проливати сльози покаяння. Згідно із Сіріним, завдяки плачу людина пізнає себе; він є творцем, охоронцем людини. Омиваючи сльозами душу, людина очищує її і як наслідок вдосконалюється. Однак не лише гріховність викликає сльози, а й велич благодіянь та Божої любові. Настанови Єфрема розраджують і втішають, наповнюють журбою, змушують проливати благодатні сльози, від яких нічого на землі немає солодшого. Завдяки сльозам душа розцвітає, позбавляється гріховної засухи. Навіть якщо з'являються лукаві помисли, то сльози здатні їх прибрати. Оброблюючи та зрошуючи душу сльозами, ми таким способом очищуємо її.

Найгріховнішими помислами Сірін вважав черевоугодництво, блуд, сріблолюбство, гнів, передчасний смуток, марнославство, гордість. Отож сердечне око завжди повинно бути напоготові, щоб не з'явились лукаві помисли. Саме сльози моління возвеличують душу, зцілюють її. Тоді як молитва є запобіжним засобом для цнотливості, повчання серця, покаяння є благодатним плодом; це — "дерево життя", що сприяє воскресінню душі. Покаяння завжди супроводжує людину в її нескінченному піднесенню до Бога. Усі духовно-етичні настанови Єфрема Сіріна пронизує така ідея: що глибше скорбота людини з приводу приниження в собі Божественної подоби, то радикальніше її самоочищення і відновлення істинного стану, тим реальніше відкривається богопізнання через богоодкровення.

Найяскравіше психологічне розгортання порухів душі виявляється у "Сповіді" Августина Блаженного (354–430), який особисто випробував її дію. Августин зумів виразити глибини душі через самосвідомість, вражаюче описавши суб'єктивний, емоційний досвід. Відтак самоаналіз, самопочування Августина є лише сходинкою у процесі піднесення до

Бога. У цьому плані "Сповідь" Августина — це пристрасний діалог з Богом, гімн Тому, котрий пронизує все, і в тому числі людське життя. Буря пристрастей, яка охоплювала Августина, спонукала його до того, що він часто замислювався над їх природою. Уся його сповідь — це безперервна, хвилююча молитва пристрасної, щирої душі. Він бачить Бога, чує його голос, відчуває його присутність. Августин розмовляє з Богом як з співрозмовником, вірним другом. Він розкриває Йому власні думки, почуття, довіряє найпекучіші таємниці своєї неспокійної душі. Жоден глибше Августина не зміг висвітлити внутрішні суперечності особистості, що народжені бажаннями та афектами, ті "хвороби духу", що ятрять, пригнічують її. У діалозі з Богом Августин розкриває не лише процес піднесення людської душі до Бога, а й входження Бога в душу; як результат — вона змінюється, оновлюється. Августин наголошує на ускладненні щодо осягнення внутрішнього світу людини. Він зауважував: "Велика безодня сама людина, в котрої краще волосся порахувати, ніж осягнути порухи її почуття і рух її серця" [8, *62*]. Він зізнавався, що храмину його душі, що містилася в розвалах, відродив та відновив Бог.

Августин розглядав себе у ставленні до Абсолюту — Бога. Він прагнув показати психологію власного внутрішнього "Я" через сум'яття, суперечності, душевну кризу. Адже психіка немовби ховає внутрішній світ індивіда від зовнішніх спостережень, робить його недоступним для широкого загалу. Августин через сповідь розкрив внутрішній, утаємничений світ. Відтак сповідь стає психологічним самоаналізом. Розбуджуючи глибинні шари внутрішнього світу у процесі піднесення до Бога, людина долає себе як скінченну, самолюбну істоту; вона трансформується у вищі вияви любові до Бога. Отже, для Августина Бог — близький друг, якому він відкриває свої найінтимніші думки та помисли. Отже, навернення Августина — це психологічний процес, що характеризується глибинними внутрішніми змінами, досягається шляхом постійної боротьби та неймовірних зусиль, пошуків та сумнівів.

Символ серця посідає одне з центральних місць у Біблії. У ньому відтворюється не лише сокровенний центр особистості, а й центр життя взагалі. Апостол Павло зазначав, що пізнати тайни Божі можливо завдяки "серцям, поєднаним у любові": "Хай потішаться їхні серця, у любов поєднані, для всякого багатства повного розуміння, для пізнання таємниці Бога, Христа" (Кол. 2,2). Завдяки серцю уможливлюється "бачення" Бога. "Блаженні чисті серцем, бо бачитимуть Бога" (Мт. 5,8). Завдяки серцю ми сприймаємо Христа: "Щоб Христос через віру замешкав у ваших серцях" (Еф. 3,17). "І мир Божий, що вищий від усякого розуму, хай береже ваші серця та ваші думки у Христі Ісусі" (Фил. 4,7). В цьому контексті практика зведення ума в серце фіксує зосередження на глибинному центрі.

Макарій Єгипетський зазначав, що "християни мають запалені лампади у своїх серцях і, як всі лампади горять одним вогнем, так і християни отримують світло від одного джерела — Христа. І якщо за зовнішньою людиною християнин повинен бути сумирний і може перебувати в поганих умовах, але у "внутрішній" людині він повинен оберігати дорогоцінну перлину" [9, *72*]. Отже, мислитель звертає увагу на серце як глибинний центр людини. Спілкування з Богом для нього — живий досвід, пережи-

вання, однак не інтелектуальне, а чуттєве. Цей досвід локалізується в серці, яке включає навіть розум. Як умова богоспілкування серце надає вірі впевненості. Серце в роздумах мислителя набирає статусу господаря всієї особистості. Макарій силу Духу Святого в серці людини уподібнює вогню. Його інтенсивність буває різна: від слабких спалахів до надзвичайних осяянь, що залежить від насnаги Божественною любов'ю. Небесний вогонь Божества цілеспрямовано проникає в серце. Таке розпалювання Духу оживотворює серце. Непредметний і Божественний вогонь, освітлюючи душі, випробовує їх. Цей вогонь, осяюючи внутрішній світ, очищає ум, надає йому прозорливості й у такий спосіб робить здатним проникати в Божі чудеса. Ставши внутрішнім, він починає діяти зовні, здійснюючи воскресіння тіла. Відтак "небесний вогонь" очищує, освячує серця християн, становить основний чинник їх духовного зростання.

Таким чином, "скарбниці премудрості і вединя" осягаються сердечним центром. "Тут розкривається весь сенс виразу "образ і подоба Божа", тут людина відчуває свою Божественність, тут одна глибина відтворює іншу; і допоки людина не зустрінеться з цією глибиною у власному єстві, вона не зрозуміє, що означає глибина Божества. Потрібно бути самому глибоким, щоб відчути таємничу глибину" [9, *64*]. Отці Церкви зазначали, що для того щоб побачити світло Христове, потрібно занурити ум всередину серця, зосередити і локалізувати його саме в цій глибині. Тільки в такому разі храмина душі осяється божественним сяйвом. Тому й практика зведення ума в серце — це спроба подолання розірваності людини, надання їй єдності, що забезпечує стан "зберігання" серця, а отже, зберігання внутрішньої людини. Відтак зведення ума в серце забезпечує цілісність особистості, виявляє її глибинний центр, через який людина набирає статусу Богопричетності.

Великим цілителем людини отці Церкви вважали молитву. Сила власного молитовного подвигу звільняє людину від гріховної скверни, першородного гріха. Згідно з Євагрієм Понтійським (бл. 345–399) молитва буває діяльною та споглядальною. Перша — це словесна молитва, друга — молитва серця. Сенс молитви полягає в тому, щоб серце безмовно відкрилося і Бог заговорив у душах. Євагрій, по суті, започаткував "розумну молитву" (безперервне спілкування ума з Богом), яка згодом трансформувалась у вчення про "Ісусову молитву" і виявилась у православній традиції.

Починаючи з Макарія Єгипетського (IV ст.) традиція "розумної молитви" перетворюється на традицію сердечної молитви, коли вона виголошується не вустами, а "духовним серцем". Зазвичай дія молитви Отцями церкви пов'язувалась з їх духовним життям. По суті молитва — це подих духу; "...є молитва — живе дух, а немає молитви — немає і життя в дусі" [4, *67*]. Так само Василь Великий (бл. 330–379) зазначав, що людина впродовж життя повинна постійно молитись не лише словесно, а й душевно, аби все життя стало безперервним молінням. Школа внутрішньої молитви сприяла вдосконаленню людини, відкривала перед нею неосяжні духовні обрії. Постійна інтенсифікація духовного життя призводила до нових способів самовиявлення.

Відтак отці Церкви розмежовували молитву діяльну, словесну та споглядальну, без слів. Перша зумовлює безпристрасність є немовби базою для безмовної молитви. Духовна молитва

як мовчання розуму, як захоплення розуму у стані мовчання характеризується несамовитістю, коли людина виходить за межі буттєвості, цілком належачи Богу. Вправляння в молитві — це шлях випробувань, шлях віри та невпинного творення добра, що допомагає досягти стану нерозсіяння в молитві. Адже сам Бог сповістив: "Хто в Мені перебуває, а Я в ньому, той рясно зароджує, бо без Мене нічого чинити не можете" (Ів. 15,5).

Процесуальний характер молитви яскраво відтворив Іоанн Лествечник: "Початок молитви полягає в тому, щоб відганяти помисли, щойно вони з'являються, середина — у тому, щоб розум втримувати у словах, які промовляємо вголос або подумки, а досконаліть молитви — це захоплення до Господа" [4, *67*]. В останньому випадку розум, осяяний небесним світлом, зібравши всі почуття з повноводного джерела нестримно та невимовно лине до Бога. Отже, молитва — це процес, який включає очищення, відмежування від усього, збирання розуму як початок споглядання та зачудування, захоплення Богом, що приводить душу до екстазу. Сила безмовства в постійній молитві, яка включає подяку, покаяння, прощення. Як вважав Лествечник, найнебезпечніша в молитві "чуттєва мрійливість". Тому думку завжди потрібно втримувати і постійно вплітати в молитву. У такому устремлінні до Бога молитва стає духовним даром. Вона невіддільна від любові. У цьому плані по суті стани безмовства і молитви збігаються. Величні можливості відкриваються перед людиною у стані молитовного екстазу, коли "не молитвою молиться душа, але почуттями відчуває духовні речі майбутнього віку, що перевершують поняття людське, розуміння яких можливе лише силою Святого Духа" [7, *111*]. І чого не може зробити багатство, зазначав Єфрем Сірін, те спроможна здійснити молитва. Сірін прирівнює молитву до дерева, яке глибоко вкорінене в землі, не боїться поривів вітрів, так і молитви, що випливають із глибини розуму надійно вкорінюються і ніщо їх не може похитнути. До речі, згодом Сімеон Новий Богослов (949–1022) зазначатиме, що молитва такою мірою досконаліша, якою краще її спрямовує увага, глибинніше її особистісне занурення. Саме у його вченні виявляються ті прийоми споглядання, які згодом використовуватимуть ісихасти — зосередження уваги на серці, утримування в ньому ума, притримування дихання тощо. Таким чином, творячи молитву серця, загартовуючи себе випробуваннями і плекаючи в собі чесноти, людина прагнула здобути вічну винагороду — поєднатися з Богом.

На нашу думку, найбільшою мірою пов'язаний з ідеєю "внутрішньої" людини концепт обоження, в якому найрельєфніше висвітлюється призначення, спрямованість людини. Започаткована ще в античності, ідея обоження стала однією з визначальних у питанні осмислення людини отцями та вчителями Церкви. Варто зазначити, що проблему обоження отці та вчителі Церкви розглядали в контексті зі сотеріологією. Відтак саме в обоженні полягає спасіння людини. Однак святі отці наголошують, що Богом людина може стати не за єством, а за благодаттю. Як зазначав апостол Павло: "... любов Божа вилилася в наші серця Святим Духом, даним нам" (Рим. 5,5). Позаяк людина створена за образом Божим, вона прагне виправдати своє високе призначення — стати Богом, уподібнитись Йому. Значення ідеї обоження вимальовується рельєфніше, якщо ми звернемо увагу на взаємозв'язок

першообразу та подоби, де відображається уподібнення Богу. Між першообразом і образом зв'язок виявляється в такому: образу передається сила, що притаманна першообразу, разом з тим усе, що здійснюється над образом, сходить до першообразу. Отже, людина, відтворивши в собі Бога, стає його живою іконою, носієм його божественних сил.

Чистота серця досягається неймовірними зусиллями, працею, цілковитим викоріненням у собі зла. Таким чином, метою та вищим благом людини є єднання душі з Богом. Повертаючись до ідеї обожнення, можна виснувати, що воно надає людині здатність долучатися до Божества і ставати Богом за благодаттю. При цьому, на нашу думку, стан обоження проливає світло на низку проблем, які й досі хвилюють і богословські, і наукові кола. Це, зокрема, феномен містики, екстазу.

Отже, у творіннях Отців Церкви ідея "внутрішньої" людини безперечно пов'язується з концептом обоження, що найяскравіше виявляється у процесі єднання, спілкування з Богом. Саме цей стан визначається як містичний.

У різних варіаціях містичного досвіду завжди можна віднайти спільні риси, розглядаючи шляхи піднесення до Бога. Це, по-перше, зречення всього земного та тлінного, подолання феноменального аспекту своєї буттєвості, по-друге, досягнення надзвичайних висот у процесі духовного піднесення, перехід до іншого зрізу буттєвості. Змістовне ж наповнення процесу обоження визначається тими чинниками, завдяки яким можна було б піднестися до рівня Божественної сутності.

Містикам притаманне особливе почуття реальності, здатність відчути глибинне джерело нашого світу, інтуїтивно проникнути в нього. Те, що містик може пізнати за кілька хвилин, може перевершувати за силою інтенсивність вражень усе його життя. Тому містичний стан характеризується психологічною гамою почуттів. Проте осмислюючи цей стан, Отці Церкви немовби тримають у напруженні людину, сіючи в її душі надію, що найнезвіданіше, утаємниченіше ще попереду. Ці недомовки, натяки на неможливість осягнення людським розумом є психологічним джерелом, що збуджує уяву, цілком захоплює людину в жагучому устремлінні до царини Божественного. Найяскравішими переливами почуттів характеризуються вчення кападокійців. Саме в їх творах можна відчути життя їх сердець, релігійний настрій: то тремтливо-щемливий, то натхненно-величний, що захоплює, приваблює, манить таємничістю. Здається, що вже ось-ось вона розгадана, аж ні — знову блискавично зникає і ще раз підтверджує момент вічного пошуку у прагненнях осягнути вічне, незавершене. Таким чином, Бог і душа постійно рухаються. Охоплена любов'ю душа прагне наблизитись до Бога, котрий, однак, завжди залишається недосяжним. Відтак, процес піднесення до Бога стає нескінченним, що і сприяє зростаючій причетності до божественного блаженства, невпинному перетворенню людини, її самотворенню та боготворенню.

Такий стан характеризується надзвичайною інтенсифікацією почуттів. З'являється нова самосвідомість, основною рисою якої є почуття безпосереднього спілкування з Божеством. Відтак містик, відмежувавшись від емпіричної індивідуальності, шляхом самозаперечення досягає вищого самоствердження. При цьому емпіричне "Я" повинне вмерти, щоб згодом воскреснути оновленим. Отже, відрі-

каючись від зовнішнього та внутрішнього світу, людина немовби переселяється в новий зріз буттєвості і, богоуподібнюючись, набирає нових, божественних характеристик. Людина, духовно перетворюючись, досягає певного обоження. Духовність як процес та результат обоження динамізує особистість, надаючи їй божественних вимірів. Духовне перетворення людини, включаючи самоперетворення та синергію як співтворчість божественної благодаті та свободи людини, надає процесу обоження творчого та синергійного характеру.

У той час як у неоплатонізмі обоження досягається через повне злиття з Божеством, в Отців церкви обоження — це безперервне прилучення до божественних досконалостей; при цьому індивідуальність не втрачається, а лише уподібнюється Божеству. Завдяки сприянню Христа-Логоса людина моральнісно перевершує буттєвість і, зрештою, себе. Отже, відношення "людина — Бог" — це доволі динамічний процес, який відображає творення духовної особистості в її Богопричетності.

Література

1. *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди. — Варшава, 1934. — 224 с.
2. *Скворцов К.* Философия Отцов и учителей Церкви (период апологетов). Сочинения / Общество любителей православ. литературы. — К.: Изд-во имени Святителя Льва, папы Римского, 2003. — 472 с.
3. *Августин Бл.* Энхиридион Лаврентию или о вере, надежде и любви. — К., 1996.
4. *Християнське* життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань Святих Отців та Учителів Церкви. — Л.: Свічадо, 2003. — 212 с.
5. *Лествица*. Преподобного отца нашего Иоанна игумена горы Синайской. — 2-е изд. — К.: Тип. Киево-Печерской лавры, 2001. — 320 с.
6. *Святого* Отца нашего Максима Исповедника. О любви. — 3-е изд. — М., 1839. — 149 с.
7. *Иже* во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические. — М.: Тип. В. Готье, 1854. — 536 с.
8. *Августин А.* Исповедь. — М., 2000. — 464 с.
9. *Вышеславцев Б. П.* Сердце в христианской мистике // Вопр. философии. — 1990. — № 4. — С. 62–87.
10. *Біблія*, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. — К.: Укр. бібл. т-во, 2002. — 1160 с.
11. *Валявко І.* Філософія Григорія Сковороди в осмисленні Дмитра Чижевського. — К.: Київ. братство, 1996. — 56 с.
12. *Орнатский Э.* Учение Шлейермахера о религии. — К.: Изд. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1884. — 220 с.
13. *Скворцев К.* Блаженный Августин как психолог // Тр. Киев. духов. академии. — 1870. — Т. 2. — С. 154–200, 671–713.
14. *Флоровский Г.* Восточные отцы Церкви. — М.: АСТ, 2003. — 634 с.

О. С. ЯРОВИЙ
канд. філол. наук, доцент Інституту філології
Київський національний університет ім. Тараса Шевченка

“В СВОЇЙ ХАТІ СВОЯ ПРАВДА…” (Світоглядно-культурна самобутність народу проти глобалістського диктату бездуховності)

В українців є дивовижна пісня різдвяного циклу, один з численних “малих скарбів” великого народного духу:

В глибокій долині сталася новина,
Що Пречиста Діва-Мати народила Сина.
А як породила, стала Йму співати:
— Люляй, люляй, мій Синочку, бо я вже йду спати.
— Мамо ж моя, Мамо, зажди хоч хвилину,
Хай я піду з неба взяти золоту перину.
— Ой Сину ж мій, Сину, щоб ти не стомився,
Бо ще ж нема три години, як ти народився.
— Мамо ж моя, Мамо, чому б я стомився,
Я створив небо і землю, ще й не народився.

У цих рядках і земні немочі людської природи (як потреба сну), і небесна любов, благочестиве, ще дещо тривожне зачудування Богоматері всесильністю, незвичайністю чудесного Немовляти; вражає висловлена в дорогоцінній завдяки прозорості поетичній формі думка про понадсвітню любов Бога-Сина до Пречистої Матері, а в особі Богородиці — до всього людського роду… Характерно, що в цій колядці не виявляється жодної суперечності щодо православних догматів: про дві природи Христа (Божу та людську), про творення світу Словом ще задовго до втілення Слова… Переважна більшість православного народу жила із Христовою істиною в серці, інтуїтивно розуміла Бога так, як це відповідає одкровенню, як трактується церковною традицією. Письменних і неписьменних єднало благочестя віри. “Без Бога — ні до порога” — зазначає відоме українське прислів’я. До речі, саме так зветься коротка фольклорна притча, записана свого часу Б. Грінченком серед українців Воронезької губернії [1, *291–292*]. Зміст її стисло такий. У ті часи, коли Бог “ще ходив по землі мандрівником”, відбувається Його зустріч (зрозуміло, як персонажа) із чоловіком, що сів майструвати. “А що се ти, чоловіче, робиш?” — Човен, — відповідає чоловік. — “Як Бог дасть, так і буде човен,” — каже мандрівник. — “Тут і без Бога видко, що буде човен”… Однак хвальковитий чоловік, покладаючись на себе, а не на Господа, поволі вимайстровує замість човна корито, з корита — черпачок, із черпачка — ложку, із ложки — шпичку… Оця народна іронія над

“проектом човна”, який зреалізувався в мізер, є метафорою діяльності багатьох сучасних людей. Отак покладаючись на свої обмежені і “паралізовані” гріхом можливості, людина використовує мікроскопічну частку із богоданих талантів, з природнього духовного “матеріалу”, якщо можна так сказати, і отримує мінімальний результат через свою завищену власну самооцінку, самовпевненість і занедбання зв’язку з Божеством. А з людей-індивідів складаються народи, із бід та злостраждань особистостей — трагедії націй...

Те, що загрожує нашій цивілізації, взагалі може не надати можливості, образно кажучи, зробити навіть шпички. Бо наступ світового мороку пропонує нам зігнорувати весь накопичений духовний досвід, манячи навздогін за беззмістовними, тлінними квазіцінностями. Осліплені приреченими ілюзіями, ми перебуватимемо в рабстві, “плинхводіланії” єгипетській, виробленні цегли для будівель світового фараона, якщо не згадаємо Бога та його настанови, за якими жили віками.

Як засвідчують події останніх двох десятиліть, для того щоб нас звоювати, розхитати осердя нашої ідентичності, примусити співати з чужого голосу та ще й вважати пропоновану нам темряву світлом, — треба небагато. Просто відсікти нас від справжнього, рідного, себто від Божого і людського. Виставити наше питоме, отецько-материнське як смішне та архаїчне; вікові релігійно-етичні межі, що надають здорової форми особистості, оголосити посяганням на “свободу” (під “свободою” розуміється необмежене творення гріха). Наші базові цінності вправно підмінюються новими квазіцінностями, у центрі яких перебуває “золотий тілець” з його магічною владою у світі гріха, світі, що забув Бога. Демон на ім’я “багатство” дає доступ до найпотворніших і найтваринніших задоволень, що оголошуються єдиним сенсом беззмістовного, приховано-суїцидного існування.

Проте в динаміці світового розвитку, який все одно триває під неусипним Божим наглядом, все не так просто і не так безнадійно. Парадоксально співіснують протилежно спрямовані вектори: апостасія (відступництво) для одних і воскресіння для інших нині пропонуються водночас (втім, чи не приблизно так само було завжди для всіх людей, вільних обирати шлях грішника чи праведника? Можливо, зараз ця тенденція просто максимально увиразнилась...) Відомий християнський мислитель, професор Оксфорду К. Льюїс зауважував ще в 1946 р. (стаття “Занепад віри”): “Безліч фактів доводить, що віра — при останньому воздиханні; така сама кількість доказів, що віра відроджується. І те й інше правильно” [2, *236*]. А святитель Ігнатій (Брянчанінов) висловив дивовижно глибоку думку про те, що спасіння людини не залежить, власне, від епох чи історичних умов (цей контраргумент висувався тим людям, які вважали, що в апостольські часи легше було мати міцну віру як сучасники Ісуса Христа, свідкам чудес, хоча, власне, це вже йшлося на підтвердження віри, а блаженні, ті, хто не бачив і увірував (Ін., 20:29)). Так от, святитель Ігнатій зауважував, що й у часи земного життя Спасителя були жорстоковийні фарисеї, був, зрештою, Іуда — то ж чи вплинула фізична присутність самого Бога на серця, які самі себе відокремили від Божого добра?..

Сучасному світові бракує “духовного повітря”, поживи для душ — максимальне задоволення тілесних

потреб все одно душу "не нагодує". Депресивна спрага душі в цьому світі замінників, світі поклонінню несправжньому, не-Божому свідомо-несвідомо підштовхуватиме незадоволених зоологічним існуванням до пригадування пракоренів — релігійних, культурних, національних. XX століття було спалахом національно-визвольних ідей — нації окреслилися, самоідентифікувалися, зміцнилися й виокремилися, але тепер, у столітті XXI, настає черга "суперспільнот", цивілізаційних об'єднань націй "під куполом" тієї чи тієї релігії. Напроти глобальної стандартизованої хати, де займається приречена апокаліптична пожежа, підводяться два давніх конкуренти духовного (точніше, бездуховного) глобалізму — масовіша мусульманська цивілізація і не така масова православна. Перша — з мечем, друга — з хрестом. Одна може мати успіх обмежений, але більше симпатиків, прихильників поверхово-хірургічних методів боротьби з глобальним диктатом, вона симпатична прихильникам цих методів саме тому, що... з мечем. Але остаточне слово — за цивілізацією Хреста, а не півмісяця — вона має вихід у вічність, готує не "владу тіл" у різних суспільних формах, а закликає до вічного царствування з Богом, яке започатковується вже тут.

Необхідно згадати, що ми належимо до православного суперетносу. Ми — православні. Ми — слов'яни. І тільки в подальшій модифікації — українці. Можливо, це твердження сприймуть не всі. Але два десятиліття ми переконувалися, що немає народу без навколишнього контексту, де він історично існує, а контекст цей формувався на релігійних підвалинах ще тоді, коли про сучасні нації навіть не йшлося. Україні не дивовижно перебувати під перехресним вогнем різнонаціональних супостатів, на перетині інтересів хижаків — "така планида", як кажуть пересічні люди. Так зумовлено історично-географічними та політичними умовами буття.

Які б бурі не нищили Україну, народ завжди бачив порятунок у Богові, рідній православній вірі. І це неодмінно помічали мислителі, ті вдумливі дослідники народної душі, які не ковзали поверхньо факту, думаючи так, як думається легше й більшістю, а намагалися зрозуміти містичний, сакральний зміст тієї народної душі — зокрема Микола Гоголь, Пантелеймон Куліш. У відомих "Записках про Південну Русь" П. Куліш зауважував про ставлення народу до історичного буття: "Душа его (народа. — *Авт.*) всегда остается спокойною, о чем бы не рассказывал он в своих преданиях. Вы не заметите в нем ни тени политических страстей, волновавших так долго Малороссию. Он... чает своего спасения от Бога, а не от людей" [3, *122*].

Благочестя православного народу робило його душу величною, неприступною для нападів відчаю та зневіри, хоча самі обставини начебто намагалися "зжити зі світу" навіть згадку про українців. Виживали ми не тому, що такі були добрі, а переважно тому, що ми — православні. Це — успіх непереможної віри. Неважко побачити, окинувши оком історичну діахронію, що як тільки зверхники України зрікалися природного шляху, відходили від православ'я — так і запановувала духовна, економічна та політична темрява над нашою землею.

Свого часу Ф. Достоєвський зауважив про росіян: "Дрянь русский человек без православия". Нам не варто з того тішитися, бо й ми без віри не кращі. Цивілізаційний струмінь Православ'я, релігії справді небесної,

оживляв і Московську Русь, і Вкраїну, і Сербію, і будь-яку землю, якої діставався. Цар Олексій Михайлович на бенкетах скликав і найближче садив до себе жебраків; славилася благочестям і Земля козаків (як іменується Україна в тогочасній літературі, зокрема, у подорожніх нотатках диякона Павла Алепського). В Україні шанували зледняка, нестатечного жебрака, особливо кобзаря чи лірника, як передусім "чоловіка Божого". П. Куліш описує знайомство з незрячим народним бандуристом Андрієм Шутом, дивується його міцній вірі, моральності, пошані до храму та Божих служб, зосередженій молитві, любові до псалмоспіву. Справжнє мистецтво — чи то словесне, чи музичне, чи образотворче — завжди є відгалуженням кореня божественно-молитовного. Мистецтво пробуджує в душі спрагу горнього, готує її до сприйняття істини вищого духовного порядку, з якої воно (мистецтво) й починалося.

Чиста, висока творчість, творчість переживання, почуття сердечного, — завжди мають щось від "рівня Божих партитур", як зазначав Іван Драч. Поет відчуває, що навіть його дар — від Бога. Адже Творець грецькою — "Поетос"...

А надто добре, коли про Бога пам'ятає літератор сучасний, на якого тисне зовсім інший світ, ніж світ позаминулого століття з рештками благочестя. Добре знаний український поет Ігор Римарук серед найголовніших дитячих вражень, які привели його до високої поезії, згадує передусім відвідини церкви. "Запах воску, миготіння свічок, сутінкові іконні лики, урочистий спів — це праздникова служба в сільській церкві на Рівненщині" [4, *13*]. А ще серед чинників, які формували його як поета, Римарук (автор глибоких лірично-медитацій, філософських віршів) згадує природу рідного краю та доторк до античної культури, дитяче ознайомлення з книжкою грецьких міфів. "Чи вплинуло суттєво ще щось?" — запитує поет себе і відповідає: "Не певен".

Народ був творцем тільки тому, що мав зв'язок із Богом. Кращі представники народу були, так би мовити, "співтворцями" Творця. А що маємо нині, коли ми навздогін за європейськими модами стали могилокопачами для власної національної літератури, перетворюємо її (чи принаймні, дозволяємо її перетворювати) або на потік нечистот, або на вжиток для швидкого заробітку? Православна нація — передусім словесна нація. Ми — "люди Книги", перші й останні читальники "Абетки світу", про яку казав Григорій Сковорода, усіх її втілень — від духовних громів Біблії до найтихіших відголосків Божої мудрості, вписаних талановитими людьми в сотні тисяч сторінок. До останнього дня історії з царських воріт виноситиметься велика Книга Книг — Святе Євангеліє, навіть коли весь вигаданий навколишній світ забуде про існування будь-якої книги. Книга є поживою для розуму й серця, і тому нам не дорогою зі світом, що найголовнішою метою виголосив виключне обслуговування потреб тіла.

Ще раз процитуємо Пантелеймона Куліша: "Что выйдет из малороссийского цивилизованного общества, по-видимому, совершенно отрешившегося от своего прошедшего и доходящего до безобразия в стремлении к обобщению с общечеловеческой жизнью, — мы не знаем..." Тривога видатного діяча свого часу, втім, розбавлена оптимізмом: суспільний хаос ("сумятица понятий и убеждений") може маскувати вірний поступ до ви-

щого духовного розвитку, передумови якого зріють у народних надрах. Уся надія, за Кулішем, — у "движении человеческого духа, в формах былого" [3, *183*]. Спадкоємність не зовнішньої історії, в якій найбільшими проблемами були спроби вирішення проблем, а історії духу, морально-релігійної (внутрішньої) історії — ось шлях до духовного відродження України, за яким відродяться й інші життєво важливі сфери в нашій державі... Це пункт А, а пункт Б — захист від небезпеки бути поглинутими світовим монстром бездуховності та уніфікації (бережи своє, щоб ніхто не відібрав твого вінця, — от що наказував Ангел Філадельфійській церкві (Одкр., 3;11).

І зрештою, щодо орієнтації у форматі сучасного навколо українського контексту. Як нас не жахали Росією на догоду політичній прозахідній кон'юнктурі, ми з нею, як і з Білоруссю, незмінно, кревно близькі — саме завдяки віросповідно-цивілізаційним засадам. Іншого шляху для виживання в космічному холоді глобалізму, ніж консолідація зусиль зі східнослов'янськими країнами, носіями духовного вогню православ'я, ми не маємо. Будь ласка, будьмо Європою, але Європою православною (проте, гадаємо, що така Україна не вдовольнить саму Європу, яка давно зрадила християнський ідеал на догоду демонам грошолюбства й розпусти).

Дев'яносто років тому про Росію Павло Тичина вигукнув: "Там скрізь уже сонце! Співають: месія!.." Звісно, там далеко не скрізь сонячно, та й не буде на землі утопічних територій "абсолютного Сонця", але потужне духовне відродження Росії для християнина очевидне. Крім зростаючих суспільних позитивів (патріотизм, повага до всієї, без "орвеллівських" виїмок, вітчизняної історії, захист релігійного ідеалу, дедалі прохолодніше ставлення до заморських "порадників") це відродження очевидне ще й під оглядом ненависті, яку диявол-миродержець вивергає на Росію у своїх наклепах. Якщо ми бажаємо бути йому другом — то можемо й у подальшому "просувати свободу" облудного глобалістського зразка туди, куди нас не запрошують бідні "невільники", а самі скнітимемо в неволі у всесвітньої системи брехні. Росія залишається найпотужнішим світовим бастіоном православ'я. Саме тому вона постає в образі ворога для адептів форсованої розбудови антихристового царства. З Росією бажають чи не бажають, зі скрипом серця, рахуватимуться — бо народ почувся на силі, згадавши свого Бога; "Господь крепость людям Своим даст", — за словами царя Давида.

Але... хто рахуватиметься з нами, якщо ми виявимося зрадниками самих себе, свого історичного шляху, нерозривно пов'язаного з православ'ям? А ми чи не на грані цієї зради. Найбільша виразка нашої ментальності — "комплекс сидіння на двох стільцях", уніатська свідомість. Ми розуміємо її навіть ширше, ніж у плані релігійному, — як намагання "служити Богові й мамоні", як самоомана: я, бачте, добрий, бо бережу батьківські передання (отчу віру), але одночасно (без різних високих мотивацій) я таки хочу з "хлопства" до "панства", від віри "презренного русина" до шляхетської... Саме так купувалося привілейоване становище, хоча подібна купівля добробуту таврувалася двома струменями гидливої зневаги: і від нібито вищих чужих, і від нібито нижчих, але принципово незмінних у вірі, отже, морально вищих, — тих, хто не зрадив. Тому не дивно, що уніатство як явище приховує бажання ввести в оману чи то

Бога, чи то себе. Лицемірство віри вбиває віру. Через це Великий піст уніата зводиться до "поїсти капустки й оселедчика" в одну тільки Страсну П'ятницю (див. "Вісник Прес-служби УПЦ" № 54, березень 2006 р., присвячений 60-річчю Львівського собору та загалом проблемам наслідків унії); не дивно, що уніатський піп договорився до приблизно такого "одкровення": святий Василій Великий прожив би довше і зробив би багато корисного, якби не так суворо постився (див. інтерв'ю з черницями Варварою та Гавриїлою, що перейшли з уніатства до православ'я, на с. 35 того ж номера "Вісника").

Саме з огляду на викладене випливає що меншоцінними "хохлами" ми перестанемо бути не тоді, коли, кажучи просто, по-сільському, намагатимемося плюнути якнайсмачніше в бік єдинокровної Росії (все одно ж плюємо собі на бороду), а тоді, коли подолаємо в собі зрадливий дух, той нечистий дух, який більше, ніж усі зовнішні вороги, підточував протягом віків історії і душу гетьмана, і душу гречкосія: мовляв, і в Бога віритиму, і "тут поживу". Бога зраджували, "тут" не пожили. У збірнику етнографа М. Номиса наведено прислів'я: "Свиня не вірує в Бога — тільки у великого стога". Більшість українського народу завжди розуміла, що пошук чогось кращого поза батьківською хатою призводить до свинячих стручків — згадаймо притчу про блудного сина. Зрада віри позбавляла націю життєвого наповнення, робила шлях народу неблагодатним, порожнім, безнадійним, — хай то була зрада в бік унії, радянського атеїзму чи новітньої "релігії споживацтва". А з Богом приклалося б "мірою доброю" і тут і, безперечно, там, за межею земної реальності. Ми непереможні саме з православ'ям, а не з гаслами людськими, не з обожненою надією на політичні та економічні технології. А без віри — страхаємося власної тіні.

"...Ви думаєте, є щось на світі, чого би побоявся козак?" — запитує гоголівський православний Бульба вже на палаючому ешафоті. Земля козаків може боятися тільки одного: зречення себе, себто зради одвічного, рідного, Богом дарованого Україні.

Воскресни, мамо! І верни
В світлицю-хату; опочий,
Бо ти аж надто вже втомилась,
Гріхи синовні несучи...

(Тарас Шевченко,
"Осія. Глава XIV")

Література

1. *Этнографические* материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. — Чернигов, 1896. — Вып. 2.
2. *Льюис К. С.* Просто христианство. Бог под судом. — М., 1994.
3. *Записки* о Южной Руси. — СПб.: Изд. П. Кулиша, 1856. — Т. 1.
4. *Антологія* однієї цитати // Гранословіє. Часопис Інституту молодого письменника при НСПУ. — 2005.– № 1. — Січ.

М. В. БЕВЗ
канд. філос. наук, доц.
Хмельницький національний університет

ЖЕРТВА АВРААМА ЯК МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ ЧИННИК ХРИСТИЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Зміна парадигми філософствування на сучасному етапі майже не позначилась на оцінці вітчизняного національного історико-культурного та філософського здобутку. Праслов'янське (язичницьке) мислення у вітчизняній культурі визначалось як поганське, тому дохристиянська етнічна культура була визнана архаїчною, первісною, примітивною. Однак заперечення історико-культурного здобутку і становить одну з основних проблем сучасності.

Дослідження проблеми історії культури через призму інтроективного підходу (філософії прийняття) і визначає духовність як необхідну складову у формуванні суб'єкта історії. Історичний час формування самоусвідомлення праукраїнського етносу (йдеться про літочислення) визначається періодом, що сягає 11000 років, тоді як, наприклад, для Єгипту — 6000 років, для Китаю — понад 4000 років. Але водночас культурна епоха для слов'янського етносу вважається розпочатою з прийняттям християнства.

Історія формування слов'янського етносу, на нашу думку, має власну історичну долю: суперечливу і трагічну. Як сталось, що духовна культура іншого народу, тобто так само язичницька, по суті була імплантована на чужому дереві життя. Пересічному громадянину тепер вже не збагнути, що його *Господь* — це *Рід*, що й він має тричленну структуру (*Яв*, *Нав*, *Прав*; *Сварог*, *Перун*, *Свентовит*), де є місце й матері (*Сва*) та батькові — *Сварогу* (господарю земного світу). Про високий рівень так званої зодіакальної культури, тобто розуміння космічного феномена життя, свідчить визначеність 12 періодів тривалістю 2160 років кожний (коло/день Сварога визначається періодом 27000 років).

Однак спостерігається й досить парадоксальна ситуація: сучасний українець професійно ідентифікує персоніфікації Олімпійської культури, схиляється перед святинями Святого Письма — однієї з найдавніших культур світу, заперечивши, по суті, власний шлях духовного становлення.

Наприклад, *Велес* (уособлення Великої Ведмедиці, днем якої визнавалось 6 січня) першими місіонерами християнства був перетлумачений у Власія: йому залишили "шкіру" тварини (тоді як у Велеса — це уособлення променів Сонця). Він уже виражав життєву ("тваринну") сутність, а день Свята було зміщено на іншу дату — 11 лютого. Так, трагедія слов'янської історії, на нашу думку, і полягає в тому, що іудейська культура в її візантійському варіанті "*спалахнула*" на теренах достатньої кількості на-

родів, породивши особливий владний феномен: імперський духовний вірус, який і був підхоплений першими князями Київської Русі.

Саме так зникала тисячоліттями виплекана язичницька культура, де відомі п'ять стихій — "вода", "вогонь", "земля" "повітря", "простір (*Усиня, Гориня, Дубиня* та ін.) — діставали протестні іпостасі *Альоші Поповича, Іллі Муромця* та *Добрині Микитича*. Отже, персоніфікації останніх ставали й ускладненими, і зайвими, формуючи нову прийдешню культуру.

На такій широкій проблемній історико-культурній та етнопсихологічній базі й розглянемо тут так звану жертву Авраама. При цьому зауважимо, що езотерична (утаємничена) основа Святого Письма може обґрунтовуватись тисячами понять-символів (*Адам, Єва, Господь, Ісус Христос; гріх, дерево життя, дерево пізнання* та ін.). Так, мало хто ідентифікує поняття "*гріх*" із звичною для західноєвропейського мислення "теорією пізнання" чи навіть із "благородними істинами" буддизму. Не меншою проблемою є ототожнення *Ісуса Христа* з *Живим Словом*, тобто *Логосом*, а звідси й один крок до розуміння відповідно їх походження (Господь, Зевс). Особливо надскладними стають етимологічні паралелі *Світла — Слова, Єви — Буття, Адама — Людини* та ін.

Саме до найскладнішої етимологічної проблеми і слід зарахувати так звану жертву Авраама, яка в Біблії, наприклад, визначена як випробування Авраама Богом: 22; 2. І промовив Господь: "Візьми свого сина, свого одинака, що його полюбив ти, Ісака, та й піди собі до краю Морія, і принеси там його в цілопалення на одній з тих гір, що про неї скажу тобі…" 9: І вони прийшли до місця, що про нього сказав йому Бог. І збудував там Авраам жертовника, і дрова розклав, і зв'язав Ісака, сина свого, і поклав його на жертівника над дровами. 10: І простяг Авраам свою руку, і взяв ножа, щоб зарізати сина свого. 11: Та озвався до нього Ангол Господній з неба й сказав: "Авраме, Авраме!" А той відізвався: "Ось я!". 12: І Ангол промовив: "Не витягай своєї руки до хлопця, і нічого йому не чини, бо тепер Я довідався, що ти богобійний, і не пожалів для Мене сина свого, одинака свого" [1, 22: 1–16].

Особливий підхід до розуміння зазначеної проблеми пропонує В. О. Подорога, вважаючи, що вона не має нічого спільного з європейською метафізикою, оскільки йдеться про особливий світ, де зникає артикульована мова. Автор задає дискурс у площині так званої комунікативної стратегії, розширюючи по суті "простір думки", перцептивний момент незримого — місця уявлення життя-думки [5, *26–27*].

Прикладом для дискурсу обрано класичну (етичну, естетичну, релігійну) позицію Авраама. Варто попередньо зауважити: заповіт Бога привів до зміни суті буття Аврама, він став *Авраамом*, "батьком" багатьох народів [1, 17:14]. Зрозуміло, що у "похилому" віці та за відсутності репродуктивної "здатності" у Сари, яка до того ж визнається згідно із заповітом Бога *Саарою* [1, 17:15], пересічний громадянин повинен подумки прийти до усвідомлення невідповідності, тобто почати пізнавати відмінність Авраама від Аврама, Саари від Сари тощо. На цьому тлі думки і закладається парабола самого *Ісака*, тобто розуміння княжих задумів *Авраама* та *Саари*.

Так, В. О. Подорога розглядає екзистенційну дію Авраама — жертву

сина (Ісака) і водночас досліджує, *що* ж означає *жертва*. Полемізуючи у зв'язку з цим із С. К'єркегором, Г. Гегелем, Ж.-П. Сартром, Ф. Ніцше та іншими, В. О. Подорога визначає істину як суб'єктивність (*Інший*), яка народжується через акт віри, і відповідний досвід "*Я*" [5, *42–43*], де друге "*Я*"-об'єктивація (проекція, *Інший*) і розглядається як комунікант. В. О. Подорога припускає й навіть таку ситуацію, коли *Інший* захоплює комунікативний простір, поглинаючи суб'єкта пізнання, а звідси комунікативний шок, афект негативного дистанціювання тощо, де *Інший* вже стає *Надсуб'єктом* [5, *45–46*].

Попередньо акцентуємось на такому: "випробування" Авраама В. О. Подорога визначає як епістемологічне зусилля, "*внутрішню*" подорож, тобто саме цим наближаючи поняття до екзистенційного виміру. Так, автор доходить ідеї "*порожнього простору*", тобто *ніщо*, яке ще має *сенс*. Філософемами стають "*гора*", "*голос*", "*ягня*", "*син*", "*жертва*", "*ніж*" та ін. Іншими словами, кожне з цих понять залишається поняттям-образом-символом, продукуючи напружене мисленнєве зусилля, що повинно спрямовуватись на розкриття параболічного (натякового, утаємниченого) їх змісту.

Як бачимо, приходимо до навмисного епістемологічного глухого кута, який задається власне культурою і при цьому вимагає обов'язкового його осягнення кожним окремим індивідом. Важливим стає те, що й породжує саму проблему: *неможливо визнати, не відкривши; неможливо прийняти, не переживши*. Читач, сповідник, автор, долучившись до світової культури, ставали, по суті, причетними до неї, привласнивши її, інкорпорувавши. Отже, доходимо найсуттєвішої ознаки людського буття — *прийняття*, тобто інтроективної адаптації, тобто привласнення соціально-психологічного досвіду, який слід визнавати базою біологічного виживання, інстинкту тощо.

Так, ми отримуємо опис релігійного досвіду, акту комунікації в термінах В. О. Подороги. Автор розглядає *посвяту* Авраама через *Голос* як *субстанцію* [5, *69*], наближаючи феноменальний зміст "*жертви*" Авраама до ритуального акту, *філософського письма*. Водночас В. О. Подорога розглядає межову "*овнутрішненість* зовнішнього", *дифузію*, відкриття зовнішнього внутрішньому, як і навпаки.

Внутрішній простір (дивний *екран*) для автора стає грою *актуальної* й *віртуальної* позірності, проекцією образів переживань, дзеркальною кімнатою, особливим *оптичним* інструментом, де суб'єкт (екзистуюча особистість) ідентифікує себе через *дзеркальний* образ, актуалізуючись, а звідси й визначення внутрішнього "дзеркала", *подвійної рефлексії* [5, *89*]. Рефлексивні операції такого рівня часто призводять до парадоксальності, дефіциту сенсу і на етичному, і на естетичному, і на релігійному рівні.

Розпочнемо власне дискусію. Так, В. О. Подорога, досліджуючи екзистенційну функцію, не звернув уваги на головний *пункт* — Слово параболічне і натякає на синівство. *Слово* і є жертвою, тобто особливим служінням. Якщо *Аврам* (як і *Сара*) — це ще індивід у тілесно-чуттєвій залежності, то *Авраам* — це розум, якому, як людській здатності, властиво пробігати всю шкалу цінностей — від нікчемного до величного, де ортогональною вершиною стає *Слово*. Так, *Ісак* — це лише предикат (іпостась), подія, вчинок на шляху до осягнення *Слова*.

Водночас В. О. Подорога проблему Авраама (“жертву сина”) підносить до рівня розуміння акту “свідомості” чи “самосвідомості”. Парабола Авраама зводиться до такого: жертва є *Сином*, і син — *Жертвою*. Поняття, таким чином, стає вже не просто терміном, а згорнутою метафорою, розгортаючись чи згортаючись. Звідси філософствувати означає породжувати поняття.

Важливо, що тут йдеться про універсальні образи людського буття в категоріях простору–часу. Отже, такі поняття мають бути розшифровані за символічним змістом, який до того ж уже відомий у культурі. Він є проблемним полем для окремого суб’єкта пізнання, який, власне, й повинен долучитися загальнолюдського. Такий комунікативний акт і стає *аутокомунікацією*.

Як бачимо, *символ* має особливу потенційну силу, яку вже визнавали, на думку В. О. Подороги, К. Ясперс, П. Рікер, К. Леві-Строс та ін. [5, *187*]. Так, символи-поняття мають екзистенційний зміст і водночас вони “*герої*”. Важко припустити, що йдеться про “*Я*”, яке уявляє себе в момент мислення, долаючи тілесність. Однак автор вбачає в таких “*персонажах*” лише транспортний засіб для сенсу: вони і *предмет* пізнання, і *знаряддя* пізнання.

Якщо порівняти гностичне тлумачення *Слова,* наприклад, з *герметизм*ом, то вкотре дійдемо Олімпійської мудрості Урана, Кроноса, Зевса як посвяти, де безпосередньо йдеться про церемонію, ритуал тощо: “Ті, хто був освячений у розумі, отримали знання (гнозис) і стали посвяченими в розум, людьми досконалими” [2, *405*]. Тлумачення міфологеми на рівні посвячення (гнозису, Слова) збережено і в Євангелії від Івана: “Кожен, хто воду цю п’є, буде прагнути знову. А хто питиме воду, що я йому дам, прагнути не буде повік, бо вода, що Я йому дам, стане в нім джерелом тієї води, що тече в життя вічне” [1, 4:13–14]. Міфологема “Гермес” — це так само *Слово*: “словом божим” називали письмо взагалі. Як бачимо, є два рівні розуміння божого слова: *герметичний*, прихований, тобто особливим способом почуте Слово, і буденний, *відкритий*.

Так, “жертва” Авраама, на нашу думку, вбирає загальнолюдську культуру, тобто не суто іудейську, єгипетську чи індійську. Вона повною мірою могла належати також слов’янському етносу. Християнська культура зберегла теорію космогонічного процесу, де *Іоанн Предтеча* — символ води, *Ісус Христос* — вогню як світла. У людині *розум* і є *Бог* [2, *61–62*], тобто розум і є Сином. Розум вищий від природного інстинкту. Йдеться про особливе таїнство, яке вкрай потребувало посвяти непосвячених. У розкритті таємниці й полягала сама *посвята*.

Якщо *Ісус Христос* — це символ духовного *Адама*, то *Ісак* — утаємниченого походження, тобто синівство тут розуміється в його відомому розмаїтті, тобто від буденного до втаємниченого. Однак, штовхаючи пересічних громадян в етимогологічний глухий кут пізнання, історія культури віднайшла єдиний можливий спосіб спонукання до самопізнання, тобто той спосіб, який з величезними похибками експлуатується сучасною культурою як складова суспільної свідомості.

Так, *жертва* Авраама стає символом духовної потенції Людини (*Авраама*), тобто не Аврама. Для *Авраама* тілесна смерть — *Ніщо,* тоді як для Аврама *щось,* тому *Сара* та *Аврам* не могли мати дітей. Екзегезою, на наш погляд, є історія Аврама та Сари, і

езогезою — історія Авраама та Саари, тобто Людини. Таким чином, співвідносячи олімпійську релігію, герметизм із власне християнською мудрістю, висновуємо, що параболою спасіння є знання Бога (шлях до Олімпу), тобто вознесіння душі [2, *51*]. Тому цілком природно, що цей механізм історико-культурна традиція використала й у християнській парадигмі загального окультурення, тобто цивілізаційного процесу загалом.

Як бачимо, *Світло*, *Святе Слово*, *ефір*, *Син Божий*, *Слово Господнє* недвозначно задають парадигми як "*першої філософії*" (теологічної лінії, за Платоном), так і власне релігійних феноменів. Так, "божественний" рівень осягнення жертви не сприймається на рівні чуттєвого досвіду, він потребує *осягнення,* що і стає індикатором, формою досконалості людини, формуючи і власне ідею *Істини*. Можливо, це й спонукало києворуських князів віддати перевагу іншій культурі, в якій вони побачили запоруку могутності їхньої держави.

Водночас, формуючи методологію утаємниченості, християнська культура зберегла історично втрачений спосіб продукування духовної культури саме через посвяту, духовне напруження великих мас, не вимагаючи при цьому надмірних економічних затрат. Разом з тим, такий спосіб пізнання спричинений безпосередньо феноменом натовпу, позаяк останній боїться невідомого, керується страхом, а не знанням, тобто основна маса населення керується дискурсивним розумом, чуттям [5, *165*].

Розуміння "*жертви*" Авраама — це шлях для обраних, тому й не йшлося, і не може йтися про масове осягнення проблеми. Релігійна парадигма і виконувала функцію занурення суб'єкта пізнання у проблеми загальної культури. До того ж історія людства осягала уявлення про людину як соціальну істоту. Проблемним середовищем для людини ставала вже не вона сама як тілесна істота, а *щось* внутрішнє, яке й формувалось як важливий чинник суспільного впорядкування. Так, релігія ставала одним із необхідних чинників духовного становлення суб'єкта історії, формуючи й сучасну політику, економіку, науку, тобто культуру загалом.

Іншими словами, "*жертва*" Авраама — це зразкова модель формування такого типу особистості, яка найповніше відповідає її сучасному типу, абстрагуючись по суті від національного, етнічного, тобто і слов'янського, потребуючи водночас чільнішого, прискіпливішого, вимогливішого ставлення до культури загалом. І при цьому космополітична складова, що є ознакою сучасного мислення, необхідно індукує думку щодо спільної ідентифікаційної бази не тільки економічного, політичного, а й так званого духовного мислення, що, власне, і задається світовими релігіями. Але водночас індукує таку думку, що релігійна парадигма першою повинна зробити крок назустріч реальній єдності людства. Отже, варто визнати, що об'єднання людства слід шукати не тільки на шляхах економічної *глобалізації*, а й на базі інтегративного підходу, коли "*жертва*" Авраама і стає уособленням прийняття загальнолюдського, тобто особливим баченням долі людства, тобто прозрінням.

Іншими словами, формується уявлення про Бога не тільки як символу влади на Землі, що породжувало як і *острах*, так і *страх*, а й визнання Бога як світової Гармонії, яка повинна бути прийнята як невіддільна складова природної суті людини, тобто її свідомості.

Література

1. *Біблія*, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. — К.: Укр. Бібл. т-во, 1994.
2. *Гермес* Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост., коммент., пер. с др.-греч., лат., фр., англ., нем., польск. К. Богуцкого. — К.: Ирис; М.: Алетейа, 1998. — 624 с.
3. *Костомаров М. І.* Слов'янська міфологія. — К.: Либідь, 1994. — 384 с.
4. *Персонажи* славянской мифологии / Сост. А. А. Кононенко, С. А. Кононенко. — К.: Корсар, 1993. — 224 с.
5. *Подорога В. А.* Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: С. Киркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, М. Пруст, Ф. Кафка. — М.: Ad Marginem, 1995. — 428 с.
6. *Попович М. В.* Мировоззрение древних славян. — К.: Наук. думка, 1985. — 168 с.
7. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. — М.: София, Гелиос, 2002. — 592 с.

Т. О. КОТЛЯРОВА

канд. філос. наук, старш. викл. кафедри культурології Інституту історії та філософії педагогічної освіти Київського національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ІКОНОБОРСТВА У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ БОРИСА МЕЛІОРАНСЬКОГО

Проблема іконоборства становить надзвичайний інтерес для фахівців як джерело дослідницької діяльності. Давні христологічні суперечності і, зокрема, питання про іконошанування та боротьби проти ікон, відображуються в житті й сучасної української спільноти. Адже іконошанування залишається актуальним у християнській богословській та богослужбовій культурі і є наріжним каменем як конфесійної ідентифікації та інтеграції, так і можливих дезінтеграційних тенденцій.

Багато праць присвячено дослідженню іконоборства в історії Візантії. Однак у дослідницькій літературі це явище спричинило неоднозначні, а подекуди навіть суперечливі міркування й оцінки. Це пов'язано з тим, що іконоборство виявляється складним в ідейному різномаїтті культурним феноменом.

Доволі ґрунтовно і всебічно до вивчення феномена іконоборства підійшов російський філософ Борис Меліоранський на початку XX ст. У 1901 р. він вивчав богословсько-полемічну літературу іконоборського періоду і опублікував своє дослідження "Георгій Кіприянин та Іоанн Єрусалимський". Підґрунтям для дослідження Б. Меліоранського став аналіз літературної пам'ятки VIII ст. "Наставленіе старца о св. иконахъ", або, за словами автора рукопису, "Памятные записки Феосева о его наставнике старце Георгіи, подвизавшемся въ Тавре киликійскомъ на Горе Масличной" [1, *292*]. Цей православний полемічний твір був спрямований проти іконоборства.

Досліджуючи рукопис, Борис Меліоранський звернув увагу на те, що насправді іконоборство, яке уявляється спершу простим в основі, визначеннях, цілях і засобах вченням, при докладнішому аналізі виявляється доволі складним явищем. Зокрема, дослідник стверджує про надмірності щодо несприйняття ікон. На його думку, "На крайньому лівому боці іконоборства ми можемо побачити імператора Константина V Копроніма і його прибічників, що більшменш відверто заперечували не тільки іконошанування, й іконопис, шанування святих мощів, власне святих та Божої Матері й таємно прямували ледве що не до чистого атеїзму; на крайньому правому — іконоборців часів імператора Михайла III, що

заперечували шанування ікони одного лише Спасителя, і на тій єдиній підставі, ніби ми не можемо гарантувати портретну схожість іконописного типу Спасителя з тим виглядом раба, який узяв Син Божий" [1, *293*]. Така класифікація іконоборських уявлень у Візантії засвідчує, що іконоборство не існувало в цілісному вигляді, а було доволі варіативним. Це має особливе значення для подальших досліджень у зв'язку з виокремленням різних проявів і напрямків цього явища в історії християнства.

Важко зазначити певний період в історії Візантії, вивченню якого присвячувалось би так багато праць, як у період іконоборства. Іконоборство розглядалося з різних позицій і в різних аспектах — і як релігійна догма, і як філософська система, і як "національна традиція", і як соціально-політична реформа. Богослови та історики досліджували переважно історію суперечностей про ікони. Проте окремі дослідники намагалися також вдаватись до філософського аналізу феномена іконоборства. Серед них варто зазначити й Бориса Меліоранського.

У статті "До історії іконоборства" Борис Меліоранський подає власне розуміння цього феномена. На його думку, "Якщо іконоборство, подане як факт імператорської церковної політики, уявити як білий промінь світла, то ті численні шляхи мислення, котрими різні іконоборці приходили до ухвалення цієї політики, можна порівняти з окремими кольоровими променями спектра, на які білий промінь розкладається у призмі. Різні теорії іконоборців майже так само не схожі між собою, як різні кольори спектра. Але ця несхожість спростовується й тут і там тонкими переходами; і як зібравши у фокус усі кольорові промені, ми знову отримуємо один — білий; так само в сумі всіх іконоборських теорій отримуємо одну вимогу — відмінити існуючу форму зовнішнього Богошанування" [1, *293*]. Цей практичний висновок, на думку Б. Меліоранського, іконоборці цінували набагато вище, ніж посилання; тому в полеміці з православним, іконоборець, вибитий з однієї позиції, не соромлячись, переходить до другої, третьої, хоча ці нові позиції могли логічно взаємовиключатися. Тому з тієї самої причини внутрішня різнодумність в іконоборському середовищі не спричинила поділу цієї єресі на численні відгалуження, як це сталося з аріанами в IV ст. чи з монофізитами в V та VI ст.

Так, у візантійському іконоборському русі Б. Меліоранський розрізняє кілька напрямів:

- *політичне, світсько-вільнодумське* іконоборство, яке прагнуло реформ церкви, підкорити її державі, посилити світський елемент у суспільстві;
- іконоборство *біблійне,* прибічники якого намагалися врятувати імперію шляхом морального поновлення суспільства, вважаючи, що нещастя Візантії послане Богом як кара за ідолошанування; цей напрям особливо поширився серед народних мас;
- *філософський* напрям, на думку вченого, лише назрівав, однак продовжував функціонувати в усі часи існування єресі й був, безсумнівно, найвпливовішим його видом.

Звісно, такий розподіл має довільний характер: адже будь-який іконоборець, що обстоював власне переконання, використовував для ідейної бази і загальнополітичні, і богословсько-філософські аргументи (прик-

ладом є безпосередньо Константин V, який написав великий богословський твір, спрямований проти іконошанування). Відтак Б. Меліоранський наводить характеристику всіх напрямів у візантійському іконоборському русі.

На думку дослідника, *політичне, світсько-вільнодумське іконоборство* (типовими представниками якого були Константин V та його сподвижники, наприклад, Михайло Лаханодраконт) походить з прихованого переконання, що *церква нищить імперію,* і що для того щоб врятувати імперію необхідно або реформувати церкву, або поставити її в імперії так, щоб паралізувати згубний вплив. У чому ж виявлявся згідно з поглядами іконоборців згубний вплив церкви на імперію?

Б. Меліоранський зауважує, що такий нищівний вплив іконоборці вбачали в такому:

1. Церква виховувала суспільство в ідеалі індивідуальної та пасивної святості, й у такий спосіб вносила в нього байдужість до громадських і державних обов'язків.

2. Церква, переносячи центр ваги життєвих інтересів у потойбічний світ і в такий спосіб нагадуючи людям про марність світу, людську гріховність і недоліки, викликає в суспільстві смуток, наносить на весь земний світ похмурий колорит суєти і диявольської спокуси.

3. Своїми наполеглими вказівками на силу молитви і заступництво святих, на допомогу, яка подається через матеріальні речі — мощі, ікони тощо, — не лише у справі душевного спасіння, а взагалі в усьому, чого бажають люди, церква відучує людей самостійно розумно думати про себе та енергійно діяти.

На підставі зазначених положень іконоборці доходять висновку, що необхідно піддати гонінню аскетичний ідеал і його носіїв — ченців. Крім того, необхідно, на їхню думку, змусити суспільство знову захоплюватися земними радощами і успіхами і, врешті-решт, по можливості усунути з очей і свідомості народу його небесних покровителів. Таким чином, Борис Меліоранський зауважує, що саме звідси беруть початок жорсткі міри Константина V щодо викорінення чернецтва, до того ж саме істинні ченці, а не лихварі й пустосвяти є його лютими ворогами; звідси його глузування над аскетичними чеснотами, бідністю і покірливістю навіть самого Спасителя і його апостолів. Звідси його прагнення оточити власний двір розкошами і розвагами, намагання захистити світське мистецтво і музику. Звідси, врешті-решт, його пряме іконоборство — бажання знищити, прибрати з очей якнайбільше нагадувань про небесних захисників і покровителів.

Тому й цілком зрозуміло, що світсько-вільнодумське іконоборство, представники якого прагнули церковної реформи заради цілей нерелігійного характеру, ніколи не могло не тільки отримати церковну санкцію, а й навіть виступити в церкві відкрито. Б. Меліоранський припускає, що Константин, як і його батько, сприйняв іудейсько-мусульманське розуміння другої заповіді Мойсея не так завдяки переконанню в його істинності, як у практичному зиску для держави.

Разом з тим, безсумнівно, у Візантійській імперії були люди, налаштовані в релігійному дусі, у думках яких подібне по суті судження набрало іншого, релігійного відтінку. Наприклад, на думку цих людей, "Бог дозволив агарянам перемагати християн через те, що в церковне

Богошанування проникло щось ненависне Йому" [1, *295*]. Тим часом іудеї та мусульмани здавна докоряють християнам іконошануванням, порівнюючи його з ідолошануванням. Чи мають вони рацію? Саме в цьому міркуванні, вважає Меліоранський, відбувається перехід від *вільнодумного* іконоборства до *біблійного*, яке так само намагається знищенням ікон врятувати імперію, проте не шляхом поновлення в народі патріотичного духу, а завдяки поверненню народу Божого благовоління, начебто втраченого через ікони.

Аргументація іконоборців-бібліїстів мала подвійний характер. Іншими словами, вони повинні були довести наступне:

а) що Старий і Новий Заповіти забороняють ікони;

б) що вони, іконоборці, наполягаючи на такому розумінні святого письма, не йдуть супроти отців і Святого Духа, а навпаки, прагнуть здійснити їх волю.

Таким чином, суперечки православних з іконоборцями зводилися до двох тем: чи можна зараховувати до ікон заповіді проти поклоніння тварі, рукотворінням та ідолам; у чому полягає істинність вчення про непогрішність церковного переказу. Такою є сутність біблійного іконоборства і православної полеміки проти нього.

Досліджуючи перехід від *біблійного* іконоборства до *богословського*, Б. Меліоранський вважає, що його можна спостерігати у своєрідному аналізі іконоборцями одного з текстів, суперечливих між ними і православними. Православні, посилаючись на твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта, зауважували, що "Бог скрізь і всюди використовує образи для того, щоб підносити людський розум від земного до небесного: земна ієрархія є образом небесної, людина — образ Божий, Син Божий, в якому Бог безпосередньо з'явився людям..." [1, *297*]. Саме цей текст інакше розуміли іконоборські богослови. Вони вважали, що богослов'я повинно запозичувати свої поняття з Святого Письма. А у Святому Письмі слово "образ" іпостасі застосовується до Сина Божого в його ставленні до Бога Отця. Отже, згідно із застосуванням понять у Святому Письмі образ речі повинен бути єдиносущним самої речі, як Син єдиносущний Отцю. А оскільки, на думку іконоборців, немає жодного сумніву в тому, що ікона Христа не єдиносущна Йому, то її не можна визнавати істинним образом Ісуса Христа. Отже, православні розуміли під "образом" предмет, по суті відмінний від прототипу, але такий, що надає схоже з прототипом споглядальне враження; єретики ж, навпаки: предмет має бути хоча й зовсім відмінний ззовні, але єдиний з прототипом по суті. Зі свого боку іконоборці (на соборі в 754 р.) намагаються здійснити богословське обґрунтування вчення про неможливість зображення Боголюдини, посилаючись при цьому на поданий Св. Переказом Халкідонсько-Константинопольський догмат про Його Обличчя.

Взагалі біблійне іконоборство, на думку Меліоранського, було доволі живуче і найнебезпечніше для церкви. Адже воно виявлялося в усі часи існування єресі і, безсумнівно, було міцнішим, ніж усі інші його види, здатним впливати на народні маси.

У подальшому дослідженні Меліоранський переходить до надто ідеалістичного тлумачення іконоборства. Його позиція чітко продемонстрована у статтях, присвячених філософським засадам суперечок щодо ікон. Ці

статті опубліковано в московському журналі “Питання філософії та психології”.

У 1907 р. на сторінках цього журналу Б. Меліоранський висунув “гносеологічну” теорію іконоборства. Під значним впливом неокантіанства він подає гранічне ідеалістичне трактування цього явища. Застосовуючи до Євангелій поняття кантової філософії, Меліоранський розглядає євангельського Христа з усіма його людськими рисами як *феномен*, а абстрактного (далекого від справжнього) Христа халкідонського догмату — як *ноумен* [2, *152*]. З огляду на це дослідник виявляє певну суперечність між “недосяжністю” халкідонського Христа і “людськістю” євангельського. Крім того, він переконаний, що на цю суперечність вказували іконоборці: вони вважали Христа недосяжним для пізнання ноуменом, чимось на кшталт “кантової речі в собі”, і саме це уявлення про недосяжність Христа було головним доказом на захист “теорії” його незображуваності. Таким чином, іконоборці, розпочавши із захисту халкідонського догмата, завершують його руйнацією, позаяк кожна сторінка Євангелії свідчить про видимість Христа.

Отже, як вважає Меліоранський, “виявляється.., що шлях думки, на який стали іконоборці, веде в безвихідний лабіринт;.... чи зображуваний, чи незображуваний виходить неминуче Христос монофізитський, або несторіанський, або четвериця замість Трійці” [2, *166*]. Така діалектична беззаперечна побудова обох партій і разом з тим їх повна протилежність демонструють, що це питання належить до так званих антиномій, тобто виходить за межі компетенції “суть розуму”. Отже, халкідонський Христос не може бути ані зображуваним (іконоборці), ані незображуваним (православні). Такий висновок неможливий, оскільки порушується закон виключення третього у сфері явищ (йдеться про видимого євангельського Христа). Тоді Б. Меліоранський пропонує визнати, що в Боголюдині логічна суперечливість єства не заважала ані Його реальності як речі в собі, ані Його досяжності як явища. Надраціональна річ у собі (Халкідонська Боголюдина) може дати явище, яке можливо осягнути (емпіричний Ісус Христос).

З точки зору автора іконоборці — це майже попередники новітнього критицизму, критичного трансценденталізму; вони вже розуміли відмінність між феноменальним і ноуменальним: “Кант з’явився на Заході у XVIII ст., але підґрунтя для його появи було закладено на Сході вже у VIII ст.” [2, *168*]. Борис Меліоранський стверджує, що “...сутність іконоборства потрібно шукати не в політичних та економічних обставинах, а у гносеології, і суперечки про ікони по суті є боротьбою гносеологічних систем”. Однак одразу тут зауважимо, що така точка зору перебільшена щодо іконоборців.

Нині, коли іконоборські ідеї покладено в основу багатьох релігійних вчень, проте полеміка між іконошанувальниками та іконоборцями не вщухає впродовж кількох століть, філософська спадщина Бориса Меліоранського набуває особливої значущості й потребує поглибленого аналізу.

Література

1. *Мелиоранский Б. К.* К истории иконоборчества // ХЧ. — 1901. — Вып. 8. — С. 292–298.

2. *Мелиоранский Б. К.* Философская сторона иконоборчества // Вопр. философии и психологии. — 1907. — Кн. 2 (87). — С. 149–170.
3. *Сюзюмов М. Я.* Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // Византийский Временник. — 1963. — Т. 22. — С. 199–227.
4. *Пеликан Я.* Образы Невидимого // Страницы (богословие, культура, образование). — 1996. — № 4. — С. 92–114.
5. *Успенский Л. А.* Иконоборческое учение и ответ на него церкви // Богословие иконы Православной церкви. — М.: Изд-во Запад.-Европ. экзархата Моск. Патриархии, 1996. — 474 с.

А. Є. БАРТОШ

зав. сектором науково-дослідного відділу історії
Києво-Печерської лаври
Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника

ПЕРЛИНА УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО

Цього року виповнюється 310 років церкві Всіх Святих, яку відомий мистецтвознавець Ігор Грабар називав перлиною зі збережених пам'яток українського бароко. Цього самого року минуло століття, як розписали інтер'єр храму та його притвору (1905–1906 рр.).

Церкву зведено в 1696–1698 рр. на кошти гетьмана Івана Мазепи. Тривалий час у Всіхсвятській церкві під вікном північного фасаду розміщувались заглиблений у товщу стіни геральдичний щит та родовий герб гетьмана. У XIX ст. під час реставраційних робіт герб Івана Мазепи знищили, але на вимогу громадськості в 1989 р. його було відновлено. У церкві Всіх Святих зберігався портрет фундатора храму, навіть коли було проголошено анафему Івану Мазепі. Відомо, що священик Всіхсвятської церкви виносив з ризниці портрет гетьмана Мазепи і кожний бажаючий прочанин мав можливість подивитися на нього.

Відоме свідчення, що під час відвідин храму імператор Олександр II запитав у священика: "А проголошуєте ви анафему Мазепі?" — "Так, государю, проголошуємо", — відповів священик. "А правда, що славите ви його?" — спитав імператор. "Так, государю, славимо ми його. Кожного разу після богослужіння молимось за "создателя" храму сього", — чесно відповів священик. "Оце диво! І клянуть, і славлять в одному й тому самому місці", — виголосив Олександр II. Лавра завжди пам'ятала своїх фундаторів та покровителів і молилась за них, незважаючи на політичні уподобання.

Нагадаємо, що церква Всіх Святих зводилася одночасно з Економічною брамою, тому деякі дослідники вважають, що вона побудована за проектом архітектора Д. Аксамитова, адже ним побудовано фортечний мур, що прилягає з обох боків до цього храму. Церква Всіх Святих, яка підноситься над фортечним муром, нагадує храм-монумент. У другій половині XVIII ст. на базі традицій дерев'яного будівництва з'явився особливий вид храмів — монументи. Вони хрещаті у плані, мають центричну композицію і кристалоподібні об'єми. Їх особливість полягає у відсутності якогось чітко окресленого головного фасаду.

Церква Всіх Святих домінує в забудові й потребує для сприйняття великого вільного простору. Ця п'ятибанна і п'ятизрубна церква передає в камені надзвичайну стрункість і легкість, а її декоративність чарує багатством. В архітектурі яскраво від-

бито національну своєрідність українського будівництва.

Легкі виразні форми церкви Всіх Святих сповнені мажорного звучання, стрімко здіймаються вгору. Церква має стрункy просторово-пірамідальну композицію, що базується на плані рівнокінцевого хреста. Така конструктивна будова уможливила створення всіх чотирьох фасадів рівнозначними.

Композиційним центром кожної площини стіни є вузьке вікно. Центр західного, північного, східного та південного фасадів визначає вікно з люкарнею над ним. Люкарна має вигляд хреста з короткими заокруглими кінцями. Загалом вікон 20, і розміщено їх в один ярус, і ритмічно чергуються з пілястрами, що виступають на кутах будови. Кути зрізані, а пілястри мають оригінальні капітелі — із загнутими вгору волютами. Церква Всіх Святих декорована у стилі раннього бароко й відзначається багатим художнім оформленням площин стін. Але на відміну від Успенського собору і Троїцької надбрамної церкви, де буяють рослинні мотиви, у декоративному оздобленні церкви Всіх Святих застосовано виключно геометричні елементи.

Одним з досягнень українських будівничих XVII ст. було відкриття нових форм бань. Створення виразнішого й динамічнішого завершення церков — це, мабуть, значний подарунок Україні для архітектури бароко взагалі. У величі бань чітко відтворилась ідея руху до неосяжного простору, характерна для мистецтва бароко. Бані українських церков та дзвіниць мають сферичну або грушоподібну форму. Справді, ці обриси бань надають особливості українським пам'яткам. У церкві Всіх Святих середня баня, як і бокові, з восьмигранним барабаном, але значно вищим і могутнішим від інших. Ця композиційна завершеність надає храму ще стрімкішого руху до небесного простору. Кожний барабан має вісім вікон такої самої форми, як і у храмі, але без наличників.

Церква Всіх Святих вражає вишуканістю й багатством оздоблення, стрункістю й чіткістю об'ємів, спрямуванням до нескінченного простору. Зауважимо, що будова білого кольору, який дуже любили в Україні, бо білий колір створює найбагатшу гаму відтінків залежно від освітлення, часу дня й пори року.

Будова порівняно невелика, але видається нам більшою, ніж насправді, адже збудована вона над брамою й фортечними мурами, а так само над приміщеннями, що прилягають до церкви. На першому ярусі розташована так звана Економічна брама (назву дістала через господарське призначення). Під час пожежі 1718 року разом з іншими згоріла й Всіхсвятська церква.

З лівого боку від воріт, з півдня розміщується аркада — це вхід до церкви. Невелика аркада спирається на чотири колони романського типу. Аркада прикрита скатним дахом з фронтоном на торці, оздобленим колонками та ліпним рослинним орнаментом. Але зауважимо, що важка незграбна колонада дисгармоніює з легким бароковим фронтоном. Таке різностилля аркади ще більшою мірою дисонує з архітектурою храму. Тому можна впевнено зауважити, що аркаду було збудовано значно пізніше, ніж церкву. І вочевидь, фронтон так само виготовлявся різночасно з аркадою. З аркади до храму веде коридор із склепінчастою коробковою стелею та крутими дерев'яними сходами. Галерея добре освітлюється, адже має напівциркульні вікна. Особливість церкви Всіх Святих полягає в

розписі притвора (прибудови), а притвором для церкви Всіх Святих є ця галерея. Раніше притвори відігравали роль своєрідного храмового "чистилища", де стояли "оглашенні" і ті, "що согрішили", які повинні були смиренно стояти там упродовж богослужіння на час, який призначив їм священик (так звана єпитимія). Але з часом притвор перетворився на храмовий вестибюль, причому майже в усіх храмах. Християнська храмова архітектура у своєму розвитку дійшла до планування храму з трьох частин: вівтар безпосередньо, храм і притвор, який грецькою називають нартексом. Вівтар — "божественна природа", храм — "душа", притвор — "тіло".

Притвори церков зазвичай не розмальовувалися, тому суворих правил щодо них не існувало й тому тут відкривався широкий простір для фантазії художника. На стіні галереї (ліворуч і праворуч сходів) намальований апокаліптичний небесний Єрусалим. Місто зображено на рожевому тлі, має велику кількість церков та інших будов, наповнене фантастичними рослинами. Зауважимо, що Київ завжди називали Єрусалимом Святої Руської землі.

Над дверним отвором зображено Афон, що стоїть на високій скелі, а підніжжя його омиває море. На горі здіймається недосяжна фортеця — монастир з банями церков. Це й є Свята Гора Афон, яка тісно пов'язана із заснуванням Києво-Печерської Лаври, адже там преподобний Антоній став іноком, а потім повернувся до Києва і заснував з благословення Святої Гори один з перших монастирів на Русі. Афон був написаний учнем лаврської малярної школи Єфремом Судоморою. Над розписом притвора працював і учень малярні Карп Циганок. Майстри не шкодували яскравої фарби — фантастичні рослини, казкові орнаменти заповнюють увесь простір. Внизу, поблизу сходів — широка кайма з цікавим орнаментом; розписані не тільки стіни, а й стеля, віконні укоси. Орнамент на паперті виконав Федір Коновалюк, так само учень лаврської школи малярства, якою керував відомий український художник Іван Сидорович Їжакевич.

Надзвичайне враження справляє інтер'єр церкви з відкритим й освітленим до верху підбанним простором. У жодному храмі не відчувається такої легкості, гармонійності, можна сказати, музичності численних вертикальних ліній, граней, вікон. У середині храм за конструкцією відповідає зовнішньому поділу будови на п'ять камер. Кожній камері у храмі відповідає власний підбанний простір.

Церкви, що характерні для російської архітектури, мали багато бань, але вони були фальшивими, тому в середині храми не мали такого великого підбанного простору й виглядали приземкувато. А підбанна частина церкви Всіх Святих відкрита в інтер'єрі до самого верху, освітлюється великими вікнами, тому складається враження, що храм значно вищий, ніж насправді.

Кожний барабан має вісім вікон такої ж форми, як і вікна у стінах церкви. Структура храму й велика кількість вікон сприяють тому, що він добре освітлюється. У храмі відчувається святкова піднесена атмосфера.

Цікаво зауважити, що вікна церков завжди мали відбіркову й точну орієнтацію. За давніми правилами вони повинні бути розташовані відповідно осі апсидного півкола. Храмобудівники зміщували іноді вівтарні вікна до південного боку, керую-

чись суто практичними правилами, щоб подовжити освітлення вівтаря сонячним світлом. Вікна "націлювали" так само на головні, соборні найшанованіші церкви. Ці принципи так само використані в побудові церкви Всіх Святих. Світло у православному храмі — образ небесного, божественного світла. Давні візантійські, давньоруські храми мали дуже вузькі вікна, які створювали сутінки в церкві навіть у сонячний день. Але це не повна темрява, не повна відсутність світла. Усе це символізує земне людське життя, яке занурене в сутінки гріха й невідомості, в якому, однак, світить світло віри, світло Боже. Сутінки у храмі — це образ духовного присмерку, покрову, яким взагалі оточені таємниці Божі. Невеличкі віконця давніх храмів символізували джерела божественного світла й створювали у храмі атмосферу, яка відповідала словам Євангелія: і "світло світить у темряві, і темрява його не огорнула" (Ін. 1, 5).

Зовнішнє світло просочувалося до храму якось непомітно, як образ нематеріального світла. Для церковного усвідомлення світло — це світло Христове, світло майбутнього життя в Царстві Божому. Церква Всіх Святих відрізняється від інших церков — вона наповнена сонячним світлом, бо втілює загальнодержавну ідею XVII ст. — прагнення свободи, надію на світле майбутнє народу, яке відображалося у стрімкій урочистій атмосфері архітектури храму. Але щоб підкреслити вищість світла Христового, у головній бані церкви Всіх Святих зображено Христа Пантократора з відкритою книгою, де написано: "Азъ єесмь Светъ миру". Світло вище, яке знаменує Христос як світло всесвіту, світло від світла, світло справжнє, яке просвітлює людину, що прийшла в цей світ.

Христа Пантократора намалював учень лаврської іконописної майстерні Василь Шуршиков за власним ескізом. Владна фігура сповнена суворості й величі, а оточують її херувими. Баня — це небо небес, небачене очима, де перебуває Син Чоловічеський і небожителі, де перебувають Ангели Божі.

Херувими, які оточують зображення Христа, — це ближчі до Бога небесні чини. Для Херувимів Бог — вічносяюча Премудрість. Херувими постійно заглиблюються у божественний розум, восхваляють, оспівують його в піснях. Їх називають "багатоокі" — від постійного споглядання Божественної Премудрості Херувими сповнені бачення, а тому бачать і знають цілковито все, а людям сповіщають видіння. Херувими покривають своїми крильми таємниці Премудрості Божественної, зберігають їх і всяке гордовите споглядання на Розум Божий вони відсікають вогненним мечем.

У бокових банях розміщено шестикрилих Серафимів, а в центрі написано слово "Свято". З усіх небесних чинів Серафими — найближчі до Бога; вони перші осяяні світлом величної божественної слави. Серафим означає вогняний, полум'яний. Вони постійно торкаються вогняної Божественної Любові й закривають двома крилами свої обличчя, ще двома крилами свої ноги, а ще двома літають зі страхом і трепетом, співаючи: "Свят, свят, свят, Господь Савaоф!" Тому й написано на бокових куполах слово "Свято".

Першим визнали у своєму Учителі обіцяного Спасителя, Месію святі апостоли. Для апостолів було очевидно, що Ісус є Бог, який став людиною, тому вони й зображені на парусах та арках. Це ніби своєрідний перехід від вищих безтілесних ангельських сил до світу земного. Ближче до Хрис-

та на парусах за традицією писали євангелістів, але в церкві Всіх Святих зображено лише двох — святого євангеліста Марка (у південно-західному парусі) зі левом — виконав це зображення Григорій Склідгос, учень Києво-Печерської малярні за ескізами Їжакевича. У північно-західному парусі зображено євангеліста Луку з його символом — биком (написав їх Олександр Павленко, учень лаврської майстерні).

Справді, кожна композиція в церкві ґрунтовно продумана й чітко оповідає про історію християнської церкви.

На арках у колах на золотому тлі розміщуються образи інших апостолів. Зокрема, зображений святий апостол Андрій Первозванний. Андрій перший з апостолів пішов за Христом, а потім привів до Нього рідного брата — святого апостола Петра. Андрій був посланий проповідувати до східних країн. Дніпром він дістався місця, де нині стоїть Київ. "Бачите ці гори? — спитав він учнів. — На цих горах возсіяє благодать Божа, буде велике місто й Бог зведе багато церков". Встановив на горі, де нині стоїть Андріївська церква, дерев'яний хрест і пішов ще вище Дніпром, дістався поселення слов'ян, де був заснований Новгород. Потім він повернувся до Фракії, де в невеликому поселенні Візантії, майбутньому Константинополі, заснував християнську Церкву. Ім'я цього апостола — Андрія — Мати-Церква Константинопольська пов'язує з її дочкою — Руською Церквою.

Андрій Первозванний — один з найшанованіших святих на Русі. Він справедливо вважається й донині покровителем міста Києва. Апостола Андрія Первозванного написав учень лаврської майстерні Олександр Попович.

Апостол — це людина, покликана для служіння Ісусом Христом. "Ви — світло світу!" — казав Христос учням Своїм, наголошуючи, що вони повинні вченням своїм освітити душі людей світлом істинного пізнання, принесеним з неба на землю Сином Божим. Тому постаті апостолів розміщені на арках; окрім цього вони символізують опору церкви.

Зображення святих Києво-Печерської Лаври розташовані в нішах вікон; світло, що йде крізь вікно храму, символізує особливе божественне світло. А святі — це люди, які мали особливе покликання, стали храмом Святого Духа. Вони, як світильники, освітлюють шлях, але світять не власним, а Христовим світлом, світлом Його Божественної любові. У Ближніх і Дальніх печерах спочивають нині 120 святих. Тому й розміщені лаврські святі в нішах вікон.

Образи святих суворі, канонічні. У такому "обоготвореному" дусі виконано великі статичні постаті святих з аскетичними, суворими обличчями при вході до храму, праворуч зображено постаті Кирила і Мефодія, творців слов'янської азбуки, ліворуч — Київського князя Володимира.

Ескізи картин, як згадувалося раніше, розробляли Їжакевич та іконописці, а також найобдарованіші учні. Живопис вирізняється багатством колірної гами, колорит витримано в холодних тонах. Усі картини й орнаменти написані олійними фарбами, широкими мазками. У живопису виявляються певні реалістичні риси, але незважаючи на це він відображає "обоготворене" мистецтво.

Розписи ці зроблені після капітального ремонту храму, що виконувався в 1904 р. У 1905–1906 рр. розписувалися стіни в середині храму. Роботи виконувалися дуже інтенсивно і були завершені за п'ятимісячний

термін. Живопис церкви Всіх Святих займає площу близько 1340 м^2. У розпису храму брали участь 24 особи, з них один чернець, п'ять послушників, 18 учнів за участю наглядача живописної школи Володимира. В архіві навіть зберігся реєстр художників, де наводяться відомості про те, хто саме виконав кожну композицію в церкві.

Прикрасою церкви Всіх Святих є іконостас — зразок декоративно-прикладного мистецтва XVIII ст. Перший іконостас згорів під час пожежі в 1718 р. У 1741 р. сницарем Іларіоном Сповольським і Солофеїлом Микитичем у лаврській майстерні було завершено роботу над новим триярусним іконостасом. Він оформлений у стилі раннього бароко із залишками ренесансних форм і схоже на те, що він доповнювався деталями з іншого іконостасу.

З конструктивної будови бачимо, що цей іконостас виконувався не для приміщення Всіхсвятської церкви, а, напевно, був перенесений до храму з якоїсь іншої церкви. Він складається з трьох ярусів, розділених карнизами, що підносяться над царськими воротами півколом або заломами, посилюючи динаміку його структури загалом. Особливо вирізняється нижній цокольний ряд іконостасу, де використано класичні архітектурні форми. Нижній ярус майстри прикрасили чотирнадцятьма різними півколонами з обох боків іконних рам із півовалами згори. У нижньому ярусі зроблено три дверних проходи до вівтаря з тригранним завершенням, характерним для народної української архітектури. Середні, Царські, ворота вищі й ширші від бокових, дияконських дверей. Вони складаються з двох стулок, вирізьблених з цілих дерев'яних дошок, прикрашених ажурним орнаментом у вигляді кантового листя та грон винограду. В обидва боки від дияконських дверей над цоколем ритмічно розташовано колонки коринфського ордена, але вони, на відміну від попередніх чотирьох, що розміщуються поблизу царських дверей, не мають різьблених прикрас, а тільки понленовані вздовж канелюрами.

Ікони верхніх рядів оформлені різьбленими ажурними рамами прямокутної, трапецієподібної та овальної форми. Тут за основним мотивом художнього різьблення взято акант. Усі різьблені деталі вкриті левкасом і визолочені. Тепер вони мають червоне тло. Але в описах церкви за 1901 р. зазначається, що іконостас мав блакитне, зелене та червоне тло.

Іконостас згідно з каноном має кілька рядів ікон, розташованих в особливій послідовності. Як зазначалося, іконостас завжди має троє дверей, або "троє воріт". Середні й найбільші — Царські, позаяк через них Сам Ісус Христос, Цар Слави, проходить у Святих Дарах. Праворуч ікони Спасителя розміщено південні двері, а ліворуч ікони Божої Матері — північні двері. На цих бокових дверях завжди зображуються Михаїл (південні двері) і Гавриїл (північні двері). Бокові двері називаються дияконськими, позаяк через них найчастіше проходять диякони. Якщо іконостас має кілька ярусів, то у другому розміщуються ікони дванадесятих свят, у третьому — ікони апостолів, а в четвертому — ікони пророків; над Царськими воротами розміщуються ікони Тайної вечері. За традицією іконостас завершує Хрест.

Іконостас у церкві символізує єднання людини з Богом, водночас віддаляючи її від вівтаря як символа Царства Небесного.

Кожний православний храм, як стверджують богослови, є не тільки

витвором мистецтва, а й "безмовною проповіддю в камені".

Церква Всіх Святих присвячена святу, яке відзначається в першу неділю після Трійці — "Всіх святих від віку Богові догодивших", а у другу неділю відзначається свято "Всіх святих, у землі Руській просіявших". Тому в церкві намагалися розмістити якнайбільше образів святих на стінах та й безпосередньо в іконостасі; нині існує відступ від церковного канону щодо розміщення ікон. Так, на дияконських дверях зображено святих — Київського князя Володимира і Візантійського імператора Констянтина. Розміщення на дияконських воротах зображень цих царів замість зображень Архістратигів засвідчує, що церква дуже шанує їх за підтримку християнства.

Раніше в іконостасі розміщувалося 52 ікони, але під час війни вони зникли й залишилося лише 36. Над Царськими воротами розташовано різьблене ажурне коло з образом Спаса Нерукотворного.

Над іконою "Собор Архангела Михаїла" розміщена ікона Богоматері "Знаменіє", а в колах ліворуч і праворуч неї — зображення апостолів та пророків.

До праць видатного українського художника Алімпія Галіка входять також творіння в церкві Всіх Святих, ймовірно, це живопис іконостасу. Інших живописних зображень того часу в інтер'єрі не було. Пензлю Галіка, безсумнівно, належать "Образи мучеників" та ікони на воротах — Володимира й Костянтина.

Іконостас і настінний розпис гармонійно зливаються в ціле. Інтер'єр церкви доповнюють два мармурових мозаїчних кіоти, які розміщуються на південній та північній стінах. Вони були виконані на початку XX ст. київським мармурових справ майстром Іваном Антоновичем Дрекслером для Трапезної церкви, а в 1903 р. перенесені до церкви Всіх Святих. Ікони для них виконав академік живопису В. Д. Фартусов. У 1897 р. він подарував ці ікони в мармурово-мозаїчних кіотах Києво-Печерській Лаврі. На одній іконі зображений Іоанн Предтеча, на іншій — святий Іоанникій Великий.

Церква не тільки чудово оформлена, а й має дуже добру акустику. Під час ремонту під чавунним настилом підлоги, який, до речі, подарував промисловець Демидов, по лінії іконостаса, а так само у вівтарі, у піщаному шарі, виявлено багато керамічних глечиків, які були зариті в пісок горлом вниз у п'ять рядів. Посудини мали різні форми і розміри. Дослідниками встановлено, що такі глечики застосовувалися як резонатори для посилення звуку у храмах, а так само для полегшення конструкції будови.

Як бачимо з викладеного, Всіхсвятський храм поєднав чудову архітектуру українського бароко XVII ст. та живопис XX ст. Маючи багатовікову історію, Церква Всіх Святих є невід'ємною частиною долі Лаври, країни й народу, генієм та вірою якого вона створена, існує та існуватиме, дасть Господь, ще тривалий час. Ми повинні зберегти цю надзвичайно красиву пам'ятку архітектури для прийдешніх поколінь.

Література

1. *Алексеев С.* Зримая истина. Энциклопедия православной иконы. — М., 2003.
2. *Болховитинов Е.* Описание Киево-Печерской лавры. — К., 1825.
3. *Болховітінов Є.* Вибрані праці з історії Києва. — К., 1995.
4. *Дмитриевский А.* Ставленник. — Казань, 1904.

5. *История* христианской церкви в XIX веке // Доп. к журн. “Путешественник”. — СПб., 1901. — Т. 2.
6. *Закревский Н.* Описание Киева. — М., 1862. — Т. 2.
7. *Захарченко М. М.* Киев теперь и прежде. — К., 1888.
8. *Історія* українського мистецтва. — К., 1967. — Т. 2.
9. *Кондаков Н. П.* Памятники христианского искусства на Афоне. — СПб., 1902.
10. *Козлов М. Е.* Проповеди Св. Иоанна Дамаскина на Богородичные праздники (Богословский аспект) // XVIII конгресс византинистов. Резюме сообщений. — М., 1991. — Т. 1.
11. *Косцова А. С.* Сюжеты древнерусских икон. — СПб., 1992.
12. *Реліквії* в мистецтві і культурі східного християнського світу. — М., 2000.
13. *Лелеков Л. А.* Искусство Древней Руси и Восток. — М., 1982.
14. *Реєстр* усіх судин і всякого начиння, що знаходиться у святий великий Богородичной церкви Печерській. — КПЛ. — 1739. — Инв. А-387.
15. *Шмеман А.*, прот. Введение в литургическое богословие. — Париж, 1961.

А. Ф. ПРИМАК
канд. іст. наук
Центр пам'яткознавства НАН України, м. Київ

МИКОЛА ФЕДОТОВИЧ БІЛЯШІВСЬКИЙ ЯК ДОСЛІДНИК ПАМ'ЯТОК ПРАВОСЛАВ'Я ТА ЇХ ОХОРОНЕЦЬ

У міру сил і можливостей М. Біляшівський досліджував і оберігав пам'ятки історії та культури не тільки в Києві, а й на терені всієї України. Цю роботу він виконував протягом усього його життя. Зокрема, він зміг об'єднати і очолити розрізнені сили мистецтвознавців та пам'яткоохоронців України, обіймаючи посаду Комісара з охорони пам'яток старовини і мистецтв Києва, та його діяльність охоплювала значну частину території України. На цю посаду його було призначено 23 березня 1917 р. Виконавчим Комітетом Ради об'єднаних громадських організацій міста Києва (рішення № 466): "Исполнительный Комитет Совета Объединенных Общественных организаций города Киева назначил Николая Федотовича Беляшевского Комиссаром по охране памятников церковной и светской старины и искусства Киева" [1].

М. Біляшівський через газету "Нова Рада" від 9 квітня 1917 р. надрукував програмну статтю-відозву "Бережіть рідну старовину" із зверненням до широкого загалу зберегти те, "що зосталося нам спадщиною від минулого, від того минулого, коли душа України не була ще так винищена, коли була можливість хоч на короткі часи вільно віддихнути, показати те, на що ми здатні," а збереження пам'яток народного вжитку — це "скарби величезної вартості не тільки для нас, але й задля цілої людської культури." "Не меншу цінність, — наголошував він, — мають також пам'ятки мистецтва, архітектури, археології, культові пам'ятки України. Не забувайте ж про минуле, не забувайте праці наших прадідів, пам'ятайте, що вони заклали підвалини, і що тільки на тих підвалинах може твердо стати, розцвісти рясним цвітом наша національна краса". Ось яким болем була пройнята стаття М. Біляшівського.

Знову і знову звертається до громадськості через відому газету М. Біляшівський із проблем збереження пам'яток 30 березня 1917 р. і просить повідомляти його про всі небезпеки, які загрожують пам'яткам, виходячи з інтересів національної культури. Виконуючи завдання Губернського виконавчого комітету, М. Біляшівський забезпечив охорону колишнього царського палацу в Києві. При цьому дослідник наполягав на переданні царського палацу під музей мистецтв. Його ідея була підтримана творчим середовищем Києва, і це повинно було уможливити не лише пропагування доробок українських митців, а головно, збереження палацу як типо-

вого зразка пам'ятки архітектури епохи царизму [2].

Як Комісар з охорони і пам'яток церковної старовини опікувався М. Ф. Біляшівський і пам'ятками культового призначення. У середині квітня 1917 р. у Києві відбувся єпархіальний з'їзд, на якому Микола Біляшівський виступив з резолюцією, що була ухвалена. Натомність застерігалось, що без дозволу пам'яткоохоронців заборонялось продавати, змінювати вигляд чи знищувати старовинні речі, які розміщувались у церковних та монастирських будівлях. Перебудови, ремонт і реставрація культових споруд могли здійснюватись лише з дозволу уповноваженого пам'яткоохоронного органу. Резолюція з'їзду зобов'язувала духовенство надавати пам'яткоохоронцям допомогу у вивченні, виявленні та реєстрації пам'яток культового призначення. Однією з перших було взято під охорону Андріївську церкву. Вона завжди привертала увагу М. Біляшівського. Тому після з'їзду на його прохання було виконано охоронні роботи, якими керував інженер-архітектор В. Піщанський [3, *4–9*].

М. Біляшівський на початку травня 1917 р. через періодичну пресу звернувся до Київського губернського комісара Тимчасового уряду М. Суковкіна з проханням розіслати по селах відозву до людей про необхідність зберегти "залишену у спадщину старовину" [4].

Передувала у пресі відозва Миколи Біляшівського із закликом до широкого загалу не знищувати пам'ятки епохи самодержавства. "Останнім часом, — зазначалось у відозві, — спостерігається, особливо під час маніфестацій, знищення і псування пам'ятників чи частини їх, які так чи інакше нагадують старий режим. Цілком розуміючи почуття, під впливом яких здійснюються зазначені факти, повинен відзначити, що окрім пам'ятників, які не складають ніякого ні історичного, ні художнього значення, можуть бути знищені, зіпсовані справжні пам'ятники мистецтва, збереження яких є обов'язком кожного культурного суспільства". Тому й було звернення М. Біляшівського з проханням "утриматись від таких дій". "У цих питаннях, — наголошував він, — слід враховувати думки спеціалістів. Усе, що не має художнього значення, буде поступово прибрано; усе, що має таке значення, повинно бути або збережено на місці, або передано до музеїв" [5].

Таким чином, М. Ф. Біляшівський вже у своїх перших пам'яткоохоронних програмних зверненнях до громадськості повністю врахував пропозиції, наприклад, того ж Київського товариства охорони старовини і мистецтва про необхідність збереження кращих культурних надбань епохи царизму. Навпаки, з боку керівництва Київського товариства охорони пам'яток старовини і мистецтв (КТОПСІМ), як і низки інших наукових та культурно-освітніх товариств, що конституювались до Лютневої революції, і призначення М. Біляшівського комісаром з охорони пам'яток, і його практичні кроки на цій нелегкій ниві не завжди підтримували далеко не завжди. Члени КТОПСІМ та Історичного товариства Нестора-літописця 23 квітня 1917 р. взяли участь у спільному засіданні й запропонували передати вирішення питань охорони пам'яток до наради з представників, утворених ще за царизму товариств і громадських організацій [6].

За гетьманської доби, навесні 1918 р. М. Біляшівський очолював відділ охорони пам'яток при Генеральному секретарстві справ освітніх

Української держави. Відділ став організаційним центром державної мережі пам'яткоохоронної справи Української Народної республіки, згодом — Української держави, хоча структурно охопити всі губернії та повіти йому не вдалося. Двічі (квітень 1918 р. та вересень 1919 р.) співробітниками відділу під керівництвом М. Біляшівського було підготовлено законопроект про охорону пам'яток старовини й мистецтва, обговорювалися та дискутувалися його окремі статті, але закон так і не був прийнятий. Щоб якимось чином регулювати дії на місцях, за підписом Миколи Біляшівського було надіслано низку листів до настоятелів церков з метою збереження в них старовинних речей (він ніби передчував, що саме церкви найбільшою мірою будуть притягувальними об'єктами для руйнації: розкрадання та знищення неоціненних багатств культури). Зокрема, у листі від 18 липня 1918 р. до настоятеля Петропавлівської церкви в Києві зазначалося: "Маючи відомості, що в Вашій церкві є старовинні речі, себто воздухи, набедренник і килим (ковер), що становлять інтерес з боку національного мистецтва. Відділ звертається з проханням, аби сі речі на тих чи інших умовах було передано до Національного музею" [7].

У червні 1918 р. було засновано пам'яткоохоронний орган — відділ охорони пам'яток церковної старовини при Міністерстві ісповідань (міністр В. Зіньковський). Очолив відділ протоієрей Й. Кречетович. На порядок денний було поставлено актуальні питання про збереження пам'яток культової архітектури та церковного значення, поширення мережі та створення умов для подальшого збереження і розвитку церковних архівів і бібліотек, музеїв, популяризації церковної культурної спадщини. А 29 червня того ж року було засновано Культурну комісію з повернення з Росії церковного майна. Завдання цієї комісії полягало в поверенні культурного майна Українській церкві. Головою комісії було обрано професора І. Завітневича, секретарем — Й. Кречетовича. Членами комісії були М. Могилянський, В. Іконников, В. Модзалевський, Г. Нарбут, М. Біляшівський, Н. Полонська, П. Зорін, П. Мохор [8]. До завдань комісії входило впорядкування церковно-культурного майна Києва, а також майна, що перебуває не тільки на території України, а й поза її межами — у Росії, яке було вивезено більшовиками [9]. На жаль, виконати це завдання Культурна комісія при Українській Мирній Делегації на переговорах з Росією не змогла. Останнє, 25 засідання культурної комісії відбулось 14 вересня 1918 р. через те, що були перервані переговори з боку Росії. Після встановлення в Україні радянської влади припинили діяльність і пам'яткоохоронні комісії в Москві та Петрограді.

Таким чином, за відсутності державного управління пам'яткоохоронною та музейною справою в Україні в XIX — на початку XX ст. зазначеними проблемами переймалися переважно наукові краєзнавчі товариства, архівні, археографічні та інші наукові й громадські комісії та комітети, органи самоврядування. М. Біляшівський на початку XX ст. сприяв об'єднанню наукових та громадських товариств для пошуку спільних дій у справі охорони пам'яток. Наукові та громадські товариства на ниві охорони пам'яток історії та культури, до яких входив і відомий дослідник, поклали початок становленню державної системи охорони історико-культурної спадщини України. На порядок денний було поставлено пи-

тання повернення історико-культурної спадщини українського народу, яка вивозилася до Російської імперії впродовж тривалого часу і під різними приводами. Наукові та громадські товариства логічно висунули на керівну посаду в цій важливій справі дослідника Миколу Біляшівського, відомого своєю діяльністю в пам'яткоохоронній справі.

Література

1. Інститут рукопису Центральної наукової бібліотеки Національної академії наук України ім. В. І. Вернадського (далі ІР НБУВ). — Ф. XXXI, спр.8. — Арк. 1.
2. Держархів Київської області. — Ф. 3389, оп. 1, спр. 2. — Арк. 8.
3. *Нестуля О.* Визвольні змагання українського народу і охорона пам'яток культури (1917–1920). — Полтава, 1993.
4. *Нова* Рада. — 1917. — 23 квіт.
5. *Нова* Рада. — 1917. — 2 трав.
6. *Киевлянин*. — 1917. — 26 апр.
7. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі ЦДАВО України). — Ф. 2201, оп. 1, спр. 1207. — Арк. 2; Оп. 3, спр. 6. — Арк. 27.
8. ІР НБУВ. — Ф. 68, оп. 37. — Арк. 1–2.
9. ЦДАВО України. — Ф. 11071, оп. 1, спр. 9. — Арк. 2 (завірена копія).

М. М. НИКИТЕНКО
канд. ист. наук
Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник

ВЛИЯНИЕ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ НА МОНУМЕНТАЛЬНУЮ ЖИВОПИСЬ ТРОИЦКОЙ НАДВРАТНОЙ ЦЕРКВИ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОЙ ЛАВРЫ

Древний храм Святой Троицы над главным порталом Киево-Печерской лавры сохраняет уникальный живописный ансамбль, выполненный в 20–30-х годах XVIII в. в стиле украинского барокко. Эта живопись неоднократно привлекала к себе внимание многих исследователей и изучалась в разных направлениях. Она рассмотрена в неразрывной связи с ораторским проповедческим жанром, акцентирован ее единый богословский замысел, в последнее время "расшифрованы" основные темы ее теологической программы, среди которых основной является тема Божественной Литургии [1; 2].

Важность таких работ невозможно переоценить, ведь они не только стали основой для раскрытия сакрального смысла живописи храма, но и позволили "приблизиться" к пониманию ментальности украинца, жившего в XVIII в.

Однако в искусствоведческих исследованиях живописи храма Святой Троицы весьма распространена тенденция к ее трактовке в контексте лишь духовной культуры эпохи барокко, якобы оторванной от фундаментальных традиционных ценностей Православия. Именно поэтому замеченная многими исследователями тема Страшного суда, доминирующая в притворе церкви, является практически неосмысленной в науке. Камнем преткновения здесь служит отсутствие в этой живописи традиционной картины наказания грешников.

В притворе — своеобразном двухэтажном коридоре — представлена лишь процессия праведников — это десять групп святых, поднимающихся ко входу в церковь. Среди них — преподобные, мученики, святители, пророки и др. Это заставляет некоторых исследователей считать тему Страшного суда, явленную в притворе Троицкой церкви, какой-то неожиданной, ведь, по их мнению, здесь представлена Церковь Небесная, т. е. "неподсудная", уже находящаяся в Раю [1, *310*].

Для того чтобы понять эту живопись, обратимся к православной традиции, согласно которой триумфальный, праздничный характер процессии праведников, изображенных на стенах притвора, никак не противоречит страшносудной тематике, а наоборот, неразрывно с ней связан. Дело в том, что Страшный суд согласно учению Церкви всегда осознавался

как триумф добра над злом, а не просто как момент наказания для одних и награды для других. Сама иконография Второго Пришествия сложилась на основе византийского императорского искусства; она передает триумфальное шествие императора с его пышной свитой [3, *252–258*]. Два основных евангельских источника изображения Второго Пришествия — Евангелие от Матфея (Мтф. 24, 25: 31–46) и Апокалипсис — описывают это эсхатологическое видение как грандиозную церемонию, возглавляемую Царем-Триумфатором.

Подобное восприятие Второго Пришествия привело к тому, что памятники христианского искусства доиконоборческого периода в сценах Страшного суда вообще исключают изображения грешников и ада [3, *254*].

Тема Страшного суда, с древних времен помещавшаяся в притворе храмов, с нашей точки зрения, так своеобразно акцентирована в притворе Троицкой надвратной церкви еще и потому, что все богослужение на праздник Троицы насквозь проникнуто эсхатологической идеей. По словам церковных песнопений, этот праздник есть “послепраздничный”, конечный, так как является завершением всех больших праздников — от Благовещения Пресвятой Богородицы до Пасхи и Вознесения. Другими словами, Пятидесятница — это конец долгого, крестного, тернистого пути спасения мира Богочеловеком Христом, день рождения Церкви. Но этот “последний и великий день Пятидесятницы” Дух Святой своим схождением превращает в первый день нового мира, нового эона — в день восьмой, который является днем наступления Царствия Небесного на земле [4, *305–307*; 5, *30–31*; 6; 7, *85–87*, *100–104*].

Праздник Троицы всегда прообразовывал наступление будущего века, дня восьмого, нового эона, который ожидается после гибели физического мира. Можно предположить, что в притворе Троицкой церкви изображен конечный момент Страшного суда, а именно преображенный, измененный мир — Небесный Иерусалим и праведники, которые входят в него. Для грешников в этом новом мире просто нет места, ведь суд над ними завершился и навсегда отделил ад, в котором они пребывают, от Рая, куда попали праведники.

Напомним, что для средневекового христианина наряду с профанным земным временем и пространством существовал библейский хронотоп, бывший в сознании людей абсолютно реальным. Сакральное время сосуществовало с земным мирским временем; эти две категории сливались в едином временном потоке. Таким образом, история начиналась от сотворения Богом мира, а завершалась Страшным судом. Причем в этом историческом времени конец земной истории приобретал определенную последовательность. Согласно списку 1476 г. Кирилло-Белозерского монастыря, в котором сохранился своеобразный “конспект истории Вселенной”, конец света мыслился таким событием, которое произойдет постепенно: сначала наступит всеобщее воскресение мертвых, потом — Второе Пришествие, затем — наказание грешных и, наконец, Царство Небесное. Наказание грешников мыслится как происходящее еще в этом мире — в дне седьмом, а наступление нового мира связано уже с днем восьмым или первым днем нового эона [8, *57*].

Идея последовательности событий Страшного суда всегда была присуща церковному сознанию. Она просле-

живается в Акафисте Святой Троице, где после напоминания в девятом икосе о наказании грешников в десятом передано славословие всеми ликами праведных Бога, а в одиннадцатом икосе Церковь воспевает вхождение праведных в Царство Небесное [9, *37–40*].

Одним из ярчайших примеров учения Церкви об определенной последовательности событий Страшного суда является житие святого Василия Нового, написанное в X в. и популярное в православной среде по сегодняшний день. Этот памятник переводной литературы Древней Руси, где наиболее полно представлена тема эсхатологии, стал источником для иконографии Второго Пришествия.

Согласно житию последним этапом Страшного суда будет вселение праведных в райские обители, причем это произойдет после суда над грешными и удаления их от лица Божия и от лица праведных. “И скончалось грешных сборище, — говорится в Житии, — и слышались песни ангельские, хвалу воздающие всих Судии... И затвори Господь ворота святого этого града”. Далее речь идет о том, что святые грядут к “невещественной” Трапезе, которая согласно Апокалипсису будет предложена им в Царстве Небесном [10, *71–92*].

Эта Трапеза должна состояться в новом эоне, она является апогеем Апокалипсиса и одновременно прообразом Евхаристии, которая происходит во время литургии. Не случайно над дверями Троицкой церкви, куда движутся праведники, размещен текст: “Приступисте к Сионстий горе, и ко граду Бога Живаго, Иерусалиму небесному, и тьмам ангелов торжеству и церкви первородних на небесих написанних, и судии всих Богу и Духом праведник совершенних, и к ходатаю Завета Новаго Иисусу, и к крови кропления лучше глаголющей нежели Авелева” [11, *38*].

Стало быть, Троицкая надвратная церковь, куда поднимаются праведники, мыслилась и Царством Небесным, и Сионской горницей, которая является историческим местом Сошествия Святого Духа в День Пятидесятницы и местом Тайной Вечери, где была совершена первая Евхаристия. Не случайно знаменитая вечерня Пятидесятницы с древних времен служится сразу после праздничной литургии. Обе службы объединяются эсхатологической идеей Церкви как Царства Небесного, которое через Евхаристию являет себя. И в службе Пятидесятницы, и в службе литургии это явление Церкви передано образом восхождения на Небо к Трапезе Христовой в Его Царстве. Если “восхождение на Сион” литургии — это вхождение в Царство Небесное для верующих, которые непосредственно участвуют в богослужении, то “восхождение на Сион” Пятидесятницы — это вселение праведных в Царство Небесное в конце веков. Следовательно, именно эсхатологическая идея объединяет темы Церкви, Пятидесятницы и литургии в иконографической программе росписи притвора Троицкой надвратной церкви.

Значит, тема Страшного суда не может быть для этой росписи “неожиданной”, а наоборот, является концептуальной для ее программы. Сама роспись притвора Троицкой церкви теснейшим образом связана с богословьем и богослужением праздника Троицы и литургии, которые объединяет эсхатологическая тема Церкви как Царства Божьего, явленного на земле в Евхаристии, но исполнение которого наступит уже после Второго Пришествия и Страшного суда.

Таким образом, хотя по своей форме живопись Троицкой церкви барочная, это не означает, что она светская, недуховная, ведь, как мы увидели, живопись эта построена на глубоком осмыслении многовековой православной традиции, в том числе литургической.

Литература

1. *Миляева Л. С.* Иконография и красноречие украинского барокко (росписи надвратной церкви Киево-Печерской лавры) // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. — СПб., 1994.
2. *Кондратюк А. Ю.* Монументальний живопис Троїцької надбрамної церкви Києво-Печерської лаври. Семантика. Стилістика. — К., 2005.
3. *Грабар А.* Император в византийском искусстве. — М., 2000.
4. *Иоанн (Маслов)*, схиархимандрит. Лекции по литургике. — М., 2002.
5. *Озолин Н.*, протоиерей. Православная иконография Пятидесятницы. Об истоках и эволюции византийского извода. — М., 2001.
6. *Шмеман А.*, протоиерей. Евхаристия: Таинство Царства. — Париж, 1988.
7. *Шмеман А.*, протоиерей. Введение в литургическое богословие. — М., 1996.
8. *Пелешенко Ю.* Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. — К., 2004.
9. *Акафист* Пресвятой и Животворящей Троице. — К.: Изд-во Киево-Печерской лавры, 1862.
10. *Дергачева И. В.* Посмертная судьба и “иной мир” в древнерусской книжности. — М., 2004.
11. *Кондратюк А. Ю.* Монументальний живопис Троїцької надбрамної церкви: Каталог. — К., 1998 (Дипломна робота).

Т. Д. ТХОРЖЕВСЬКА
канд. пед. наук, доц. кафедри педагогіки
Київського національного лінгвістичного університету

ПРАВОСЛАВНЕ ТА СВІТСЬКЕ РОЗУМІННЯ ГУМАНІЗМУ У ВИХОВАННІ

Проблема виховання дітей та молоді є однією з найважливіших, глобальних проблем суспільства. Такою самою глобальною стала в сучасному суспільстві ідея гуманізму у вихованні. Розглянемо цю проблему і спробуємо відповісти на питання, чи існують розбіжності трактування гуманізму у вихованні світськими та церковними діячами.

Для світського педагога в Україні очевидно, що гуманізм в сучасному розумінні — це одна з вистражданих історією ознак демократичної школи, яка гарантує особливе людяне ставлення до дитини, забезпечення її прав як людини взагалі, так і окремої особистості зокрема; створення умов для її повної самореалізації. З позиції світської науки у витоків гуманістичної педагогіки стояли Сократ, Платон, Аристотель, Цицерон, П. Варджеріо, Вітторіно да Фельтре, Ф. Рабле, Я. А. Коменський та ін. Складний шлях пройшла гуманістична ідея, поки стала надбанням радянської школи, а потім вже й школи незалежної України. Слід пам'ятати, що довгий час у радянському суспільстві ідея гуманізму мала специфічне трактування, наслідком якого стало поняття "гуманізм атеїзму". Своєрідним провісником глобальної тенденції в радянській педагогіці стала творчість В. Сухомлинського, а згодом — педагогів-новаторів. Одна з праць, присвячена В. Ф. Шаталову, так і називалася: "Педагогіка гуманізму". В УРСР широке звернення до ідеї гуманізації зумовлювалося глобальними процесами демократизації всіх сфер життя в Радянському Союзі. Принципи демократизації та гуманізації освіти в період перебудови радянського суспільства були проголошені провідними у формуванні всієї освітньої політики у країні та зафіксовані в основних офіційних освітніх документах. Гуманізацію на той час визнали однією з найважливіших тенденцій розвитку радянської та зарубіжної школи. Празька Міжнародна конференція в 1990 р. визначила зміст гуманізації освіти як "її олюднення, утвердження особистості як найвищої соціальної цінності, прагнення виховувати людину з усіма її атрибутами, що належать феномену людства" [1, *15*].

Радянські педагоги вбачали в гуманізації поворот школи до дитини, її особистості, запитів та інтересів. Повагою, довірою до дитини повинен був пронизуватися весь процес навчання і виховання. Терпимість до недоліків дитини, її особистого світосприйняття, виховання в неї такої самої терпимості стосовно інших лю-

дей, розуміння, що кожна людина має право на власну думку, смаки, повинні були стати нормою. Процес гуманізації шкільного життя спрямовувався на те, щоб розкріпачити особистість учителя, дати йому можливість розкрити власний творчий потенціал, повернутися обличчям до учня.

Життя не стоїть на місці та вносить корективи у свідомість людей. Чи змінилось щось у сприйнятті ідеї гуманізму в пострадянській Україні? Аналіз визначень гуманізму в освіті, виховному процесі свідчить, що сучасні визначення цілком збігаються з тими, що склались у попередній період. Ідея гуманізму й надалі продовжує посідати чільне місце в теорії виховання. У проекті Національної програми виховання дітей та учнівської молоді в Україні це відображено у принципі гуманізації, у понятійному апараті програми, де виокремлюються поняття "гуманізація виховного процесу" (тобто "організація виховання на засадах людяності, визнання цінностей людської особистості, її права на вільний розвиток та реалізацію своїх здібностей" [2, *6*]), поняття "морально-духовний розвиток" (тобто "процес оволодіння особистістю гуманістичними моральними цінностями, які становлять стрижень її духовної культури" [2, *7*]) та ін.

Сучасна вітчизняна історико-педагогічна наука передає цілком світський погляд на епоху Відродження та її педагогічні здобутки. Справді, епоха Відродження — важливий період в історії людства, коли був здійснений могутній поштовх для розвитку культури. Але розглядаючи процес світової педагогічної думки, не можна ігнорувати той факт, що існує православна, католицька педагогіка та інші, де гуманістична традиція розглядається під дещо іншим кутом зору. На необхідності відходу від радянської наукової традиції пов'язувати початок історії гуманізму з періодом Ренесансу, ототожнювати поняття гуманізму виключно з антропоцентризмом і не зважати на трансцендентні виміри наполягають і релігієзнавці.

У цьому зв'язку постає питання: чи не потрібно розширити знання наших учителів про сутність гуманізму з урахуванням зазначених щойно вимог, а саме щодо повернення вчителя обличчям до учня, про виховання терпимості один до одного. Думаємо, що вчитель України в умовах роботи з учнями та їх сім'ями, що дедалі частіше звертаються до релігії, повинен бути ознайомлений не лише зі світським ставленням до гуманізму, а й із церковним.

Заради об'єктивності слід, наприклад, знати, що православні діячі сприймають ідеї гуманізму по-особливому. Грецькі богослови висловлювали думку про те, що в епоху Відродження було відкинуто християнське розуміння людини: "Зусилля прихильників західноєвропейського гуманізму розробити теорію людства, яка усунула б і замінила християнську ідею, призвели до того, що поняття особи поєдналося із самодостатньою, замкнутою моральністю й суто гуманістичною філософією" [3, *229*]. Важливо наголосити, що гуманізм, породжений епохою Відродження й поступово вкорінений в українських землях, є чужий для православного світосприйняття. Звернімося до думки Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета. Патріарх називає XIII–XIV ст. добою християнського Ренесансу в західноєвропейській культурі. Це період християнського відродження, коли було закладено базу християнського гуманізму, який патріарх протиставляє гуманізму епохи Відродження, про який саме і

прийнято казати у світській педагогіці. “На жаль, Західна Європа не пішла цим творчим, духовним шляхом. Багато в чому там здійснювався не християнський Ренесанс, а швидше антихристиянський” [4, *30*]. Патріарх чітко вказує на те, що епоха Відродження здійснила корінний поворот не на краще в людській свідомості. Це був поворот від духовних цінностей до матеріальних, поворот до духовної децентралізації, коли сфери людської діяльності стали автономними, що спричинило негативні явища й у сфері виховання, освіти. Така оцінка епохи Відродження є загальноприйнятою для вітчизняної православної церкви. Як стверджує патріарх Філарет, в епоху Відродження вперше від часів утвердження християнства було відкинуто уявлення про Бога як особу, яка посідає центральне місце у всесвіті та людській історії. Змістом життя людини стало не служіння Богові, а ствердження власного “Я”, реалізація власних творчих можливостей, випробовування сил, які почали вважатися безмежними. Подане раніше уявлення церкви про сутність ідеї гуманізму цілком відповідає науковій інтерпретації гуманізму, починаючи від Е. Фромма і завершуючи сучасними українськими вченими [5, *359*; 6, *24*].

Для того щоб зрозуміти корені неприйняття церквою гуманістичного трактування людського достоїнства, потрібно враховувати церковне ставлення до гордості як гріха. Митрополит Київський і всієї України Володимир застерігає: “Наша гордість любить на свій захист висувати так зване достоїнство людини. Справді, достоїнство людське — це велика, Богом дарована властивість... Власне слово “людина” означає “чоло вічності”. Цього достатньо, щоб зрозуміти, яким незвичайним достоїнством наділена людина... інша справа, коли захоплення власним достоїнством приводить людей, схильних до пороків, до жорстокого й самознищувального егоїзму, який може перейти в найстрашніше, з чого почалась катастрофа наших прабатьків (“будемо самі як боги”), — у самообоження” [7, *173*].

Отже, православна церква наголошує на тому, що твердження християнства про людину як істоту, усиновлену Богом, тобто ті якості, що справді звеличували людину, гуманісти відкинули, натомість поставили її в центр буття й цим піднесли людину. Таке звеличення людини, на думку церкви, насправді призводить до її самознищення. Важливий момент полягав у тому, що античне вчення про первісне добро людини як істоти гуманістам стало ближче, ніж церковне вчення про першородний гріх людини. За цим ішов дуже важливий педагогічний висновок: достатньо створити належні умови для повного розкриття людської особистості, і людина виявиться в усій своїй красі. Однак православні ієрархи попереджають: “...амплітуда людських коливань незмірна. Людина, за виразом поета, і бог, і черв. Від досконалості до нікчемності, від висоти до глибини, від поривів до падінь — величезна й близька відстань” [7, *77*].

Аналізуючи історію християнського виховання, В. Зеньківський зазначав, що середньовічне західноєвропейське християнство надто захопилося вченням про першородний гріх людини, і в результаті вчення про божу подобу в людині відійшло на задній план, а віра в людину, що пронизує християнське вчення, воскресла в Західній Європі в суто світській культурі. В. Зеньківський зауважував про відірваність світської

культури від християнського вчення у 30-ті роки XX ст. з великою стурбованістю про долю релігійного виховання й подальший розвиток педагогічної науки загалом. З того часу у християнському світі відбулися кардинальні зміни, і людство знову повернулось обличчям до вічних християнських істин і не створює прірву між суто педагогічними теоріями та християнським вченням. Слід наголосити й на тому, що світ сприймає гуманізм набагато різноплановіше, аніж ми звикли про це думати, у тому числі християнський гуманізм вважає складовою гуманізму. Показовими щодо цього є висновки Т. І. Левченка: "Представники гуманістичних теорій виховання... розвивають концепції інтегрального гуманізму, коли людина розглядається як частина світу, як істота, котра потребує уваги і захисту Бога. Посилюється релігійне виховання, вважається, що релігія етично необхідна людині, що християнство становить суть духовного життя людей західної цивілізації... "Коли була втрачена віра в Бога, — зауважує французький філософ Гюсдорф, — людина XX століття завдала смертельного удару основним гуманістичним цінностям. Втрата віри — це систематичне руйнування гуманності" [5, *210*].

Якщо в сучасній Європі не схильні протиставляти християнське та світське розуміння гуманізму в педагогіці, то православні педагоги і священики, як засвідчує наше дослідження, чітко розмежовують світський і християнський гуманізм. Мало того, доволі популярний підхід В. Зеньківського, який вирізняв дві основні світові системи виховання, що відкрито протистоять одна одній: систему просвітництва, гуманізму та систему релігійної культури. Однак, на наш світський погляд, такий антагонізм насправді не простежується. Як наголошує В. Кравець, сучасна західна педагогіка еволюціонізує у двох основних напрямах, які об'єднують безліч течій, — маніпулятивізм (маніпулювання особистістю, соціальний контроль) і псевдогуманізм (самореалізація індивіда). На нашу думку, у межах обох течій існують як прихильники, так і супротивники релігійного виховання.

Т. І. Левченко так само протиставляє гуманістичну та релігійну системи виховання, проте розглядає гуманістичні та авторитарні тенденції в їх протиставленні: "Гуманістична і авторитарна етика виступають як два абсолютно протилежних напрямки в різних педагогічних системах" [5, *359*].

Отже, православні священики вкладають особливий зміст у поняття системи просвітництва та гуманізму і системи релігійної культури. Так, один з найактивніших церковних діячів православного виховання Росії Є. Шестун слідом за Зеньківським називає міфом висунуту гуманізмом ідею нейтральної безрелігійної школи, оскільки все безрелігійне вважає приховано або явно антирелігійним. Оскільки західна школа виводить релігійні питання за свої межі у зв'язку з тим, що суспільство їх вважає потенційно роз'єднуючими й конфліктними, Є. Шестун оцінює цю школу формально позарелігійною, а фактично — атеїстичною. Уже в загальновизнаного педагога-класика Я. А. Коменського Є. Шестун вбачає витоки сучасної ідеї безрелігійної школи, що закладено в ідею примирення [8, *521*]. На думку Є. Шестуна, освітні системи всіх розвинених країн, в основу яких покладено школу Коменського, мають однаковий недолік: вони просякнуті таким самим антирелігійним розумінням життя,

що й уся новітня культура; вони забезпечують насамперед освіту для життя, для кар'єри. Західну школу він називає школою національної згоди, що дає освіту для життя, і в якій ієрархія земна витіснила ієрархію вселенську. Гуманна школа, вважає Шестун, при всій привабливості не визнає й не враховує, що людська природа зіпсована первородним гріхом. Гуманізм походить від поваги до прав і свободи особистості, від поклоніння перед природою і природністю, а православна педагогіка виходить із всесвітньої ієрархії, де центром світобудови є Творець. Він наполягає, що православна педагогіка принципово проти такої школи: свого часу християнство змінило традиції античного виховання, зміствши увагу з ідей раціоналізму, громадянства, обов'язків перед суспільством, державою на ідеї духовно-морального перетворення особистості, спасіння душі, заперечуючи свавілля та індивідуалізм, але не заперечуючи індивідуальність.

Як засвідчує дослідження, розглянутий погляд укорінився в українському православному середовищі. Ось типові приклади.

"Сьогоднішня система освіти будується на гуманістичних принципах. Але справа в тому, що з точки зору гуманістичних принципів дитині неможливо пояснити жодної моральної цінності" [9, *20*].

"Виховання атеїстів на основі моральних засад, що здавалося б, повторювали принципи християнської моралі, мало на меті підмінити життя в Бозі так званим гуманізмом. Гуманізм став спотворенням християнської моралі" [10, *211*].

Такий підхід має глибокі історичні корені. Наведемо міркування П. Юркевича, в якому виразно виявляється православне сприйняття ідеї гуманності: "**Людина є предмет вічного обрання божого** — це основне переконання; і коли воно слабке чи зникло зі свідомості вихователя, то жодні вимоги гуманності не вбережуть його від схильності розглядати вихованця як засіб для якихось окремих інтересів касти, стану, суспільства, культури тощо " [11, *112*].

У зв'язку із зазначеним варто хоча б побіжно розглянути, що означає так звана безрелігійна західна школа. Звернемося до сучасної практики здійснення морально-релігійного виховання в деяких розвинених країнах світу. Так, в Європі та США існують дві основні системи релігійної освіти в державній школі: обов'язкова (для відмови від вивчення релігії потрібно безпосереднє волевиявлення або батьків, або старшокласників) та факультативна (для вивчення релігії потрібна відповідна заява батьків). Кожна країна має певну специфіку впровадження цих систем. В Європі поширеніша перша система. Таким чином, із зазначеного випливає, що кожна західна країна своєрідно вирішує питання релігійного виховання дітей та молоді, але характерними рисами є надання можливості здійснювати релігійне виховання в межах шкільної освіти і відхід від примусовості.

Насамкінець зауважимо, що сучасний етап розвитку європейської суспільної думки зумовлюється багатовіковими процесами протиборства релігійного та світського світоглядів і характеризується певним балансом сил, якому сприяє відмова від монополії на один напрям світогляду. З боку християнських церков це досягається за рахунок відходу від релігійної нетерпимості, визнання релігійних прав складовою християнської віри, а свободи вибору — даром божим. Але це зовсім не означає, що між світським і релігійним педа-

гогічним мисленням не залишається принципових відмінностей. Існують вони й між світським і православним поглядами на проблеми виховання в Україні, зокрема на проблему гуманізму у вихованні. Однак для світських і православних педагогів важливо усвідомлювати, що загальна еволюція ідеї гуманного виховання завдяки старанням обох сторін здійснюється в напрямі любові й поваги до кожної особистості незалежно від її походження, соціального статусу, здібностей тощо.

Література

1. *Короткий* енциклопедичний словник зарубіжних педагогічних термінів / За ред. І. Г. Тараненка, Б. Ф. Мельниченка, Г. В. Степенка. — К.: ІЗМН, 1996. — 68 с.
2. *Національна* програма виховання дітей та учнівської молоді в Україні (проект) // Освіта України. — 2004. — № 94. — С. 6–7.
3. *Релігійна* свобода і права людини: Богословські аспекти: У 2 т. — Л.: Свічадо, 2000. — Т.1. — 428 с. — (Сер. "Людина. Церква. Держава").
4. *Патріарх Філарет*. Різдво Христове та його онтологічне значення для людства. Доп. Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Всеукр. міжнар. християн. асамблеї з нагоди 2000-ліття Різдва Христового "Заповідь нову даю вам: любіть один одного" (Іоанн, 13, 34), 17–18 лютого 1998 р. — К., 1998. — 56 с.
5. *Левченко Т. І.* Розвиток освіти та особистості в різних педагогічних системах: Моногр. — Вінниця: Нова Книга, 2002. — 512 с.
6. *Фромм Э.* Человек для себя. — Минск: Харвест, 2004. — 352 с.
7. *Владимир* (Сабодан), Митрополит Киевский и всея Украины. Проповеди: В 2 т. — К.: Информ.-издат. центр УПЦ, 1997. — Т. 1. — 360 с.
8. *Священник Евгений Шестун*. Православная педагогика. — Самара: Самар. информ. концерн, 1998. — 576 с.
9. *Християнські* цінності в освіті і вихованні: Матеріали церковно-світської конф. // Вісн. православної педагогіки. — 1999. — № 1. — С. 140.
10. *Всеукраїнська* міжнародна християнська асамблея "Заповідь нову даю вам: любіть один одного" (Іоанн, 13, 34): Матер. наук.-практ. конф. Доповіді, повідомлення / Упоряд. В. Д. Туркевич, А. В. Губар, А. В. Денисенко. — К.: Вид-во УПЦ, 1998. — 320 с.
11. *Сакральная* педагогика сердца Памфила Юркевича: Хрестоматия научно-христианской педагогики / Сост. и введ. В. И. Ильченко. — Луганск: ЛОТ, 2000. — 400 с.

О. М. ГОМОНЮК
канд. пед. наук, доц., м. Хмельницький

ПЕДАГОГІЧНІ ТРАДИЦІЇ ТА ЇХ МІСЦЕ В ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ НАРОДУ

Постановка проблеми. Сьогодні людина найбільшою мірою відповідальна за власне майбутнє й майбутнє прийдешніх поколінь. Від її підходу до сприйняття культури, рівня науковості свідомості, духовності, багатства внутрішнього світу залежить, чи триватиме процес самоізоляції індивідів, чи зростатимуть міжнаціональна та соціальна конфліктність, агресивність, непримиренність, чи посилюватимуться тенденції морального зубожіння, втрати національної самосвідомості або ж людина повинна якнайглибше усвідомити свою роль творця історії й культури, власне історичні й національні джерела, сформувати в собі почуття поваги й толерантності до інших культур. Особливу роль у цих процесах відіграє соціальний педагог — фахівець з високим рівнем духовної та професійно-педагогічної культури, що вдало володіє дидактичною та виховною технологіями.

Аналіз останніх публікацій. Останніми роками збільшився обсяг досліджень, присвячених різним аспектам професійної підготовки фахівців. У філософських працях розкриваються соціальні аспекти професійної підготовки фахівців, філософсько-методологічний аспект соціального захисту різних груп населення (С. Ф. Анісімов, Л. М. Архангельський, В. Г. Афанасьєв, Л. П. Буєва, А. Н. Аверьянов, Г. З. Батищев, В. Т. Лісовський, Н. С. Слєпцов, В. П. Юдін та ін.). У працях педагогів досліджуються різні аспекти професійної підготовки майбутніх педагогів, у тому числі педагогічні аспекти соціальної діяльності соціальних педагогів (Ю. К. Бабанський, О. В. Барабанщиков, Ю. К. Васильєв, Ф. Н. Гоноболін, В. І. Журавльов, Є. М. Ібрагімова, Л. В. Кондрашова, В. А. Сластьонін, Н. М. Таланчук, Б. П. Бітінас, В. Г. Бочарова, В. Ш. Масленнікова, А. В. Мудрик, Г. В. Мухаметзянова, Т. М. Трегубова та ін.).

Невирішені складові проблеми. Проблемі особистості та шляхів її формування присвячено багато філософсько-соціологічних, психологічних та педагогічних досліджень, де визначено загальні тенденції розвитку особистості в суспільстві, проаналізовано процес її становлення, розглянуто фактори соціального становлення особистості у процесі діяльності та спілкування, сформульовано цілі, програми підготовки кадрів для соціальної сфери. Водночас у своїх працях автори не ставили за мету розглянути проблему формування професійно-педагогічної культури май-

бутніх соціальних педагогів, зокрема її складової — духовної культури.

Розглянемо вплив педагогічних традицій, зокрема родинних, на самоствердження особистості.

Основний матеріал. Родина та сім'я є першими виховними інститутами, зв'язок з якими людина відчуває протягом усього життя. Це свідчить про те, яку значну роль відіграють родинні педагогічні традиції у процесі формування духовної культури особистості. Саме традиції закладають базу моральності людини, формують норми поведінки, розкривають внутрішній світ, індивідуальні риси особистості, стимулюють самореалізацію людини, її соціальну та творчу активність.

Сучасна ситуація, в якій перебуває наше суспільство, потребує пошуку нової моделі суспільного виховання особистості у відкритому соціальному середовищі, яке репрезентують сьогодні не лише батьки, а й їхні помічники — вихователі, вчителі, громадськість.

Родина завжди була інститутом первинної соціалізації. Те, що відбувається з родиною і в родині, безумовно, впливає на процес становлення особистості. Конфлікти, що виникають у родині між батьками та дітьми, молодшими і старшими, "старим" і "молодим" поколіннями ускладнюють процес виховання і соціалізації підростаючого покоління [5].

Конфлікт поколінь актуальний тому, що проблема "батьків і дітей" існувала завжди. За старих часів було простіше, позаяк молодь найчастіше повторювала шлях своїх батьків. Виховання здійснювалось певним усталеним способом. Батьки виховували дітей так, як виховувались власними батьками. Тепер усе змінюється: і родина як інститут соціалізації, і цінності суспільства. У сучасної молоді вже зовсім інші цінності, моральні принципи та переконання, які, як правило, заперечують соціальний досвід батьків. Безперечно, молоде покоління розвивається новим шляхом. Це ще раз підтверджує важливість саме соціалізації особистості в родині, а цим, у свою чергу, пояснюється необхідність досліджень у цій сфері. Адже саме від того, як успішно відбудеться соціалізація особистості в родині, залежить її подальше становлення в суспільстві [2].

Формування особистості в суспільстві неможливе без вивчення культурних явищ і традицій минулого. Упродовж багатьох століть український народ безупинно створював тільки йому властиве середовище, наповнюючи його своєрідними обрядами, ритуалами, звичаями. Фактично в той час формувався внутрішній світ українців, осягався весь навколишній простір, закладалися світоглядні засади.

Проблема педагогічних традицій у світоглядно-історичному плані доволі складна. Їх поява є органічним зв'язком духовного і матеріального у процесі буття.

Вагомим чинником формування єдності будь-якого людського колективу завжди була мова. Засобом мовлення створювався первісний прошарок народної духовності, який згодом виявився в піснях, обрядах, заклинаннях. До важливих чинників належала також традиційна побутова культура, специфічність якої виявляється в особливостях зведення житла, пошиття одягу, приготування їжі тощо. Під впливом органічності, взаємопов'язаності духовної і матеріальної культур сформувалось своєрідне середовище в історичному процесі соціалізації.

Обряди, традиції — це виконання людьми символічно умовних дій,

якими супроводжувались певні події родинного життя, календарні свята, а також окремі трудові процеси. Обряду тотожний ритуал — це форма складної символічної поведінки, системи дій та мовлення, яка в минулому була основним відтворенням культурних відносин [4].

Родинно-побутові обряди і традиції поєднували різні прийоми та дії: жести, рухи, маніпуляції з використанням певних речовин, предметів. Але первісно всі вони базувались на вірі в магічну силу слова.

З огляду на викладене доходимо висновку, що родинні традиції, які усталилися з давніх часів, нині змінилися, але їх вплив на процес соціалізації був і залишається суттєвим.

Вплив субкультури на соціалізацію дітей, особливо підлітків, дуже значний, що дає змогу вважати його специфічним механізмом соціалізації, який умовно можна назвати стилізованим. Він найвиразніше простежується в низці аспектів. Насамперед, маючи явні особливості, ціннісні орієнтації субкультури впливають на відносини її носіїв до світу і зі світом, їх самосприйняття і самовизначення, вибір сфер і способів самореалізації, яким надається перевага [4].

Одна з головних ознак підліткової-юнацької субкультури — слідування моді. Так, одягаючись модно, підлітки свідомо чи несвідомо розв'язують кілька завдань. По-перше, виокремитися з-поміж дорослих. По-друге, слідування моді в одязі для молоді — спосіб відчути приналежність до оточення однолітків, їх субкультури, утвердити власну "схожість з усіма". По-третє, виокремитися серед однолітків, утвердити власну "несхожість з ними". Досягти цього, звісно, найлегше разом з друзями.

Субкультурний вплив на соціалізацію особистості виявляється також через музичні уподобання. Зокрема, завдяки експресивності, зв'язку з рухами і ритмом музика надає можливість молодим людям пережити, висловити, оформити свої емоції, тривожні почуття і відчуття, які неможливо передати словами, що так необхідно в цьому віці.

Родинні традиції здавна сприяли успішній соціалізації особистості. Найдавнішим родинним обрядом є обряд ініціації. Колись він означав смерть і відродження, що надавало можливість юнакам увійти до роду, щоб стати його повноправним членом і отримати право взяття шлюбу. Обряд завжди супроводжувався тілесними знущаннями. Хлопець проходив школу полювання, мистецтва, танців, співу тощо. Якщо після цього обряду юнак не бажав повертатися у своє поселення, він залишався жити в лісі, а повернутися до родини він міг тільки з часом. Існували й жіночі ініціації [8].

Як підтверджують дослідження прихильників родинно-ритуальної школи, саме обряд ініціації був у прадавні часи одним із перших елементів соціалізації індивідів кожної статі. Обряди передбачали кілька етапів, що мали спільну базу. Наприклад, обряд ініціації складався з таких етапів [2]:

- передлімінальної (відокремлення ініційованого від колективу);
- лімінальної (порубіжний період; перебування за межею соціального світу, коли ініціант вважається мертвим);
- постлімінальної (входження до колективу в новому соціальному статусі).

Виникнувши в доісторичні часи, традиція посвяти міцно вкорінилася

в народі, виявилася надзвичайно стійкою. Аналіз історичних знахідок засвідчує, що вона суттєво впливала на соціалізацію.

У теперішній час обряди становлять частину народних традицій. У минулому ж вони не сприймались лише як традиція, і кожному їх елементові надавалось важливе значення. В обрядовості українців розрізняються два види — родинна і календарно-обрядова. Перший вид тісно пов'язаний з громадським осмисленням важливості нації в житті окремої родини чи людини. Сімейні обряди супроводжують громадське відзначення в родині повноліття, весілля чи поховання. Другого виду обрядів дотримувались під час урочистого святкування початку та завершення сезонних робіт.

Родинні традиції посідають чільне місце в духовній культурі народу тому, що кожна з них відображає певним способом процес переходу людини на вищий щабель ієрархії становлення особистості в суспільстві.

Система родинної обрядовості є однією з найархаїчніших. Вона зароджувалась у часи, коли людина починала усвідомлювати власне місце у світі, спостерігаючи за змінами у своєму житті та вбачаючи певну взаємозалежність у зміні поколінь.

Традиції, обряди, ритуальні дії сприяли становленню особистості в родині, колективі, суспільстві, давали їй знання, уміння, навички, які використовуються впродовж життєдіяльності.

Отже, активно розвивались тільки такі родинно-побутові традиції, які були справді корисні з позицій соціалізації особистості, а решта поступово зникали з повсякденного життя. Цей процес триває й нині, коли вже існує цілісна система механізмів соціалізації.

Родинно-побутова культура спрямована на виховання в особистості шанобливого ставлення до батька і матері, бабусі й дідуся, інших родичів, які є типовими представниками народу, глибокого відчуття прив'язаності до батьківського дому, свого народу. Вона зміцнює сім'ю, виховує в дітей прагнення бути вірними заповітам минулих поколінь, зберігати родинні традиції, рідну мову, жити за нормами народної моралі. Однією з ознак духовності є повага до старших, база якої закладається в сім'ї. Здавна в усіх народів священним обов'язком було знати історичну біографію власної родини. У процесі заглиблення в історію своєї родини діти, відкриваючи для себе невідомі сторінки життя близьких, переймаються гордістю за свій родовід. На жаль, ця традиція нині почала зникати.

Завдяки об'єднанню минулого й майбутнього народу, старших і молодших поколінь відбувається інтеграція людей у високорозвинену сучасну націю. Це — своєрідні устої розвитку народу, нації, що втілюють кращі досягнення в ідейному, моральному й естетичному житті. Практично прилучаючись до них, особистість вбирає філософський, психологічний, ідейно-моральний і естетичний зміст, у неї формуються національна свідомість, творче ставлення до дійсності. Важливо сьогодні проникнути в сутність родинно-побутових традицій, у первісне значення їх атрибутів, визначити різночасові світоглядні нашарування, місцеві риси, пов'язані з особливістю обрядовості інших народів, звернути увагу на естетику народних і родинних свят.

Застосування таких підходів дасть змогу підняти завісу над минулим нашого народу, відновити його культурні традиції, а це, у свою чергу, спри-

ятиме ефективній соціалізації гармонійно розвиненої особистості. Виховані в такий спосіб юнаки і дівчата мають започаткувати й розвивати нові традиції та звичаї в конкретних історичних обставинах суверенної України. Саме традиції утверджують загальнолюдські ідеали добра, правди, справедливості, милосердя. Під їх впливом в особистості формуються гуманні погляди на навколишню дійсність.

Важко уявити, якої шкоди завдала б некерована цивілізація суспільству, якби не захисні функції родинно-побутових традицій. Тому дослідження впливу родинно-побутових традицій на процес соціалізації особистості має низку аспектів, зокрема психологічний (урахування індивідуальних особливостей людини) та педагогічний (виховання свідомого громадянина молодої та розвиненої держави).

Український характер, що зумовлений способом мислення, характеризується працьовитістю, ліризмом, урівноваженістю, пісенністю, гумором, прагненням справедливості, правдивістю, братерською любов'ю. Поряд із цим історично сформувалися й негативні риси, а саме неповага до рідної мови, відчуття національного відчуження, зневіра в культурнотворчій силі нації, що є наслідком нових суспільних умов. Тому виховну роботу потрібно наповнити передусім національним змістом, формуванням любові та шани до рідної мови, гордості за власний народ, поваги до його культурної спадщини. Важливе місце у формуванні духовності нашої молоді належить традиціям, звичаям, обрядам, релігійним виховним традиціям. Саме вони формують патріотичні почуття, сприяють доброзичливим відносинам, милосердю, любові.

Національна культура тісно переплетена з релігійними віруваннями, православ'ям, яке століттями було основною духовною опорою в Україні. Українці, на відміну від інших народів, які прийняли християнство, не відреклись від попередніх своїх вірувань, традицій. Релігійні та народні вірування становили і становлять сьогодні єдину духовну базу суспільства.

Завдяки національним ознакам виробляється відповідний спосіб мислення, своєрідне бачення світу, яке значно відмінне від тлумачення дійсності іншими народами. Кожний народ виробляє відповідний творчий спосіб мислення, своєрідне й тільки йому притаманне бачення реального світу. Урахування саме цих аспектів дає змогу об'єктивно інтерпретувати отримані дані.

Дослідження науковців з розглядуваної проблеми [7] уможливлюють вирізнення певних функцій родинних виховних традицій, зокрема:

- пізнавальну — дають знання про родовід, родинні, родинно-громадські відносини, особливості трудової діяльності членів родини;
- конструктивну — визначають методи виховного впливу на дитину;
- комунікативну — виробляють нормативи доброзичливих взаємовідносин членів родини;
- організаційну — встановлюють режим праці й відпочинку дітей;
- суспільну — формують світогляд і моральні засади особистості;
- соціалізуючу — допомагають особистості визначити типи соціальної взаємодії з іншими людьми в конкретних історичних умовах.

У процесі дослідження аналізувались такі види родинно-побутових традицій, що переходять з покоління в покоління, мовні, побутові, трудові, мистецькі, оздоровчі. Здійснено також їх ранжування за видами родинного виховання: моральне, трудове, розумове, естетичне, фізичне та ін. Зокрема, громадські виховні традиції і такі, що переходять від покоління до покоління, є важливими компонентами морального виховання, мовні — розумового й морального, побутові, трудові — трудового, мистецькі — естетичного, оздоровчі — фізичного виховання. Серед традицій, які переходять від покоління до покоління, виокремлюються традиції культу роду, родичівства, родоводу, родинної злагоди, збереження родинних реліквій, піклування батьків про дітей, любові й пошани до батьків, етикету взаємовідносин членів родини, гостинності.

Побутово-обрядові свята репрезентують особливий спосіб передавання новим поколінням ідей, соціальних норм, цінностей та почуттів, тобто побутових традицій.

Трудові свята завжди були традиційною формою передавання старшим поколінням молодшому соціального досвіду та духовних цінностей, моральних принципів та норм. Вони розкривають красу і значення праці, возвеличують її, оновлюють духовну і фізичну снагу кожного члена родини, виховують у дітей зацікавленість справами батьків, усвідомлення значущості своєї праці, стимулюють соціальну активність дитини.

Родинно-мистецькі традиції відображають естетичний колорит побуту, добру поведінку, доброзичливе ставлення до людей, формують кодекс народної етики та естетики, а цим самим сприяють вихованню гармонійної та багатогранної особистості.

Як свідчать результати дослідження, у родинах, де шанують звичаї, традиції, дотримуються обрядів та ритуалів, важливу роль у соціалізаційному процесі відіграють релігійні свята, але водночас значна увага приділяється й особистим (сімейним) подіям. Якщо звернутися до релігійних свят, то варто зазначити, що нині такі з них, як Великдень, Різдво, міцно вкорінюються в родинне середовище і стають невід'ємним і важливим елементом для членів сім'ї. А ось у родинах, де відкидається все традиційне, вагому роль відіграють особисті ювілеї, але їх святкування часто має доволі аморальний чи навіть антисуспільний характер, іноді призводить до негативних наслідків. Доволі важливо в нашому суспільстві й те, що зараз починають повертатись до давно забутих свят, звичаїв, які дають мудрість, високу мораль, чого так не вистачає в сучасному житті. Позитивно й те, що останніми роками наша держава приділяє багато уваги таким святам, як День Перемоги, День Матері, адже в соціалізації особистості вони залишають суттєве уявлення про справедливу реальну дійсність, вчать і навчають індивіда з повагою ставитись до людей, які є гордістю нашого народу.

Із наведеного констатуємо, що родинні звичаї та обряди є системою обрядових дій та ритуальних норм поведінки, пов'язаних з різними етапами життя та трудовою діяльністю кожного члена родини і спрямовуються на виховання його фізично міцною, працелюбною, високоморальною особистістю. Репрезентуючи органічний вплив духовно-морального й емоційно-психологічного впливу на особистість, вони утверджують красу, добрі родинні та громадські відносини. Справжньою школою змужніння дітей є родинні свята. Спільна

участь у них різних поколінь дає змогу літнім людям передавати молодому поколінню соціальним досвід, а інформація, отримана під час родинних свят, спонукає берегти власний родовід і родину.

Результати опитування засвідчують, що в сім'ях, де багато уваги приділяється звичаям, народним традиціям, де батьки навчають дітей свято шанувати ці традиції, берегти культурні надбання народу, прищеплюють дітям любов до рідної землі, мови, прагнення добра і справедливості, діти виростають повноцінними та гармонійними особистостями. Саме такий був результат серед 90 % опитаних. Мало того, у кожній третій з таких сімей діти (якщо здійснити екскурс в історію) стають видатними людьми, окрасою та гордістю нації, досягаючи високого рівня розвитку своїх інтелектуальних здібностей. Як правило, це вольові, цілеспрямовані, рішучі особистості, які швидко адаптуються в суперечливих обставинах, знають чого прагнуть, впевнено йдуть до окресленої мети і досягають її.

Слід також зазначити, що виховання в сім'ї, де шануються традиції, особистість виростає повноцінною, вона вміло інтегрується в усі сфери суспільного життя, досягає самореалізації (щаслива сім'я, кар'єрне зростання) та суспільного визнання, належно виконує відведені їй соціальні ролі, швидко досягає високого соціального статусу. Іншими словами, повноцінна особистість почувається впевненою у своїх намірах, поведінці, переконаннях, вміє виходити зі складної ситуації.

Лише 10 % з опитаних, які соціалізувались у традиційній сім'ї, стали суб'єктами та учасниками негативних суспільних явищ (правопорушення, наркоманія, алкоголізм та ін.). Це пояснюється свідомим або несвідомим "відкиданням" дітьми родинно-побутових традицій. Такі індивіди найчастіше потрапляють до інших малих соціальних груп (зокрема, однолітків), де пропагуються антисоціальні явища та девіантна поведінка, тобто в цій ситуації індивіди піддаються впливу "вулиці", нехтуючи родинними цінностями.

Дітям, процес становлення яких відбувався без урахування традицій та звичаїв родини, не вистачає впевненості в собі, їм важко адаптуватися до нових суспільних умов, у них розвиваються комплекси неповноцінності, підвищена тривожність.

Зауважимо, що батьки завжди успішно впораються з власними обов'язками, якщо пам'ятатимуть про мету виховання. Але далеко не всі батьки розуміють важливість постановки мети і точного її виконання. Окреслюючи мету та засоби виховання, батьки повинні зважати на те, що в їх родині росте громадянин, діяч, борець за загальне щастя. Тому батьки не повинні очікувати, поки за виховання дитини "візьмуться" у школі та інших закладах, а слід самим ставати вихователями власних дітей. Дуже важливо, щоб при навчальних, дошкільних закладах, а також при підприємствах, установах, організаціях незалежно від форм власності та характерів діяльності функціонували центри культурно-сімейного виховання. Вони повинні спрямовувати процес формування духовної культури особистості на всіх етапах її розвитку у правильне русло, сприяти успішному становленню особистості як суспільної істоти, формувати аспекти сімейного виховання. Такі культурно-виховні осередки уможливили б зменшення кількості правопорушень серед молоді, усунення причин девіантної поведінки, збереження родинних звичаїв та традицій. Бажано,

щоб ці центри організовували різні культурно-масові заходи, де могли б збиратись цілі родини, спілкуватись і духовно збагачуватися.

Література

1. *Батьків* не обирають. Проблеми відповідального батьківства в сучасній Україні / За ред. Ю. М. Якубової та ін. — К.: АЛД, 1997. — 214 с.
2. *Діалоги* про виховання. Книга для батьків / За ред. О. Г. Свердлова. — К.: Знання, 2001. — 304 с.
3. *Людина* і суспільство: Експеримент: Підручник: У 2 т. — К.: Компас, 1992. — Т. 1. — 328 с.
4. *Петровський А. В.* Особистість. Діяльність. Колектив. — К.: Педагогіка, 2002. — 260 с.
5. *Помиткін Е. О.* Духовний розвиток особистості. — К.: ІЗМН, 1996. — 320 с.
6. *Поппер К. В.* Відкрите суспільство та його вороги. — К.: Основи, 2001. — 223 с.
7. *Постовий В. П.* Формування педагогічної культури батьків. — К.: ІЗМН, 1998. — 412 с.
8. *Психологічна* допомога сім'ї / За ред. З. Г. Кісарчук. — К.: Вид-во Ін-ту соціології НАН України, 2001. — 322 с.
9. *Родинно-сімейна* енциклопедія. — К.: Богдан, 1996.

М. В. РОГАНОВА

канд. пед. наук, доц., проректор з гуманітарної освіти
Донбаський інститут техніки та менеджменту МНТУ

ВИХОВАННЯ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ — АКТУАЛЬНА ПРОБЛЕМА СУЧАСНОЇ ОСВІТИ

Останнім часом Україна переживає серйозну духовно-моральну кризу. Стан, що склався сьогодні у країні, віддзеркалює зміни, що відбулися в суспільній свідомості і державній політиці.

З огляду на це нашій державі вкрай необхідно звернутися до духовних джерел існування людини у світі, до тих пластів культурної спадщини, що відродять прагнення людської душі до вічного, світлого, до гуманізму і краси.

Ця робота повинна виконуватись через відродження національних традицій, пропаганду кращих духовних надбань українського народу, підтримку і розвиток духовних цінностей, спрямованих на зміцнення сім'ї, виховання любові до рідної Землі, Вітчизни, формування демократичного світогляду, самосвідомості та національної гідності громадян України. Така системна і цілеспрямована діяльність потребує чіткої координації та значної активізації зусиль органів виконавчої влади, громадських і релігійних організацій, навчальних і культурно-просвітницьких закладів.

На жаль, духовний стан сучасного покоління потребує негайного втручання з метою порятунку нашої Соборної Душі, нашої України. Порятунок в єдиному — звертанні до Духовності.

Духовність як цінність і чинник просвітлення людської Душі досліджувалася багатьма відомими філософами, мислителями, релігійними діячами, зокрема Л. Флоренським, О. Менєм, В. Соловйовим, М. Бердяєвим.

Дух розуміється як животворяща сила життя, яка, власне, це життя й творить, вміщуючи Любов, щирість, чистоту думок і почуттів.

Розглядаючи питання морального вчення, можна констатувати, що Святе Письмо містить найвищі духовно-моральні цінності, що перевірені науково-педагогічною практикою минулого (П. Песталоцці, Я. А. Коменський, К. Д. Ушинський, М. І. Павлов, В. В. Зеньківський, Г. Г. Ващенко, С. Ф. Русова та ін.) і відповідають духовним потребам виховання сучасної людини.

Психологічні аспекти духовного розвитку особистості розглянуті у працях Д. Беха, М. Боришевського, Т. В. Бутковської, О. І. Зеліченка, О. Киричук, П. Симонова, Є. Помиткіна, Ж. Юзвак та ін.

У галузі педагогічних наук сутність духовного розвитку, особливості організації духовного виховання особистості вивчали О. Виговська,

І. Карпенко, О. Олексюк, О. Сухомлинська, А. Фасоля, Г. Шевченко, М. Євтух та ін.

Проте нині існує гостра потреба в пошуку нових змістових визначень найголовніших понять і цінностей, які надають людському життю сенс та спрямування до правди, краси і добра. На жаль, гуманістичні відносини, моральні якості — доброта, справедливість, гідність, толерантність, повага до людей — ще не стали центром життєдіяльності сучасної молоді.

Спробуємо в цій статті проаналізувати досвід роботи в умовах інтегрованого освітньо-виховного середовища, яким є навчально-науково-методичний комплекс, спрямований на розвиток духовної культури студентської молоді, а також молоді з особливими потребами на основі залучення до духовних православних цінностей.

Передусім зазначимо, що духовно-моральна криза українського суспільства потребує термінового повернення до духовних джерел. Україна історично була християнською державою, і повернення до християнських норм моралі та етики сприятиме її відродженню і допоможе посісти чільне місце серед європейських країн. Відродження християнської моралі може змінити суспільство, і насамперед цього потребує молодь.

Концептуальні засади духовного розвитку особистості в навчальних закладах нового типу потребують відмови від стереотипів. Вчені різних епох, розглядаючи проблему духовності, по-різному тлумачили цю дефініцію.

- Духовність пов'язана з релігійністю, яка є іманентною для духовної природи людини і відкривається серцю "як істинне почуття нескінченного і дається в безпосередньому досвіді переживання серця" (П. Юркевич).
- Духовність з позицій послідовників духовного Відродження XX ст. (В. Соловйов, П. Флоренський, М. Бердяєв, М. Лоський, В. Зеньковський) полягає у спрямованості до Бога, відчутті єдності з ним, належності іншому світові, а кінцева мета виховання дітей полягає в "розкритті образа Божого, ставленя внутрішньої людини" (В. Зеньковський).
- Духовність — це здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичних засадах, здатність створювати внутрішній світ (С. Кримський).
- Духовність — це поняття, що відбиває цінності та зміст, якість та спрямованість людського буття і образ людський у кожному індивіді (Л. Буєва).
- Духовність — це внутрішня енергетична сила особистості, стрижень життя, ієрархія загальнолюдських, національних цінностей, творчість за законами краси і краси вчинку (Г. Шевченко).
- Духовність — це культурне ядро особистості, багатство інтелектуального та емоційного потенціалу з високим моральним розвитком (О. Сухомлинська).

З огляду на розроблені наукою теоретичні положення духовність визначається як гармонійна єдність інтелектуального, морального, емоційно-естетичного компонентів розвитку особистості.

Духовність — це передусім творча спрямованість, наснага, енергія людини. Особистість має право на самостійність, індивідуальність. Однак

для пробудження і подальшого духовного розвитку індивіда потрібно створити відповідні умови. І питання це надзвичайно важливе, позаяк духовність визначає спрямованість усіх розумових, емоційно-чуттєвих, вольових якостей людини, її здатність самоусвідомлювати себе як особистість.

Духовність є відбиттям внутрішньої гармонії, натхнення душі, великої Мудрості, внутрішньої сили особистості, що вміщує красу і гармонію світу, єдність думок, почуттів і вчинків, моральні імперативи.

У суспільстві духовність репрезентується як духовна культура.

Духовна культура людства увібрала багатовіковий досвід поколінь знання про Бога, Космос, космопланетарні взаємодії, а також про засади існування людини у світі, викладені в Заповідях. У цьому зв'язку великого значення набуває трансляція культури, у процесі якої здійснюється привласнення людиною системи духовних цінностей, які конкретно виявляються в морально-етичних ідеалах. Власне духовне осмислення життя надає йому глибинний сенс, долає зневіру і оберігає людину від темряви духовної знедоленості.

Релігія — це одна з важливих сфер людської культури. Особливий вплив на українських дітей і молодь справляє християнська мораль.

Саме необхідність звернення до Православ'я стало сьогодні однією з ознак демократизації суспільства, тому що саме воно стало базою для утвердження найхарактерніших ознак української культури як цілісної системи цінностей. Християнство, і зокрема Православ'я як основна релігія українців, освятило національні інтереси, ідеї, традиції, сповнивши їх вищим змістом любові, самопожертви, доброзичливості, миролюбства, милосердя, прощення.

Впливом саме православної віри зумовлені позитивні якості національного типу, українського характеру, вдачі, родинного устрою, організації побутового життя, а також реакція на навколишній світ, сила любові до Батьківщини, здатність бачити і вбирати найкраще з потужних культурних джерел.

Історія України доводить, що найвищого розквіту наше суспільство, його культура та освіта досягали в епохи, коли Православна Церква і влада стояли поруч і разом докладали зусиль для піднесення й розвитку майбутньої держави.

Духовно-інтелектуальне вдосконалення студентів і духовна реабілітація молоді з обмеженими фізичними можливостями є частиною програмних завдань цих перших в Україні інноваційних державних науково-дослідних установ, що разом з Академією педагогічних наук України займаються актуальною проблемою сучасності — **вихованням духовної культури молоді.**

Виховна робота з формування духовної культури студентської молоді виконується із застосуванням світоглядно-культорологічного підходу. Тому в педагогічному процесі задіяні всі можливі джерела духовного розвитку — наука, мистецтво, філософія, релігія, дійсність. З метою реалізації цього завдання діє **Програма духовного розвитку особистості**, що складається з таких основних тем.

- "*Витоки духовності*", що дає уявлення про Божі закони моральності, взірець морального життя Ісуса Христа та ознайомлює із "золотим" правилом морального закону. Студенти усвідомлюють, що в духовному світі, так само як і в матеріальному, існують непорушні зако-

ни, якими керуються всі Божі творіння.

- *"У гармонії з природою"*. Ця тема спрямована на виховання екологічної культури студентської молоді.
- *"Грані моєї особистості"*, де розкривається характер людини, що має вирішальне значення у процесі духовного становлення особистості.
- *"Самопізнання — шлях до самовдосконалення"*, де описуються формування особистісних моральних утворень, міркування на тему "У чому ти вбачаєш зміст свого життя?", "Для чого ми живемо?".

Як один із засобів духовного відродження нації в інституті впроваджено наскрізний **морально-етичний виховний курс "Духовна культура"**, створений на засадах християнської етики та культурологічних дисциплін. Цей курс спрямований на відродження історичних і моральних традицій народу з метою оновлення морально-етичних засад духовності та культури. Цей курс допомагає молоді сформувати християнську систему цінностей, якою вони керуватимуться впродовж усього життя.

Мета курсу полягає у вихованні духовної, високоосвіченої, високоморальної особистості шляхом формування у студентської молоді гуманістичних ідеалів і цінностей, моральних принципів, культурно-етичних норм; повернення до духовних цінностей християнства, заснованих на Святому Письмі як основі відродження справжнього духовного морального виховання.

Завдання курсу:

- залучення молоді до пізнання духовної спадщини українського народу;
- ознайомлення із світоглядно-релігійною проблематикою;
- виховання студентства на загальнолюдських гуманістичних цінностях: ідеалах добра, правди, свободи, любові, справедливості, совісті, людської гідності;
- виховання почуттів толерантності та поваги до прав іншої особи.

Форми та методи роботи:

- дискусії на теми моральних, культурних, етичних та естетичних аспектів життя;
- зустрічі з цікавими людьми — представниками християнського духовенства, літераторами, філософами, художниками, громадськими діячами;
- пізнання Святого Письма та Біблійних Заповідей;
- вивчення особливостей національних традицій, обрядів, церковних свят;
- ознайомлення з культурними традиціями християнства — духовною музикою, іконописом, скульптурою, архітектурою;
- участь у благодійних заходах та акціях милосердя.

Викладання наскрізного курсу "Духовна культура" передусім сприяє формуванню характеру студентів на принципах християнської моралі; збагачує досвід чинити морально в будь-якій ситуації; виховує готовність робити добро і протистояти злу; виховує людину, яка прагне самовдосконалення та уподібнення Образу Божому; формує розуміння, що кожна людина є унікальним і неповторним Творінням Божим, до якого слід ставитися з повагою і любов'ю; виховує милосердне ставлення до знедолених і готовність допомогти будь-якій особі.

З метою втілення розробленої програми **"Духовний розвиток особис-**

тості" виконується цілеспрямована робота з виховання студентської молоді як високоморальних особистостей з високим рівнем моральної культури, що володіє моральними цінностями, включаючи розуміння високоморальних національних і загальнолюдських цінностей. Однієї з форм цієї роботи, крім традиційних виховних заходів, є **Уроки духовності**, які проводять представники православної церкви — священики Діонісій та Геннадій.

Останнім часом звернення і молоді, і середнього покоління до Біблії, яка здавна справляла великий духовний вплив в Україні, є намаганням знайти відповіді на актуальні питання сьогодення. Біблія містить значний духовний і виховний потенціал, який слід використовувати. Віра, Надія, Любов є головними християнськими чеснотами. Вони характеризують насамперед ставлення людини до Бога. Чесноти, пов'язані зі ставленням до ближнього, — це милосердя, великодушність, терпіння, лагідність, незлобливість, мужність, працьовитість, простодушність, прямота, братерська любов, слухняність, помірність та ін.

Повага до життя і здоров'я співгромадян, гуманізм у міжособистісних відносинах у суспільстві — ось найважливіші моральні засади виховання духовної культури, що закладені у старозавітних заповідях Біблії і розвинуті в Новому Заповіті та Нагорній проповіді Ісуса Христа. Біблійські моральні норми, як переконані багато видатних вітчизняних і зарубіжних істориків, філософів, соціологів, стали основою уявлень про загальнолюдську мораль, етичною базою всієї європейської цивілізації.

Ознайомлення з релігійними традиціями сприяє формуванню у студентів правової свідомості, вихованню правової культури, готовності до активної політичної діяльності в межах чинного законодавства, правового поля.

Біблія становить джерело великої мудрості. Вона містить безліч виховних моментів і повчань і, безумовно, ця Велика книга ще повинна посісти гідне місце у процесі духовно-морального виховання сучасної студентської молоді.

Виховання студента як духовної, високоморальної особистості орієнтовано на розвиток високого рівня моральних якостей (чесності, відповідальності, обов'язковості, доброзичливості) та моральної культури, включаючи розуміння високоморальних національних і загальнолюдських цінностей. З цією метою в інституті реалізується проект **"Світ рівних можливостей"**, спрямований на створення умов для навчання і духовного розвитку молоді з особливими потребами. Так, інститут плідно співробітничає з Академією педагогічних наук України, Інститутом проблем виховання АПН України, Інститутом духовного розвитку людини у складі Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля, міськими та обласними організаціями інвалідів Союзу організацій інвалідів України, Донецьким науково-дослідним інститутом травматології та ортопедії. Результати роботи були викладені на **міжнародних виставках "Кар'єра та освіта-2005"** та **"Інваекспо-2005"**, на яких було організовано акцію **"Студенти й інваліди за духовне відродження України"** і презентовано Проект державної програми **"Духовний розвиток особистості"**.

Таким чином, повернення сьогодні до цінностей, що утворюють "твердь" нації, і насамперед до Православної Церкви, яка завжди була дбайливою та лагідною матір'ю для нашого наро-

ду, забезпечить збереження духовності, рідної домівки, якою є для нас Україна, і повагу до неї інших. Принагідно згадаємо пророчі слова великого Кобзаря:

Бо хто матір забуває,
Того Бог карає,
Того діти цураються,
В хату не пускають.
Чужі люди проганяють
І немає злому
На всій землі безконечній
Весело дому.

Отже, виховна діяльність Донбаського інституту техніки та менеджменту зорієнтована на пошук методів, за допомогою яких можна повністю реалізувати ідею співпраці в педагогічному процесі. Особистісний підхід відкриває широкі можливості, позаяк спирається на визначення пріоритетів особистості, що надає можливість розвивати духовний потенціал студентів. Виховання в інституті базується на ініціативі, на вільному виборі напрямів і видів діяльності, саморозвитку й самовираженні особистості. Оволодіння студентською молоддю духовних цінностей підносить свідомість особистості на вищий щабель, наповнює життя й діяльність високими громадськими цілями. Духовність зміцнює єдність усього суспільства, забезпечує подолання ускладнень на шляху його розвитку. Саме школа інноваційного типу формує майбутні покоління, а від цього залежать розвиток і розквіт нашої держави.

Визначивши за мету підготовку майбутньої генерації інтелігенції, управлінської еліти, формування творчої особистості, вільної, відповідальної перед собою й суспільством та здатної жити в умовах змінного середовища, педагоги наших освітніх установ перебувають у постійному творчому пошуку шляхів до виховання духовної культури студентів на основі духовних православних цінностей.

Література

1. *Бердяев Н. А.* Самопознание. — Л.: Лениздат, 1991.
2. *Священная* история в простых рассказах для чтения в школе и дома. Ветхий и Новый Заветы / Сост. прот. А. Соколов. — М.: Гослос, 1991.
3. *Левитан К. М.* Культура педобщения. — Иркутск, 1985.
4. *Костомаров М.* Дві руські народності: Історія філософії України. — К.: Либідь, 1993.
5. *Петрочко Ж. В.* Формування духовних потреб молодших школярів у позанавчальній діяльності: Автореф. дис. ... канд. пед. наук. — К., 2000.
6. *Симонов П. В., Ершов П. М., Вяземский Ю. П.* Происхождение духовности. — М.: Наука, 1989.
7. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — К.: Обрій, 1992.
8. *Франк С. П.* Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992.
9. *Матюшина І. К.* Духовність та її виховання у старшокласників // Педагогіка і психологія. — 1998. — № 3.

О. Ю. БОГДАНОВА
канд. біол. наук

ЕКОЛОГІЯ ПРИРОДИ І ЛЮДИНИ: ДУХОВНО-МОРАЛЬНІ ВИМІРИ

На стику епох посттоталітарні суспільства переживають глобальну кризу в усіх сферах буття. З одного боку, повніше задовольняються потреби людей, з іншого — забруднюється природне середовище, знищуються ліси, посилюється ерозія ґрунтів, випадають кислотні дощі, зменшується озоновий шар Землі, погіршується стан здоров'я людей тощо. Стали реальними і наочними соціальні, медико-біологічні проблеми, хвороби соціального неблагополуччя — хронічного неінфекційного характеру, напруження сімейних стосунків, розпад родин, злочинність, соціальне сирітство, ослаблення ментального здоров'я — індивідуального і суспільного, а головне — екологічні проблеми, під загрозою знищення опинилися природні надра, повітря, ґрунти, питна вода, рослинний і тваринний світ, і як результат людської діяльності — власне життя людини на Землі. Глобалізація так само набрала загрозливого характеру.

Така ситуація надзвичайно складна як для людства загалом, так і, зокрема, для України. За природними умовами Україна є однією з багатих країн світу і разом з тим належить до найнеблагополучніших щодо екології країн Європи. Економіка України перенасичена хімічним, металургійним та гірничорудним виробництвами із застарілими технологіями і значним руйнівним впливом на навколишнє середовище. Деформована галузева структура виробництва породила деформовану територіальну організацію з гігантськими центрами надмірного зосередження промисловості, високим антропогенним впливом на довкілля.

Стан ґрунтів України загалом досяг критичного рівня і перебуває на межі виснаження. Земельний фонд України — 60,4 млн га — відзначається високим рівнем освоєності, розораності (56 %), інтенсивністю використання. На одного жителя України припадає 0,81 га сільськогосподарських угідь і 0,65 га ріллі, і лише 8 % території країни перебуває у природному стані. Усі придатні для інтенсивного землекористування території в Україні вже введені в різні сфери господарської діяльності. Екстенсивний розвиток сільського, лісового господарств, водних і хімічних меліорацій призвели до значних ерозійних процесів, ущільнення орного шару ґрунту, знищення його родючості, ослаблення стійкості природних ландшафтів.

Стан водних ресурсів (понад 22 тис. річок, 1087 водосховищ, 28 тис. ставків, 7 каналів) та способи їх використання так само викликають занепокоєння. Загалом на території України діють 193 стабільних осередки забруднення підземних вод.

Внаслідок використання застарілих і неефективних технологій забруднюється також і повітря. Основними забруднювачами повітря в Україні є підприємства металургії (30,7 %), енергетики (28,9 %), вугільної (17,2 %) та нафтохімічної галузей промисловості (5 %), а також транспорт (4 %).

Значно погіршилась екологічна ситуація в Україні внаслідок аварії на Чорнобильській АЕС.

Римський філософ Луцій Анней Сенека у творі "Студії про природу" зазначав: "...природа зберігає частини, які її утворюють, у рівновазі, немовби боячись, щоб при порушенні співвідношення частин не обвалився світ". Людство ж дотепер вилучає з довкілля певні речовини та енергії, перетворює їх згідно з власної волі (іноді й всупереч їй), отримує нові речовини та предмети і, що так само важливо, утворює певні збурення в довкіллі. З позицій біосфери відбувається перерозподіл матерії за активної участі людини. Повсякденно і повсякчасно людство виснажує природні ресурси, незважаючи на віддалені наслідки своїх дій. Кожний окремий випадок, який завдає начебто непомітної на перший погляд шкоди навколишньому середовищу, згодом стає складовою загальної, катастрофічної шкоди.

Наслідки неконтрольованого промислового забруднення довкілля очевидні. За рівнем життя населення Україна посіла 102-ге місце у світі у списку 174 країн (1998 р.). З країн СНД нижчий від України рівень життя спостерігається лише в Туркменистані та Таджикистані. Рівень здоров'я населення України на початку III тисячоліття низький і спостерігається тенденція до погіршення. Вагомими причинами смертності працездатного населення в Україні є захворювання системи кровообігу, злоякісні пухлини, отруєння, а власне рівень смертності в 7 разів перевищує аналогічні показники у Франції, Швеції, Іспанії, Італії. Медико-демографічна ситуація характеризується сьогодні досить низьким рівнем народжуваності, високим рівнем смертності, від'ємним приростом населення. За науковими прогнозами Інституту демографії та соціальних досліджень НАН України до 2050 р. чисельність українців не перевищуватиме 35 млн, а питома вага молоді серед іншого вікового складу населення країни значно зменшиться. На жаль, подібна ситуація спостерігається сьогодні в Казахстані, Білорусі, Росії, Албанії.

При цьому зауважимо, що, за твердженням професора Руднєва, "сьогодні знищується не природа. Самознищуємося ми, людство!.. А природа воскресне, бо вона вічна. Вона не помітить нашого зникнення, як не помітила зникнення динозаврів. Прийдуть інші, ті, хто виживе після екологічної катастрофи..." [14].

Такий стан речей уможливився передусім через **занедбання духовних цінностей**, що характерно як для людства загалом, так і для українського суспільства зокрема. На тлі феноменального і швидкого підвищення рівня матеріальних знань і матеріальних цінностей, можливостей опанування матеріального світу людиною прогресивних учених тривожить **катастрофічне зубожіння духу, відхід від духовного світу,** за виразом П. Калиновського: **"Зростання знань при втраті духовного"** [5, *6*]. Криза соціалістичної моралі стала девальвацією моралі загалом. **Об'єктивізація наукових знань створила реальність, в якій вже немає місця людині. Людина перетворилася на річ.** Людське (моральне) "я" вихолостилося,

знання стало надлюдським, нелюдським. Проблемним стало існування власне людини. Абсолютизація споживацького прагматизму в його ліберальній формі вже привела людство до такого стану, що загрожує його існуванню.

Духовність у світському значенні — це діяльність свідомості, спрямована на пошук сенсу життя та власного місця в житті, визначення критеріїв добра та зла для оцінки подій, людей і спрямування своїх вчинків. Дослідження засвідчили, що здоров'я населення різко погіршилось через нематеріальний чинник — чинник, який належить до сфери духовності. Економічні показники виявилися "винними" у погіршенні здоров'я населення України щонайбільше на 20 %. Адже артеріальна гіпертензія, тютюнопаління, ожиріння, вживання алкоголю, малорухливий спосіб життя залишилися на рівні 80-х років. Екологічна ситуація дещо поліпшилася за рахунок подвійного скорочення промислового виробництва. Система охорони здоров'я зберегла достатню стабільність. Економічний стан не досяг рівня, коли бідність є прямою причиною підвищення рівня смертності.

Щодо стресу від економічних змін, то аналогічна депресія 30-х років у США і Західній Європі не призвела до суттєвих демографічних порушень, а в СРСР під час Великої Вітчизняної війни за умов вищих стресових навантажень рівень смертності серед громадянського населення навіть знизився. Аналогічні з Україною закономірності спостерігалися в багатьох державах пострадянського простору, Балтії та Східної Європи. Саме духовні процеси, які реалізувалися за допомогою психосоматичних механізмів, стали реальними чинниками зниження резервів здоров'я та підвищення ризику смертності. Відчуття безвиході, беззмістовності життя, пригніченість, тривожність спричинили пригнічення імунної та інших систем організму; ворожість, цинізм, гнівливість — значне скорочення тривалості життя; побоювання втратити роботу та невпевненість у майбутньому — до підвищення рівня захворюваності, а врешті-решт, і смертності [4].

Людство безпорадно зупинилося перед "досягненнями" свого зухвалого розуму, що покладався тільки на власну могутність і здатність створити за допомогою ідеології та науки всезагальне блаженство. З новою силою відчувся трагізм несвободи людства перед ним же створеними згубними силами, які калічать людські душі й тіла, природу, що стимулює світовідчуття безпорадності та абсурдності людського існування.

В основі глобального кризового стану людства перебуває спотворене уявлення про навколишній світ, пов'язане з ігноруванням засад буття. На думку багатьох російських вчених, нагальні проблеми фізичного плану неможливо вирішити без пріоритетної уваги до екології свідомості, духу людини і без приведення їх у співвідношення з внутрішньою будовою тонкого світу, тобто в розробці нової моделі Всесвіту як духовно-морального об'єкта, де чільне місце посідає людина, створена " за образом і подобою Божою".

Академік Булонської академії, російський фізик-теоретик, професор Ю. П. Кулаков зауважує: "Відродження нашої епохи повинно починатися з відродження світогляду. Саме зараз, коли і у нас, і на Заході виникло провалля між небаченими раніше досягненнями науки та техніки і примітивного духовного життя сучасного суспільства, базою якого став культ

матеріальних цінностей, коли відбувається небачене зниження морального рівня всього населення нашої планети, і особливо провідних її прошарків, і висміювання таких християнських доброчинностей, як вірність, чесність, гідність, благородство духу, безкорисливе служіння суспільству та Істині, коли "правила" ринку починають панувати і в політиці, і у сфері духу, коли деформоване розуміння свободи, рівності та незалежності призводить до порушення природних зв'язків між народами і до кривавих війн, конче важливо відродити світогляд, що базується на вірі в існування Найвищого Надсвітового Начала всього існуючого, усвідомлення надлюдського походження абсолютних моральних цінностей і відмова від домінування матеріалістичності на користь примата духовності" [9].

Як зазначалося в доповіді на засіданні Генеральної Асамблеї ООН, людству даються застереження, які базуються на останніх наукових даних про те, що воно повинно усвідомити реально існуючу загрозу загибелі. Глобальну катастрофу можна подолати лише за умови кардинальної переорієнтації всього суспільного процесу, переведення його на засади людського виміру. Екологічна ситуація на землі повністю залежить від діяльності людини. Деградована, неповноцінна людина не здатна утримувати в чистоті своє "помешкання". Вона утворює агресивне середовище, яке, у свою чергу, спричинює мутацію безпосередньо людини — "його покоління стає агресивно хворою мутантною копією" [11, *199*].

Ще на початку XX ст. академік В. І. Вернадський далекоглядно зауважував, що вирішення зазначених проблем перебуває у площині "пошуку в безмежному, творчому акті, у безмежній силі духу" [1, *242*]. На думку В. І. Вернадського, головна виробнича сила — не природа, що постачає лише потенційну енергію. Актуальною її роблять люди. "Ці сховища енергії, з одного боку, складаються з тієї сили, як фізичної, так і духовної, яку має населення держави..." [11, *156*]. Духовна енергія людини така об'ємна, що не було в історії випадку, щоб вона не могла сформувати й відтворити корисну енергію через нестачу природного матеріалу. Згідно з вченням В. І. Вернадського, "є лише один факт розвитку землі — це посилена свідомість".

У центрі уваги людства повинні стати екологізація всіх головних напрямів діяльності людства, безпосередньо людини, зміна її свідомості й утворення нового "сталого суспільства" як сфери розуму, формування нової моделі розвитку цивілізації, яка спирається на поняття "сфера розуму", глобально керованого ноосферогенезу, відтворення нової особистості людини, орієнтованої на систему екологічних цінностей, а не цінностей суспільства споживачів. Екологізація стала не тільки гаслом, а й сенсом сучасної доби, позаяк від її ефективної реалізації багато в чому залежить не лише стійкий та збалансований розвиток людства, а й, можливо, його існування. Іншими словами, екологізація — це така гуманізація діяльності людини, коли до рівня найцінніших вимірів людини вивищується і її довкілля.

Сучасна наука вже здатна сформувати умови для забезпечення коеволюції природи і суспільства, коли почне утворюватися колективна воля людей, необхідна для розвитку процесу ноосферогенезу. Ці необхідні умови названо екологічним імперативом, який означає межу можливої активності людини, яку на конкретно-

му етапі людина не має права перетнути за жодних обставин [12]. Поряд з екологічним імперативом повинен постати також етичний духовний імператив, такою ж мірою жорсткий, як і екологічний. Йому ще треба ствердитися в людській свідомості, розвинутися. Але "...коли ми починаємо вдумуватися у зміст процесу розвитку цивілізації, обов'язково виходимо на проблеми еволюції духовного світу. Духовний світ — це наймогутніший потік Людського Буття" [11, *156*]. Архієпископ Іоанн Сан-Францизький у зв'язку з цим зауважив: "Існує зв'язок між красою творіння і глибиною духовної, моральної природи людини. Духовність людини починається з подиву перед Премудрістю Господньою. Сила цього подиву народжує духовну людину. Бездушність, безсердечність, косність — ось чинники бездуховності. Матеріалізм не відчуває софійності світу. І тому бездуховний" [9].

Основою порятунку України є одухотворення людської душі загальнолюдськими цінностями, стрижнем яких є любов в її християнському тлумаченні. Завдання полягає в тому, щоб сформувати таку екологічну культуру людства, яка б сприяла узгодженню чи навіть гармонізації еколого-еволюційних та культурно-історичних процесів.

За В. І. Вернадським, ноосфера — це царство розуму [3]. Але це не стан. Це — процес творення. Для зміцнення ноосфери важливі не тільки наукова робота, енергійне поширення та поглиблення народної освіти, а й формування демократичних і соціальних організацій людей, тобто виконання такої роботи, яка не знає ні національних, ні державних кордонів, роботи з досягнення всепланетного єднання людей. Стійкий розвиток людства може здійснюватися лише за умови збереження ідентичності біосфери.

Ноосферне природокористування має стати імперативною базою екологічної життєдіяльності людини. Образ нового природокористування визначає прориви в багатьох сферах людської діяльності, у тому числі духовній та соціальній. Як зазначає В. С. Крисаченко, вже у найближчий час повинно відбутися "поступове зміщення акцентів та пріоритетів у ставленні до світу та людини, а саме висування на пріоритетні позиції загальнолюдських цінностей, формування своєрідної філософії права живої речовини, усвідомлення необхідності морального регулювання відносин людини і природи, враховуючи весь комплекс обставин: знання, мораль, цінності, потреби, ідеали розвитку та ін." [6; 7].

"...Смерть не є кара Божа, а є кінець одного шляху, початок нового. Смерть не є спокутування за скоєне, але є отмщення, бо смерть не очищує душу, повинну в чомусь...

Не плоттю своєю, а душею наближається кожний до Господа. Нехай же не відвернеться душа від Господа на шляху Його істинного. Бо відвернутий від Бога — відвернутий від себе..." [2].

Духовность не имеет постулатов,
В ней Дух Святой,
Лишь с нею мы богаты.

О. Рубежов

Література

1. *Аксенов Г. П.* Вернадский. — М.: Соратник, 1944.
2. *Бадалбейли М. Р.* Голоса Вселенной. — М.: Издат. дом "РИПОЛ КЛАССИК", 2002.
3. *Вернадский В. И.* Биосфера и ноосфера. — М., 1989.

4. *Ольгина Д.* Вимирання як наслідок бездуховності // Я — Киянка. — 2005. — № 2. — С. 18–19.
5. *Калиновский П.* Переход: последняя болезнь. Смерть и после. — Запорожье, 1993.
6. *Крисаченко В. С.* Людина і біосфера: основи екологічної антропології: Підруч. — К.: Заповіт, 1998.
7. *Крисаченко В. С.* Стратегія виживання виду Homo sapiens // Філос. і соціал. думка. — 1992. — № 10. — С. 10–50.
8. *Крисаченко В. С.* Екологічна культура. — К.: Заповіт, 1996.
9. *Кулаков Ю. П.* Поиск научной истины ведет к Богу // Взаимосвязь физической и религиозной картины мира. Вып. 1. — Кострома: Изд-во МИИЦАОСТ, 1996. — С. 53–77.
10. *Льовочкіна А. М.* Основи екологічної психології: Навч. посіб. — К.: МАУП, 2004.
11. *Моисеев Н. Н.* Расставание с простотой. — М.: Аграф, 1998.
12. *Моисеев Н. Н.* Универсум. Информация. Общество. — М.: Устойчивый мир, 2001. — 200 с.
13. *Межакадемический* информационный бюллетень (СПб.). — 2002. — № 19. — С. 29.
14. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. — М., 1987.
15. *Тихоплав В. Ю., Тихоплав Т. С.* Начало начал. — СПб.: Издат. дом "ВЕСЬ", 2003.

Ю. С. ОСИКА

політолог, викладач соціально-політичних дисциплін Придунайського коледжу МАУП

ЄДИНА УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ПОМІСНА ЦЕРКВА ЯК ЧИННИК ОПОРУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Одне з визначень процесу глобалізації належить Р. Робртсону: глобалізація — це історичний процес посилення контактів між різними частинами світу, що призводить до зростаючої одноманітності в житті народів планети [3, *72*], тобто до зникнення національних релігійних, культурних відмінностей. Внаслідок цього процесу має з'явитися нова істота — бездуховна, безлика особа — біоробот.

У зв'язку з цим зауважимо, що процес перетворення людини на робота складний та багатоаспектний. Одним із вирішальних чинників цього процесу є релігійний вплив на людину. Цей вплив справляється через діяльність різних протестантських та споріднених з ними церков, а точніше сект. Адже відомо, що становлення протестантизму нерозривно пов'язане зі становленням споживацького духу капіталізму, характерного для західної системи цінностей, чужої для православних народів. Разом з тим для цих сект характерне формальне залучення віруючих, а жорстка регламентація їх поведінки спрямована на пригнічення особистості. При цьому від віруючих вимагають усунення від суспільною життя, наприклад, від участі у виборах або захисті Вітчизни. Ці секти нав'язують звичаї, що руйнують людську мораль, духовність. Так, мормони пропагують укладання шлюбу з небіжчиками, а це призводить до руйнування культу предків — однієї із засад української свідомості.

Діяльність чужинських для нашого світорозуміння сект полегшує розкол українського Православ'я. Це при тому, що українське Православ'я, увібравши в себе значною мірою народні звичаї, обряди, традиції, протягом віків стояло в обороні українства. Достатньо тут згадати діяльність православних церковних братств у XVII ст. або роль, яку відіграла Українська Греко-Католицька церква, церква східного обряду, у відродженні та розвитку українців у XIX–XX ст. Саме така діяльність української церкви великою мірою надавала можливість українцям уберегтися від знищення, зберегти самобутність. При цьому українське Православ'я довело свою життєздатність, відроджуючись після багаторазових спроб знищення.

Ця здатність українського Православ'я опиратись негативним наслідкам глобалізації могла б бути використана в інтересах не тільки українства, а й Слов'янського та Православного світу загалом. Проте не всі у православному світі розуміють те, що

розумів свого часу радянський диктатор Сталін, який домігся для України статусу засновника та члена Організації Об'єднаних Націй, що значно розширило його повноваження та вплив у цій організації. І тому Православ'я втрачає доволі значні сили в опорі західній споживацькій цивілізації.

Мало того, енергія, яка могла стати у пригоді не тільки Україні, а й Православ'ю взагалі, витрачається на внутрішнє протистояння. При цьому слід розуміти, що українці ніколи й нікому не упокоряться, і що їхнє бажання мати помісну церкву справедливе. Адже це бажання не згасало в нас з моменту утвердження християнства на землі [1, *243, 249*]. У боротьбі за власне право українці змушені шукати підтримки поза Православним світом, а це, безсумнівно, не йде на користь ані безпосередньо українцям, ані Православ'ю.

Утвердження Єдиної Української Помісної Православної Церкви зняло б зазначені суперечності, значно посилило вплив Православ'я, зокрема й в Україні. Це, у свою чергу, значно звузило б простір для діяльності чужих сект, зумовило порозуміння в суспільстві, його консолідацію на основі духовних та моральних цінностей Православ'я. Крім цього, злагода в суспільстві значно посилила б роль Української держави, яка б разом з Українською Православною Церквою стала в обороні національної самобутності. Водночас Українська держава і Українська Православна Помісна Церква стали б надійними союзниками усіх сил, які нині протистоять силам зла в їх намаганні підкорити людство. Будь-яке заперечення та перешкоджання створенню Єдиної Української Помісної Православної Церкви йде на користь саме цим силам.

Сьогодні головою святого міста Києва став блазень з так званого посольства божого. З обійманням яких посад "послами зла" [3, *72*] готове змиритися Православ'я в суперечці між церквами щодо того, хто більше любить Бога і Україну?

Література

1. *Історія* релігії в Україні: У 10 т. — Т. 1: Дохристиянські вірування. Прийняття християнства / За ред. Б. Ломовика. — К., 1996.
2. *Назаров М.* Правовые способы решения "еврейского вопроса": история и современность // Персонал. — 2006. — № 5. — С. 62–69.
3. *Політологічний* енциклопедичний словник. — К., 1997.

О. С. ХОРОШАЙЛО
здобувач кафедри педагогіки Східноукраїнського національного університету ім. В. Даля

ДУХОВНІ ЦІННОСТІ В КОНТЕКСТІ ВИХОВАННЯ СТУДЕНТІВ ВИЩИХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДІВ

Сьогодні ми живемо в динамічному, швидкозмінному світі, де життєвий успіх ототожнюється з раціоналізмом, прагматичністю, утилітарністю підходів до всіх сфер людського буття, і часто забуваємо про важливості духовних цінностей. Люди приділяють дедалі менше часу і сил духовному самовдосконаленню, створенню духовно-моральних засад у вихованні дітей та молоді. Проте духовність народу, духовний розвиток особистості усвідомлюються нині як найнеобхідніші чинники в розбудові суверенної України.

Злам двох тисячоліть характеризується загостренням значних суперечностей: проявом бездуховності в суспільстві та прагненням гармонізації картини буття з повноцінним відродженням у ній світу людини. Тому оновлення суспільства на загальнолюдських цінностях, вільному виборі життєвого шляху потребує принципово нових підходів до питань виховання підростаючого покоління.

Духовно-моральні цінності демонструють високий виховний потенціал гуманітарних знань, у зв'язку з чим здобувають актуальність науково-педагогічні дослідження, спрямовані на позитивне використання цих знань у навчально-виховній діяльності, інтеграцію їх загальнолюдського гуманітарного потенціалу в оновлюючу систему виховних впливів сучасної вищої школи.

Спробуємо в цій статті розкрити концепції духовно-моральних цінностей, класифікувати їх за різними ознаками, довести їх значення у змісті гуманітарної освіти вищої школи.

Теоретичними засадами визначення змісту поняття "духовність" є тлумачення цього феномена як особливості психічної організації індивіда, що виявляється в його чуттєво-емоційній сфері та є визначальною у формуванні особистісних якостей, світогляду, ціннісних орієнтацій людини, якими детермінуються її життєві домагання, потреби, діяльнісна сфера тощо. З огляду на викладене духовні цінності відтворюють властивості особистості, систему прагнень у сфері духовності; це вираження необхідності, що забезпечує розвиток соціального суб'єкта.

Духовно-моральні цінності становить ядро гуманістичного світогляду і складаються вони на основі реалій і вчинків, які ми не просто оцінюємо, а й схвалюємо, тобто оцінюємо як добрі. Причому найзагальнішою категорією для позначення духовно-моральних цінностей є категорія добра, що охоплює всю невизначену сукупність дій, принципів і норм морального.

Нині в Україні все більше підвищується значення релігії та її вплив на різні сфери суспільних відносин. Водночас відбувається процес розвитку світоглядного різноманіття в українському суспільстві. Тільки з огляду на діалектику цих процесів можна налагоджувати співробітництво держави і релігійних організацій, у тому числі й у справі духовно-моральної освіти та виховання підростаючого покоління. Для цього слід керуватися засадами, якими керувалися наші великі просвітителі: любов'ю до своєї Батьківщини, мудрістю і засвоєнням багатовікового досвіду всього морального — освіти та виховання народу.

Періоди або розквіту, або занепаду духовного життя суспільства завжди були пов'язані з підвищенням або применшенням ролі виховання й освіти. Але виховувати і навчати означає визначати долю нації, майбутнє своєї країни.

У вихованні людини важливе значення має процес формування у неї ціннісного ставлення до різних явищ дійсності, формування ієрархії цінностей особистості, що визначають її ставлення до навколишнього світу і поводження в суспільстві. Це тривалий і складний процес, на який впливають родина, окремі соціальні інститути і групи, засоби масової інформації, суспільство загалом. Важливу роль у цьому процесі відіграє система освіти, виховання молоді в освітніх установах, насамперед у вищій школі, завдання якої полягає в тому, щоб створити сприятливі умови, в яких усі позитивні цінності освіти стали б надбанням особистості, що навчається, її внутрішніми орієнтирами діяльності.

З огляду на зазначене постає завдання розробити таку цілісну організацію освітнього простору, що створювала б умови для наповнення внутрішнього світу студентської молоді ціннісним змістом.

Включені у зміст освіти духовні цінності як досвід емоційно-ціннісного ставлення до світу наявні там імпліцитно, і їх потрібно виявити. Як виявлені, структуровані, дидактично перероблені та прийняті педагогом у вигляді особистої системи цінностей, вони можуть стати базою системи ціннісних орієнтацій підлітків, що виявляють під оглядом вікових особливостей підвищений інтерес до пошуку ідеалів і сенсу життя, а також ядром системи духовно-морального виховання у вищій школі.

Сучасні психологи вважають джерелом мотивації вчинків людини, її поведінки систему та ієрархію внутрішніх цінностей. У психічно здорової людини ця система має три рівні, на нижчому з яких — особисті та матеріальні цінності (власні потреби, розваги, задоволення, побут), на другому — культурні цінності (мистецтво, наука, загальнонародні надбання, правопорядок, самовираження), на третьому, найвищому — духовні цінності (ідеали, змістовно-ціннісні настанови, обов'язок перед суспільством). Соціальні умови, що наполегливо нав'язують меркантильність і цинізм, сприяють деформації системи цінностей у великої кількості населення України. На нижчий рівень опускаються любов, сім'я, культурні цінності, а на вищий виходять матеріальні цінності, особисті потреби, розваги та задоволення.

Велику проблему становить інститут сучасної сім'ї. Діти і підлітки, які виростають у соціально і педагогічно некомпетентних батьків, вирізняються заниженою самооцінкою, страждають від самотності, вони часто стають жертвами агресивності, несприйняття ровесниками, що ускладнює їх особистісний розвиток.

Науковою школою Донбаського інституту техніки та менеджменту Міжнародного науково-технічного університету було розроблено класифікацію духовних цінностей у такому вигляді.

1. Ставлення до себе: ми цінуємо кожну особистість як унікальну сутність, яка є важливою сама собою і має потенціал духовного, морального, інтелектуального та фізичного розвитку.

Керуючись цими цінностями, особистість повинна прагнути пізнати власний характер, його недоліки та достоїнства, розвивати почуття самоцінності; прагнути зрозуміти сенс життя, власне призначення, замислюватися, як прожити життя; прагнути жити за загальноприйнятими моральними нормами; з відповідальністю використовувати власні права і привілеї; здобувати знань і мудрості впродовж усього життя; відповідати за власне життя в межах своїх можливостей.

2. Відносини з іншими людьми: ми цінуємо інших людей як таких, а не за те, що вони повинні чи можуть зробити для нас. Ми цінуємо ці стосунки як такі, що мають важливе значення для нашого розвитку та на благо суспільства. Керуючись цими цінностями у відносинах, потрібно поважати гідність усіх людей; давати зрозуміти іншим, що їх цінують; заслуговувати лояльність, довіру, щирість; співпрацювати з іншими; підтримувати інших; поважати довіру, життя, приватність, власність інших; намагатися розв'язувати проблеми мирно.

3. Ставлення до суспільства: ми цінуємо правду, права людини, закон, справедливість і колективні зусилля на спільне благо. Особливо ми цінуємо сім'ю як джерело любові й підтримки для всіх її членів, базу суспільства, де люди опікуються одне про одного.

Керуючись цими цінностями, ми повинні розуміти свої громадянські обов'язки; бути готовими протистояти ідеям і діям, шкідливим для окремих осіб чи суспільства загалом; підтримувати сім'ю у вихованні дітей і турботі про утриманців; допомагати людям розуміти закон та його дію; підпорядковуватися закону і сприяти його виконанню іншими людьми; приймати різні віровчення і поважати право інших людей на релігійну і культурну своєрідність; підтримувати людей, які самостійно не можуть вести гідний спосіб життя; сприяти демократії; зробити правду та єдність пріоритетами громадського життя.

4. Ставлення до навколишнього середовища: ми цінуємо світ природи як вмістилище дива і джерело натхнення; ми визнаємо своїм обов'язком збереження навколишнього середовища в належному стані для прийдешніх поколінь. Керуючись цими цінностями, ми повинні зберігати скрізь, де можливо, збалансованість і розмаїття у природі; виправдовувати розвиток лише за умови збереження навколишнього середовища; відновлювати природне середовище, зруйноване людиною; зберігати, де можливо, красу природи; усвідомлювати місце людини у світі.

Таким чином, духовно-моральне виховання — це процес організованого, цілеспрямованого як зовнішнього, так і внутрішнього впливу на духовно-моральну сферу особистості, що становить ядро її внутрішнього світу. До цих показників можна зарахувати сформованість духовно-моральних цінностей, рівень розвитку самосвідомості, реакцію на педагогічний вплив, багатство духовних запитів. Використання духовних цінностей у процесі духовно-морального виховання студентської молоді досягає оптимального рівня, якщо вияв-

лено можливі об'єкти духовних потреб (ціннісних орієнтацій) у базовому освітньому компоненті та поєднано ці потреби з гуманістичною ціннісною орієнтацією педагога, що припускає єдність особистісного способу життя і форм педагогічного співробітництва.

Література

1. *Анисимов С. Ф.* Духовные ценности: производство и потребление. — М.: Мысль, 1988.
2. *Бех І. Д.* Виховання підростаючої особистості на засадах нової методології // Педагогіка і психологія. — 1999. — № 3. — С. 5–14.
3. *Бех І. Д.* Духовні цінності в розвитку особистості // Педагогіка і психологія. — 1997. — № 1. — С. 124–129.
4. *Борзенко, Кувакина В. А., Кудишина А. А.* Основы современного гуманизма / Под ред. В. А. Кувакина, А. Г. Кругловой. — М.: Рос. гуманист. о-во, 2002.
5. *Здравосмыслов А. Г.* Потребности, интересы, ценности. — М.: Политиздат, 1986.
6. *Каган М. С.* Человеческая деятельность (опыт системного подхода). — М.: Политиздат, 1974.
7. *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. — М.: Политиздат, 1990. (Мыслители XX в.).
8. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: В 30 т. — М.: Политиздат, 1955. — Т. 2.
9. *Николина В. В.* Духовные ценности и воспитание личности: психолого-педагогический аспект. — Н. Новгород, 2002.

О. І. ЯНКОВА
студентка II курсу
Прилуцька філія МАУП

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ У ФОРМУВАННІ УКРАЇНСЬКОЇ ДУХОВНОСТІ

Віра, релігія — чи не найголовніший стимул усього людства, від якого залежить розвиток кожної нації та держави. Можливо, декому здається, що нині, у добу домінування жадоби збагачення і матеріалістичного світогляду, релігія вже втратила значення. Та це далеко не так. Доволі часто саме віра є головною причиною індивідуальних, суспільно-економічних чи політичних дій, вчинків, і хоч як не парадоксально, нині на захист віри стає... наука.

Саме віра є духовною базою всіх головних орієнтирів життєдіяльності нації.

Ми, українці, сформували у складних умовах етнічного розчленування і багатовікового поневолення раціональну організацію середовища життєдіяльності й забезпечення духовних запитів людини, а також особливу систему звичаїв, вірувань, світорозуміння, моральних, правових, етнічних і естетичних форм, які складалися впродовж історичного розвитку людської спільності на шляху до формування української нації і національної культури.

У переломні моменти розвитку суспільства, зокрема в нашій країні, стрімко підвищується інтерес до минулого, до осмислення історичного досвіду народу. Цей період передусім пов'язаний із глибокими якісними змінами, звільненням суспільної свідомості від стереотипів та догматичних оцінок, які заважали розумінню реальних суперечностей історичного розвитку. Заважають і досі, і серед них — наше традиційне, часом упереджене ставлення до Української Автокефальної Православної Церкви.

Знаємо, що є окремі люди, і навіть вчені-історики, які заперечують існування Православної Церкви, а отже, її історії. Таке заперечення рівнозначне із запереченням існування власне українського народу як окремої нації.

Якщо християнізація наших предків започаткувала їх бурхливий духовний розвиток, то наприкінці 20-х років XX ст. в історії України спостерігалась протилежна тенденція. Вона була пов'язана з державним насаджуванням войовничого атеїзму, що фактично розглядався як своєрідна псевдорелігія. Наслідки такої релігії тоталітарного режиму виявляються й нині, вже після проголошення незалежної Української держави. Морально деградовані верстви населення стали гальмом прогресивних суспільних перетворень. Разом з тим мільйони людей повертаються до тих народно-релігійних традицій, що були придушені багато десятиліть тому. Йдеться про національно-духовне відродження, в яке

органічно вплітається релігійне відродження.

В умовах розбудови незалежної України все більше зростає роль Православної Церкви у формуванні духовних цінностей, особливо молодого покоління.

Символічно, що час нашого земного життя збігся з двома значними датами в історії християнства. Одну з них відзначали нещодавно — 2000-річчя Різдва Христового, другу — 1000-річчя від моменту, як наш народ обрав історичний шлях як народ християнський, прийняв і почав створювати власну культуру в лоні Православної Церкви.

Історія і практика християнства та інших релігійних течій в Україні останніми роками стали предметом гострої полеміки як серед світських аналітиків, так і богословів, священнослужителів та парафіян.

Тому ця тема актуальна як щодо об'єктивної оцінки нашого історичного минулого, так і необхідності розбудови духовності та культури майбутніми поколіннями.

Отже, спробуємо в цій статті розкрити значення Православної Церкви в розбудові духовних цінностей Української держави в минулому та сьогоденні.

Зазначена проблема становить неабиякий інтерес для мене як представника сучасної молоді та студентку одного з провідних вищих закладів освіти України, що обстоює фундаментальні засади національних ідей, що й обумовило її дослідження на рівні наукової роботи.

При написанні цієї праці я використовувала історичні, релігійні, довідкові, навчальні та народознавчі літературні джерела, а також матеріали науково-практичної конференції "Православні духовні цінності і сучасність".

Вважаю, що настав час повернути приховані знання предків і здійснити з їх допомогою прорив до еволюційно вищого буття, побудувати нову, самобутню Державу української мрії.

Від нас усіх залежить, якою буде наша місія в започаткуванні нових духовних цінностей світової цивілізації. Та без глибокого і систематичного пізнання народної духовної й матеріально-побутової культури неможливо сформувати нові ціннісні орієнтації в умовах державної незалежності.

1. Православ'я — віра українського народу

1.1. Поняття православ'я

Нині Українська Православна Церква переживає важкі часи, позаяк антихристові сили спрямовують свої удари насамперед на неї. Таке відбувалося в нашій історії й раніше. Тоді прості люди, парафіяни згуртовувались у православні братства, козацькі громади, які зберігали та боронили чисту віру своїх батьків. Зараз саме такі часи; усі православні християни повинні спрямувати свою волю на створення єдиної Української Православної Церкви. Ми — велика християнська нація — повинні мати власну національну Церкву, незалежну від будь-кого, крім Бога! Те саме стосується і прадавньої української віри, прадавнього Православ'я, яке було історичним попередником нинішньої Православної Церкви.

Національна Церква — це вкрай необхідний духовний інститут суверенної Держави, оскільки бездуховна державність є цитаделлю гноблення.

Православ'я — це віра, звичай українського народу, що є системою духовних знань про взаємодію космічних, планетних і земних сил та їх вплив на розвиток людини, народів і людства загалом. Що ж до назви нашої етнічної віри потрібно зазначити,

що звичаєві уявлення русинів-українців і слов'ян загалом тлумачать священне поняття Права як сукупність Божественних законів, що керують Всесвітом. Споконвічне українське слово "прав" покладено в основу таких священних понять, як "справедливий", "правда", "правило", "праведний", "правитель".

Другий складник словосполучення "Православ'я" — "слава". Слово не лише давнє. Слава — ім'я богині, яка супроводжувала до вирію гідних воїнів, що загинули на бранному полі. Слава — це шлях, заповіданий русинам-українцям рідними богами. Він знаменує сукупність позитивних якостей людини, що дають їй змогу піднятися на вищий щабель розвитку душі — життя у праві.

Зміст поняття "Православ'я" буквально розуміється як "право славити", тобто визнавати, розуміти і прославляти Божественний Закон Права, вміло застосовувати його в земному житті, прославляти, творячи обряди для різних богів світу Права [1, *521*].

Християнство прийняли на Русі в X ст., і воно називалось "праведною вірою Христовою". Та, не зумівши відкинути віковічну традицію українського народу, воно змушене було вдатись до підміни понять. Так, уже у XV ст. правовір'я почали перекладати як православ'я.

Утвердження Християнського віровчення в Україні — надзвичайно складний процес, що розтягнувся в часі на багато століть і пройшов у своєму розвитку кілька стадій: спонтанного проникнення християнських ідей, протиборства християнства за сфери впливу з іншими світовими релігіями, нарешті, остаточне проголошення християнства державною релігією Київської Русі та створення власної імперії. Шлях до християнства був складний і драматичний, але, незважаючи на випробування, він зробив важливий внесок у духовну скарбницю нашої цивілізації.

1.2. Запровадження християнства на Русі

Зародившись ще у I ст. н. е. на Близькому Сході, християнство поширилось серед інших народів Середземномор'я, ставши вже у IV ст. державною релігією всієї Римської імперії.

З другої половини IX ст. християнство поширилось вже до кордонів Володимирової держави. Так, 864 року відбувалося хрещення Болгарії, у 928–935 рр. — Чехії, у 962–992 рр. — Польщі. По-перше, князь Володимир розумів: тільки з християнством його держава може ввійти як рівноправна в коло європейських країн. По-друге, Володимир не міг не знати, що ще 862 року київський князь Аскольд прийняв християнство, а бабуся Володимира княгиня Ольга так само була хрещена 955 року в Константинополі. Тож не тільки політичні, а й психологічні обставини переконували Володимира в необхідності й доцільності для держави прийняття християнства. Він тільки очікував на слушний момент, який згодом і настав.

Київ від часів Охрестителя України-Русі князя Володимира був першим містом, де з'явилося світло християнської і взагалі духовної освіти, звідкіля опромінювало це світло весь східно-слов'янський Європейський Схід.

З прийняттям християнства Київська Русь входить як рівна до співдружності європейських країн. Вона активно вбирає кращі культурні набутки Європи: кам'яну архітектуру, живопис, книгописання, шкільництво. Створюються монастирські осередки як своєрідна концентрація інтелектуального потенціалу.

Історія Східної Православної Церкви після перших трьох віків християнства і доби Вселенських Соборів складається переважно з історії окремих православних церков, власне назви яких вказують на їх склад і національний характер: церкви — грецька, грузинська, болгарська, сербська, російська, румунська та ін. До Вселенської Православної Церкви належить і Українська Православна Церква — національна Церква українського народу.

Утвердження єдиної віри стабілізувало політичну систему в державі, обґрунтувало право князя-імператора на владу.

Православна Церква доволі гнучко почала свою діяльність: частково адаптувала місцеві звичаї, включила у сонм святих вихідців з Руської землі — Бориса, Гліба, Ольгу, Володимира та інших святих, служби відправляли слов'янською мовою, навіть враховувались регіональні особливості. Усе це зумовлювало поширення християнства окраїнами Русі. Варто наголосити також на тому, що українське духовенство мало високі освітній і культурний рівні, а тому й непересічний авторитет серед руської людності [11, *30*].

Прийнявши християнство з його духовною красою, наш народ прийняв духовно-виховний аспект навчання. Першими творами, за якими почалось навчання дітей грамоті, були книги Священного Письма — Псалтир та Часослов. Освіту в той час здобували в монастирях, і навчання мало цілісний характер. Його мета полягала не в отриманні "знань заради знань", а в духовному становленні людини. Таким чином навчання та виховання в сучасному розумінні були неподільні. Причому наставниками, вчителями в монастирях були люди, які були взірцями втілення істин, яких навчали.

Доба київського християнства завершилась глибоким занепадом Києва у XIII ст. — монголо-татарською навалою і поступовим перенесенням резиденції київських митрополитів на північ, що заклало підвалини перетворення колишньої Київської митрополії на Московську.

У 1458 р. фактично відбувається поділ Київської Митрополії на дві: Литовську (Київську) і Московську. Ще до цього поділу 1448 року на Київську митрополію було вибрано без згоди Константинополя Йону (1448–1460 рр.). То був останній з ієрократів, який мав титул "митрополита Київського і всієї Русі". Ця дата вважається початком автокефалії Руської Православної Церкви. У 1589 р. на Русі встановлюється патріархат.

Неабияку роль відігравала відмінність між українською церквою XVI–XVII ст. та московською. Влада єпископа в Україні обмежувалась колегіальним управлінням.

Історія Української Православної Церкви — це невіддільна складова історії православ'я взагалі. Руська Церква, яка виникла внаслідок хрещення Русі в 988–991 рр., існувала і розвивалась не лише на українських землях. Згодом вона поширила свій вплив на всі величезні простори колись великої єдиної країни — від берегів Тихого океану до Балтики і від памірських вершин до берегів Льодовитого океану.

Отже, основні етапи і зміст історії Руської Церкви — це так само етапи історії Української Православної Церкви [7, *267*].

2. Взаємодія релігії та культури у формуванні української державності

2.1. Джерела української писемності

Протягом IX–XII ст. у Київській Русі на стародавній східнослов'ян-

ській основі розвинулась багата, самобутня і висока для того часу культура, яка посіла визначне місце серед культур інших європейських держав і справила вплив на сусідні народи. Писемність у слов'ян, як і в інших народів, з'явилась у зв'язку з практичними потребами, у процесі економічного і суспільно-політичного розвитку.

Кирило склав один з перших слов'янських алфавітів, названий на його честь кирилицею, яка лягла в основу алфавітів низки слов'янських народів (болгарського, сербського, російського, українського).

Як матеріал для письма в древній Русі застосовувався пергамент (тобто особливим способом оброблена шкіра), на якому писали чорнилом, а також берест (кора берези). Давньоруська літературна мова розвивалась на загальнонародній східнослов'янській мовній основі. Ця мова обслуговувала ділове листування (нею, зокрема, написано "Руську Правду") та різні жанри оригінальної художньої літератури.

З кінця X і в XI ст. київські князі вживали заходів поширення писемності й освіти серед князів, бояр, духовенства та заможних городян. За Володимира і Ярослава було організовано школи для підготовки майбутньої служилої знаті й духовенства. Окремі представники князівської верхівки Давньоруської держави були високоосвіченими людьми, "книголюбцями". Про Ярослава Мудрого літопис розповідає, що він любив читати книги ("почитая часто в день і в нощи"), зібрав перекладачів і переписувачів, які перекладали з грецької мови на слов'янську і переписали багато книг. Перше на Русі зібрання рукописів — бібліотека — зберігалося при Софійському соборі в Києві.

Основним джерелом літератури стародавньої Русі була дописемна усна творчість східних слов'ян. Значне місце в давньоруській літературі посідали твори церковно-богословського характеру — проповіді, повчання та ін. Одним з різновидів феодальної церковної літератури Київської Русі є "житія святих", які складалися з метою пропаганди християнської релігії. "Житія святих" містять відомості про соціальні відносини, політичне життя, побут і культуру того часу.

Серед церковних письменників-проповідників на перше місце слід поставити київського митрополита Іларіона (XI ст.) — високоосвіченого і видатного представника давньоруського ораторського мистецтва, ідеолога ранньофеодальної монархії.

Особливе місце в оригінальній літературі стародавньої Русі посідають літописи. Саме літописи, хроніки, описи мандрівок, повідомлення очевидців, оповіді про життя святих — найдавніші свідчення про появу християнства на території, яку обіймає сучасна Україна. Давньоруське літописання виникло в XI ст. у Новгороді та Києві [8, *145*].

Образотворче мистецтво стародавньої Русі так само досягло високого рівня. Книги прикрашались витонченими мініатюрами, які становлять багатющий матеріал для вивчення культури і побуту тієї епохи. Найдавніші мініатюри відомі з "Остромирового євангелія" (1056–1057 рр.), переписаного в Києві дияконом Григорієм для новгородського посадника Остромира, та з "Ізборника" (1073 р.) князя Святослава Ярославича. Давньоруських рукописних книг XI ст. збереглося мало.

На початку XII ст. монах Нестор, людина для того часу високоосвічена і обізнана з джерелами, перередагу-

вав працю попередників і назвав її "Повесть временных лет... откуду есть пошла Руская земля и хто в ней почал первее княжити и откуду Руская земля стала есть". Нестор був також автором "Житія Феодосія (ігумена) Печерського" і "Чтенія о житії і о погубленії... Бориса і Гліба", твору, який засуджує князівські усобиці. Розвивалася в стародавній Русі й усна народна творчість.

Матеріальна база давньоруської культури створювалася народними масами, які були справжніми творцями всіх культурних цінностей Русі. Саме народна творчість зумовила розквіт давньоруської культури — літератури, ремесла, архітектури, живопису.

У писемності України з'явилися нові оригінальні та перекладені твори. У розвитку літературної мови новим явищем були переклади книг "святого письма" з книжної церковнослов'янської мови на "мову руську", тобто на мову більш-менш близьку до української народної мови. Одним з найважливіших таких перекладів є так зване Пересопницьке євангеліє — це рукопис 1556–1561 рр., що становить великий інтерес для дослідження питання про формування української літературної мови цього періоду.

Книгодрукування в Україні виникло у другій половині XVI ст. У 1574 р. з друкарні Федорова у Львові вийшли "Апостол" (раніше був надрукований у Москві в 1564 р.) — перша друкована книга в Україні — та перша слов'яно-руська "Азбука" (буквар) з елементами граматики.

У 1580–1581 рр. в Острозі на Волині було надруковано церковнослов'янською мовою Біблію, що є чудовим взірцем друкарської справи того часу в усьому слов'янському світі.

Таким чином, зазначимо, що впродовж XIV–XVI ст. в Україні розвивалась оригінальна культура. Особливість розвитку культурно-освітньої діяльності в Київський митрополії в XVII ст. полягала в тому, що практично від самого його початку цей розвиток відбувався в умовах поступового переміщення культурного центру українських земель із Західної України до Києва.

Культурне пробудження Києва, що став, як повернулись до цього міста першоієрархи Української Церкви, головним культурним осередком у національно-церковному житті, датується початком XVII ст. і пов'язане з ім'ям Єлісея Плетинецького. Він придбав у спадкоємців Федора Балабана Струтинську друкарню, перевіз її до Києва, розширив; у лаврському маєтку Радомислі заснував фабрику паперу "коштом чималим", ливарню черенків і облаштував друкарську справу при Києво-Печерській Лаврі так, що Лаврська Печерська друкарня розширилась далі за архімандритства Петра Могили, стала в усій Україні та поза нею головним осередком українського церковного друкарства. При сильному складі культурних робітників, з широким технічним апаратом Київська лаврська друкарня змогла випустити за 15 років до 40 видань, серед яких були книги обсягом 1500 сторінок, — з ділянок богослужбових книг, свято-отецької літератури, релігійно-полемічного письменництва, канонічного права. Безсумнівно, культурно-освітнє духовне оживлення, осередком якого при архімандриті Плетинецькому була Печерська Лавра, вплинуло на пробудження й підвищення духовних інтересів посеред київського громадянства [3, *35*].

Саме Православна Церква ініціювала в українських землях наприкінці

XVI ст. реформу шкільної освіти. Створюються освітні центри православної спільноти — братські школи. Їх характерна особливість полягала у всестановому характері, пріоритеті знань.

Уже з другої половини XVI ст. в Україні починають з'являтися навчальні заклади з ширшою програмою: школа в Острозі на Волині, відкрита в 70-х роках XVI ст. князем В. К. Острозьким, школа при Львівському братстві, яка функціонувала у 80-х роках XVI ст. У цей період школи в Україні були при єпископських кафедрах і монастирях. Шкільна наука мала церковний характер [3, *97*].

Збільшення кількості братств після Берестейської унії 1596 року зумовило збільшення кількості шкіл, які закладали братства в перших десятиліттях XVII ст. Так, на західній Україні такі школи з'явилися в Рогатині, містечку поблизу Львова, Перемишлі, Замості, Галичі, Луцьку, Кремінці, Снятині, Дубні, Ярославі, Межибожі та в інших місцевостях. Більшість цих шкіл давала початкову освіту, але ж ця освіта не була доступна для всіх станів української людності, для дітей духовенства і світських, для заможних і бідних, для сиріт і старчат.

Церква переймалася й шкільною освітньою діяльністю. З відродженням на початку XVII ст. Києва і Києво-Печерського монастиря в їх давній культурно-освітній ролі часів княжої татарської доби Київ стає осередком української національної культури, яка продовжує створюватися під патронатом УПЦ, виключно майже силами вчених нащадків своїх, які, можливо, тепер краще ведуть і національну культуру. Поза національною Церквою не було тоді в українського народу нікого, хто б дбав про освіту, школу, книжку, духовну культуру. Із заснуванням Києво-Братської колегії, яку сучасники і в XVII ст. фактично вважали високою школою, шкільна освітня праця й поза Києвом пожвавилась. П. Могила відкрив на Поділлі філію Києво-Братської колегії у Вінниці в 1634 р.

Доба з кінця XVII ст. й до кінця 1760 р. вважається істориками добою розквіту Києво-Могилянської Академії. У внутрішньому своєму житті вона була в цей час доволі незалежною від центрального органу управління Російської Церкви.

Церковна ієрархія і духовенство, монастирі та братства, незважаючи на конфлікти, завжди можливі в живому ділі, довершили в XVII ст. велику справу піднесення стану нашої духовної освіти й шкільництва, з чого виростали не тільки наші предки, а й сусідні з ними народи, і навіть увесь Православний Схід.

Нестача пам'яток письменства не дає можливості ґрунтовно дослідити моральний стан життя того часу. Як християнські моралі, ідеї продовжували впливати на зміни відносин у житті суспільному, родинному, на формування християнських характерів, основу яких було закладено ще в першу добу історії нашої Церкви, тепер з'ясувати важко [2, *148*].

Письменництво, друкарство та й власне культура почали розвиватись саме завдяки церковним братствам і духовенству.

2.2. Формування архітектурного стилю та живопису

З найдавніших часів у східних слов'ян була розвинута народна дерев'яна архітектура, яка мала самобутні форми і вплинула на кам'яне церковне будівництво, що досягло високого розвитку після прийняття християнства.

Разом з кам'яною церковною архітектурою розвивався живопис: фрески (живопис водяними фарбами на вогкій штукатурці), мозаїка (зображення, зроблені з кольорового каміння або кусочків кольорового скла, вдавлених у штукатурку), малювання ікон.

Першою кам'яною церквою в Києві була Десятинна, збудована князем Володимиром у 989–996 рр. На утримання цієї церкви князь Володимир видавав десяту частину своїх прибутків, звідки й назва — десятинна. Для її будівництва було створено спеціальні майстерні, які виробляли архітектурні деталі та предмети внутрішнього оздоблення. На руїнах Десятинної церкви археологи знайшли багато оздоблення: фрески, мозаїку та ін. У 1036 р. було завершено будівництво Спасо-Преображенського собору в Чернігові, який зберігся до наших часів.

Як і в мистецтві інших народів, український народ, переймаючи чужі форми, наслідуючи певний пануючий стиль в Європейському мистецтві, не був невільником чужих впливів, а перетворював запозичене і такою мірою накладав у цій творчості відбиток власного народного характеру й духу, що були в істориків мистецтва підстави додавати до загальної назви стилю прикметник "український", наприклад, "українсько-візантійсько-романський" стиль церковного будівництва в першу добу нашої Церкви.

Такий самий процес органічного перетворення чужого досвіду і зведення його із засадами українського національно-християнського культу, конструктивно-декоративними традиціями і естетичними уподобаннями українського народу спостерігався в українському церковному мистецтві в XVI–XVIII ст., коли після часів культурного спаду в житті нашої Церкви почалася доба піднесення нового мистецтва.

Доба ренесансу (відродження античності), стилю, що створюється у XV ст. в Італії і поширюється Європою на зміну готичному стилю, в українському церковному будівництві позначилася спробою синтезувати український стиль церковної будови з ренесансом. Архітектори-італійці, що з'явилися у Львові в першій половині XVI ст., працюють для всіх місцевих націй та віросповідань, модифікують свою творчість згідно з особливими вимогами їхнього культу й образотворчої традиції.

Як відомо, найбільшим творчим досягненням цієї доби розвою українського мистецтва було створення особливого, визнаного і у світовій літературі, українського або козацького бароко, пам'ятки якого в церковному будівництві дорівнюють за значущістю пам'яткам українських святинь княжої домонгольської доби. Але найбільший розквіт українського козацького бароко припадає на часи гетьманства Івана Мазепи (1687–1709 рр.).

Факт подальшого блискучого розвитку українського чи козацького бароко в церковному мистецтві України доби Мазепи є одним з найважливіших свідоцтв того, як глибоко життя Української Православної Церкви було пройняте національним українським характером.

Первісний тип церковної дерев'яної будівлі в Україні найкраще зберігся, на думку істориків нашої дерев'яної архітектури, у Карпатах на Бойківщині як у закутку, малодоступному для зміни архітектурних форм під впливом нових стилів. Основний тип цієї будівлі — тризрубова церква, що складається із середньої простокутної частини і двох бічних, близьких до квадрату, зрубів, перший з яких був бабинцем, а

другий — вівтарем. Усі три зруби викладені з брусів в наземному положенні та перекриті пірамідальним перекриттям, так що над цілою будівлею панує середня вежа, грубша від двох бічних, а разом вони утворюють три верхи церкви, про які співається в дуже давній колядці: "А в Куцівці церкву будують. Радуйся, радуйся, земле. Збудували церкву із трьома верхами. Радуйся..."

Історики українського народного мистецтва стверджують, що "велика культура українського дерев'яного будівництва старих часів створила дерев'яні церкви українського типу". Як вважає чеський дослідник Ф. Заплеталь, українські дерев'яні церкви "можуть бути гордістю й радістю кожного народу".

Дзвіниці будували в Україні зазвичай окремо від церков. Від найдавніших часів середньовіччя і до кінця XVIII ст. дзвіниці мали замково-оборонний характер, будувалися з тривкого матеріалу, найчастіше з дуба. Найстаріші збережені від XVI–XVII ст. дзвіниці в Галичині мають квадратну форму з "опасанням" чи фартухом у нижній частині, з виступаючою горішньою частиною і високим перекриттям у формі піраміди. Ця основна схема дзвіниці набирала великої різноманітності форм [4, *256*].

На особливу увагу заслуговує велика робота митрополита Петра Могили з відновлення Київських святинь. Він відбудував багато київських церков.

Одним з шедеврів архітектурного мистецтва Стародавньої Русі вважається Софійський собор у Києві. Як і Десятинна церква, ця величезна будівля прикрашена всередині мармуровими і барельєфними парапетами, мозаїкою і фресками. Тут збереглися до нашого часу мозаїчні настінні зображення і фрескові розписи світового значення.

З кінця XV ст. київські митрополити майже не проживали в Києві. Київський Софійський кафедральний собор, який від часу Батиєвої навали 1240 року не мав належної опіки з боку київських митрополитів, перебував у стані страшенної убогості.

Саме Петро Могила впродовж свого митрополитського служіння займався відновленням і оздобленням Софійського собору.

Зауважимо, що під час реставрації не було суттєво змінено вид катедри, який вона мала від часів Ярослава Мудрого. Докладний опис Св. Софії після реставрації її Петром Могилою містився у праці архідиякона Павла Алепського, який оглядав собор 1655 року.

Опріч реставрації Києво-Софійського собору митрополит Петро Могила багато дбав і про відновлення інших київських святинь. У цей час було відновлено Трьохсвятительську, або Василівську, церкву поблизу Михайлівського монастиря, яку захопили було уніати. Тепер її було передано Києво-Братському монастирю. Наочними доказами давності Православ'я на Русі-Україні такою мірою зрозумілі, якою й серцю близькі для народу, були якраз давні православні церкви, насамперед ті, що розташовувались у старому Києві. Оці священні пам'ятки церковної старовини, що їх митрополит Могила рятував від цілковитого знищення, притягували до себе любов і пошану українського народу.

Українське церковне мистецтво веде свою історію з X ст., коли християнство стало державною релігією в Україні-Русі та з'явилася власне наша церква як певна релігійна організація. Відомо, що це мистецтво, пов'язане з християнським бого-

службовим культом, і далі розвивалося в тих мистецьких формах, що називалися "стилями" українського, або козацького, бароко "ренесанс".

Важливу роль відіграють різні архітектурні пам'ятки, наприклад Софійський собор, Києво-Печерська Лавра, Трьохсвятительська, Василіанська церкви та багато інших церковних святинь.

Гармонійний церковний спів та іконографія перейшли до нас з давніх часів і зараз, мабуть, немає в Україні жодної домівки, в якій би не було ікон.

Зазначимо, що українська іконографія XVI–XVII ст. продовжувала у своєму розвиткові процес наближення в іконописі та церковних стінописах до реалізму, з другої половини XVI ст. підсиленого впливами західного малярства доби ренесансу з його світськими засадами. Українські майстри намагалися надавати своїм творам самобутності в композиції, технічних прикладах, місцевих побутових прикметах, в улюблених сюжетах. Як і в майстрів європейського ренесансу, сюжет в український іконографії звертався до натури, до справжнього життя.

Але основною прикметою українського стилю в іконописі XVII ст. і далі залишається золоте тло з декорації церковних образів, яке трималося, як іконописна спадщина від Візантії, і замінювало собою сонце, ефектів світла від якого мало було в XVII ст. і західному мистецтві. Золото замість неба, накладене на тлі образів, для більшої пишності за доби бароко, почали застосовувати не на рівному полі, а рельєфно ліпленими й заглибленими візерунками. Такі самі пишні орнаментальні оздоби були й на одежі святих, вироблені фарбами, золотом, сріблом. Місцеві оригінальні іконографічні мотиви так само свідчили про самобутній розвиток в Україні церковного малярства.

Багатоярусні іконостаси були чудово різьблені, складалися з колон, арок, архітравів, що були водночас оздобленням для іконостасних образів. Барокові іконостаси стали дуже вибагливими за формою, коли поділи в них на яруси чи ряди ікон йшли не рівними лініями, а зигзагами, що відступали то назад, то вперед, відповідно іконостас одними частинами відходив у глибину до вівтаря, щоб потім іншими виступати до середини церкви. Різьба іконостасів була часто позолочена і робила імпозантне враження вибагливої мистецької праці. Різьба посіла настільки видне місце в оздобленні православних українських святинь, що з'являються навіть різьблені іконостаси, тобто в них замість мальованих образів були різьблені статуї або рельєфи.

З іконостасів, які збереглися до нашого часу з українськими орнаментальними мотивами італійського ренесансу, відома іконостасна різьба в церкві Св. Духа в Рогатині (Галичина), що була зведена в першій половині XVII ст. У добу бароко почали будувати вже іконостаси високі й багатоярусні, що мали вигляд стінки, яка перегороджувала церкву, підіймаючись іноді аж до висоти, де починалася найвища церковна баня.

Так само з часів Давньої Русі розвивалося й музичне мистецтво. Східні слов'яни з найдавніших часів любили пісні й музику. Вони співали і під час роботи, і у воєнних походах, і у свята. Пісня завжди супроводжувала різні обряди, зокрема шлюб і поховання.

Саме в ці часи одноголосний мелодійний спів заступив голосніший гармонійний спів. Але коли це сталося і з якою добою цю переміну слід

пов'язати, невідомо. Можна вагатися, чи це сталося в добу ренесансу, чи початки цього переходу зайшли ще за часів готики.

Хоча походження партерного співу у нас пов'язують із західними впливами, однак в основі мелодій церковного "партесу" були мелодії київського знаменного розспіву, який розвивався в попередні віки церковно-музичної творчості та "йшов від тяжче зрозумілого й сприйнятного до легкого, яскравішого й сприйнятнішого". У цю ж добу розвою церковного партерного співу із Заходу на зміну знаменній, крюковій нотації церковного співу приходить "лінійний нотопис". Лаврський спів Києво-Печерської Лаври так само розвивався на основі знаменного київського в поєднанні з елементами народно-пісенної творчості [6, *325*].

Наявність у духовній спадщині українського народу звичайної частки цінних здобутків церковної культури і мистецтва, незважаючи на глибокі теоретичні та практичні проблеми в їх дослідженні, збереженні та освоєнні, надає можливість глибше проникати у витоки і сутність національно-культурних та релігійних процесів в Україні. У міру розв'язання цих проблем матеріальна та духовна культура українського народу збагачувалась і розвивалась.

2.3. Відродження української духовності за часів козацтва

Відродження Української держави почалося із зародженням у XV ст. козацтва, яке створило власну державу — Запорозька Січ, яка за своїм устроєм була Християнською козацькою республікою.

Саме козацтво стало на шлях побудови держави, реалізуючи православні цінності: моральність, патріотизм, гуманізм, милосердя. А демократизм козацького життя пронизував також життя УПЦ.

Ревність запорозьких козаків до храмів Божих і благодійності сягала далеко за межі їх вольностей. Так, у київському Межигірському монастирі запорозькі козаки утримували власними коштами лікарню і шпиталь. Церква, принаймні січова, завжди відзначалася благоліпністю, коштовною ризницею і дуже багатим церковним начинням. Царські ворота в церкві останньої Січі були вилиті з чистого срібла, ікони горіли золотими шатами, а образи ікон писані були кращими візантійськими художниками, священицькі ризи куті найщирішим золотом, священні книги обкладені надзвичайно масивним сріблом з коштовним камінням.

Відмітною рисою характеру запорозьких козаків була їхня глибока релігійність; риса ця пояснюється складом їхнього життя: адже ніщо так не розвиває в людині релігійного почуття, як постійна війна. Запорозькі козаки завжди відзначалися глибокою релігійністю і щирою, позбавленою будь-якого святенництва, набожністю. Захист предківської віри та православної церкви становив основу всього їхнього життя.

Запорозькі козаки двічі кожного року мирного часу вирушали пішки "на прощу", тобто на поклоніння святим місцям у монастирі: Самарський, Мотронинський, Києво-Печерський, Межигірський, Лебединський і Мошенський.

Богослужіння у запорозьких козаків здійснювалося щодня неодмінно за монашеським чином східної православної церкви. Під час богослужіння запорожці трималися найвищим чином статечно і благопристойно: щоб не порушувати тиші, зайшовши до церкви, вони розміщувалися відповідно до чинів. При читанні Євангелія

всі козаки приходили в рух, виструнювалися на повний зріст, бралися за ефеси сабель і виймали леза на знак готовності захищати збройно слово Боже від ворогів Христової віри. Крім щоденної літургії у запорозьких козаків завжди правилися соборні панахиди й нарочиті сорокоусти за померлими воїнами як у січовій, так і у приходських запорозьких церквах; понад те школярі осібно читали по них Псалтир і дзвонили у дзвони. Окрім відзначених фактів релігійності запорозьких козаків на це саме вказують й інші риси їхнього характеру — звичай не карати злочинців під великий піст, починати будь-яку важливу справу після молитви, носити при собі натільний хрест із зображенням Покрови пресвятої Богородиці, архістратига Михайла, Миколи-чудотворця, віра в рятівну силу цього хреста під час походів і баталій, особлива повага до людей, які письмо священне читають та інших йому навчають. Принагідно відзначимо ще одну особливість козаків: у запорозьких козаків як людей військового звання певні святі й відомі свята користувалися особливою повагою; такими були, наприклад, Покрова пресвятої Богородиці, архістратига Михаїла і Миколи Чудотворця. Під покровительством Богоматері запорожці не боялись ні ворожого вогню, ні грізної стихії, тобто бурі морської; свято виконували найголовніший девіз свого життя — захист православної віри й безшлюбність [12, *163*].

Українська Православна Церква стала поважною економічною силою. Відносини між церквою — митрополитом і світською владою — гетьманом мали характер незалежності: гетьман не втручався у внутрішні справи церкви, залишаючи за собою її матеріальну підтримку. Політична руїна була пов'язана з церковною. В Україні було одночасно два митрополити.

Нагадаємо, що у XVIII ст. українські землі були поділені між Польщею (Правобережжя) і Росією (Лівобережжя). У середині XVIII ст. відносини між католиками і православними набрали надзвичайної гостроти, позаяк у західноукраїнських землях насаджувався католицизм, а на Лівобережжі панувало православ'я. Звідси й перетворення України на арену змагань між православ'ям та католицизмом і проникнення на її землі протестантизму, що не могло не позначитись на світогляді нашого народу і місці релігії в його духовному житті.

3. Православ'я та сучасність

3.1. Секуляризація світу як передумова виникнення глобальних проблем

На порозі третього тисячоліття навряд чи можна знайти важливіші питання, ніж ті, що пов'язані зі збереженням християнських цінностей. У перехідні епохи, коли відбувається пошук нових духовних засад і джерел буття, необхідність виявлення, осмислення та розвитку духовних вимірів сучасної людини набуває пріоритетного значення.

Розбудова незалежності Української держави виявила важку історичну спадщину, що дісталася Україні в царині церковного життя та державно-церковних відносин. Уся наша історія переповнена спробами використання церкви як чинника геополітичних змін, статистичними проявами держави щодо церкви, намагання відродити церкву, яка б стверджувала національну самобутність народу та його природне право на свободу, а також спробами її нищення, нівелювання та уніфікування.

За часів тоталітарного режиму, коли атеїзм був частиною державної

ідеології, світогляд українського народу зазнав значних деформацій. Намагаючись будь-яким чином викорінити релігійність українського народу, компартійна влада вдалася до двох основних методів — терору та пропаганди. За допомогою терору серед населення насаджувалось почуття страху, а молоде покоління виховувалось у дусі безбожництва. Такий вплив міг бути нейтралізований родинним вихованням, яке протидіяло атеїзмові на державному рівні.

На релігійності українського народу не могла не позначитися політика, спрямована на ліквідацію селянства як основної соціальної верстви нації й перетворення селян на найманих сільськогосподарських робітників, знелюднення українського села в часи тоталітаризму. Колективізація села також спричинила жорстокі переслідування та обмеження діяльності церков, що впродовж століть були втіленням національного руху, стійкості та самовідданості. Церкви перетворювалися на атеїстичні осередки, кінотеатри, клуби, зерносховища, склади, майстерні тощо.

Нині Україна багатоконфесійна держава, де офіційно діє багато релігійних громад, конфесій, напрямів і тлумачень. Найголовнішою є Українська Православна Церква, вона домінує в українському Православ'ї. У 2000 р. діяло близько 8000 громад віруючих і налічувалось 105 монастирів, 14 періодичних видань, 2108 недільних шкіл, 16 братств. Церковну службу здійснювало близько 6,5 тис. священиків.

Зазначимо, що у наш час Україна перебуває під впливом різних місійних центрів, нетрадиційних релігійних об'єднань і корпорацій, які активно пропонують не характерні для України релігійні вірування.

Підвищення ролі Церкви у формуванні народу пов'язане сьогодні з проблемою узгодження світської та богословної освіти. Їх узгодження необхідно розглядати в контексті існуючого в Україні правового поля.

На жаль, Україна вступила у друге десятиріччя свого суверенітету з гірким досвідом шкільного виховання, або, краще сказати, із втраченими принципами виховання дітей та юнацтва.

Усією системою освіти людині нав'язують думку, що віра, релігія — це приватна справа людини, ніби хобі, і до науки та реального життя воно не має й не матиме жодного відношення. Мало того, останнім часом дедалі частіше у світовій освіті, як у шкільній, так і вищій, вводиться вивчення елементів язичництва, відбувається пропаганда і нав'язування язичницької культури. Це становище може виправити тільки повернення суспільства до цінностей української духовної спадщини — спадщини православного народу. Батьки повинні виховувати дітей на біблійних принципах, серед яких любов є найвищою ознакою злагоди і доброти. Саме християнська мораль є надійним і вірним дороговказом у вихованні сучасних дітей.

Виникнення та загострення глобальних проблем, суперечності між розвитком найважливіших духовної культури та сучасною цивілізацією свідчать про банкрутство духовних орієнтирів людини — ціннісних та пізнавальних. Нині питання релігії зводиться до процесу "психологічного" самопізнання, віра — до почуття безпеки та впевненості. Гріх же трактується як індивідуальна психологічна настанова та самооцінка власної поведінки. Секуляризація світу, тобто його розрив не тільки з Церквою, а й з релігійним світоглядом

як таким, вже є фактом, а відтак і самоочевидною передумовою будь-яких християнських роздумів та прогнозу стосовно цього світу. Вочевидь, людина новоєвропейського типу з її ліберальним світоглядом та антирелігійним самовизначенням не здатна вирішити той комплекс глобальних проблем, який вона сама і породила.

До цих проблем належать такі:

- серйозна загроза виникнення глобальних збройних конфліктів;
- екологічні проблеми, що призводять до зміни клімату Землі внаслідок глобального потепління;
- культом багатьох людей стали гроші, матеріальний добробут, професійна кар'єра;
- поширення захворювань, що часто призводять до передчасної смерті (у 2001 р. у світі зареєстровано 60 млн осіб, інфікованих на СНІД);
- збільшується кількість наркоманів.

Оскільки Україна живе у світовій спільноті, вона не може бути відірвана від контексту світової цивілізації, бо на неї впливає все, що відбувається у світі. Тому й проблем виникає у нашій державі безліч.

Ось лише деякі з них [9, *5*]:

- зменшення чисельності населення;
- перевищення смертності над народжуваністю;
- низький рівень життя населення (102-ге місце у світі серед 174 країн);
- криза сімейних стосунків (помітно зменшується кількість шлюбів, тоді як збільшується кількість розлучень);
- проблеми у сфері освіти і здоров'я;
- зростання злочинності серед неповнолітніх;
- підвищення жорстокості та агресивності дій щодо дітей, жінок та ін.

І вирішити всі зазначені проблеми людині може допомогти Церква, навчаючи людину, як правильно будувати власне життя.

3.2. Місія Православної Церкви у відродженні духовності українського народу

Минуло вже 2000 років, як наш гріховний світ пізнав світлі Господні Заповіти — головні духовні цінності християнства. Вони були дані нам як істинні орієнтири постійного духовного зростання на шляху Віри, Надії, Любові. Господні Заповіти є вічними загальнолюдськими цінностями.

В усі часи свого існування християнство позитивно впливало на формування устрою української родини на ціннісних засадах, що орієнтувало людину на чистоту стосунків між чоловіком та дружиною, відповідальність за виховання дітей, їх рівність перед вищим законом [10, *83*].

Православну сім'ю називають "малою Церквою". У ній за прикладом Церкви існує домашня ієрархія: батько слухає Бога, мати — батька, діти — батька й матір.

Головним у сімейних стосунках має бути дух взаєморозуміння та любові, який проповідує Церква. Згідно із сьомою заповіддю Закону Божого забороняється порушувати шлюбну вірність і любов (не чинити перелюб). Нині в сімейному вихованні господарює інший принцип — рівноправ'я між батьками та дітьми. Дитині, яка виховується за цією системою, усе дозволено, будь-які її бажання задовольняються.

Православна Церква категорично проти такої установки. Наша куль-

турна традиція виховання, яка склалася впродовж віків, призводить до розкриття особистості дитини не шляхом вседозволеності та непомірного розвитку "Я", а шляхом виховання стримання.

Моральний добробут суспільства і держави, за свідченням історії, цілком залежить від морального стану родини; руйнування родини є неминучим наслідком руйнування суспільства і держави.

Тому Церква з найдавніших часів опікується духовним здоров'ям родини. Сам Ісус Христос своїм ставленням до батьків засвідчує приклад відносин у родині. Турботою про рідних пронизано Євангеліє. Твори багатьох отців, вчителів Церкви стосуються питань шлюбу, родини, подружніх стосунків, взаємин між батьками і дітьми, виховання дітей.

У вихованні дітей батьки повинні застосовувати біблійні принципи, серед яких любов є найвищою ознакою злагоди та довіри.

1. Навчати дітей Віри православної, молитви, любити Церкву і ходити на Богослужіння.
2. Виховувати християнські чесноти в національному дусі.
3. Прищеплювати почуття справедливості.
4. Виховувати послух.
5. Розвивати почуття любові до народу, Батьківщини.

Батьки повинні виховувати у дітей абсолютні, вічні цінності, до яких належать:

Віра;
Надія;
Любов;
Щирість;
Правда;
Сумління;
Гідність;
Милосердя;
Доброта;
Чесність;
Справедливість;
Прощення;
Досконалість;
Краса;
Свобода;
Нетерпимість до зла;
Великодушність;
Оберігання життя;
Мудрість;
Благородство.

П'ятою заповіддю Господь Бог наказує нам шанувати батьків своїх і за це обіцяє довге життя в добробуті. Шанувати батьків означає любити їх, шанобливо ставитись до них, не ображати їх ані словами, ані вчинками, слухатись їх, допомагати їм, турбуватися про них, коли вони в біді, а особливо в час хвороби та їхньої старості, а також молитися за них Богу як за життя їхнього, так і після смерті [5, *529*].

У наш неспокійний час однією з проблем є зростання злочинності та кількість самогубств серед підлітків і молоді. Серед віруючих значно менша вірогідність вчинення злочинів, позаяк вони пам'ятають і виконують заповідь шосту Закону Божого "Не вбий".

Життя — найбільший дар Божий; тому позбавлення життя себе або відбирати його у когось іншого — найжахливіший, найтяжчий і найбільший гріх.

Самогубство — найстрашніший з усіх гріхів, вчинених проти шостої заповіді, бо в самогубстві крім гріха вбивства є ще тяжкий гріх — відчай, ремствування на Бога і зухвалий бунт проти Провидіння Божого. Крім того, самогубство викликає можливість покаяння.

Але не можна прирівнювати до злочинного вбивства битву на війні. Війна є фізичним проявом прихованої духовної недуги людства — бра-

товбивчої ненависті. Військові конфлікти забрали понад мільярд людських життів. Визнаючи війну злом, Церква все ж не забороняє своїм чадам брати участь у бойових діях, якщо йдеться про захист ближніх та відновлення порушеної справедливості. Кожний воїн повинен за заповіддю Христовою покласти душу (віддати життя) свою за друзів, за рідних йому людей, на захист віри й батьківщини [5, *531*].

Нині як ніколи в історії людства відчувається перевага матеріального над духовним. Виявляються феноменальне та швидке зростання матеріальних знань і матеріальних цінностей, згасання духовного життя, зростання байдужості, що призводить до появи таких негативних проявів, як крадіжки, грабунок, святотатство, хабарництво, дармоїдство, здирництво і обман.

Забороняючи всі види відбирання власності у ближнього, восьма заповідь Закону Божого велить нам бути безкорисливими (нежадібними), чесними, працелюбними, милосердними, правдивими, щирими. Щоб не грішити проти цієї заповіді, потрібно любити іншого як самого себе і не робити іншим того, чого сам собі не бажаєш.

Дев'ята заповідь Закону Божого забороняє казати неправду про іншу людину і взагалі всяку неправду. Неприпустима для християнина навіть така неправда, коли немає наміру вчинити зло ближньому, адже будь-яка неправда не гідна звання християнина і не узгоджується з любов'ю та повагою до ближніх [5, *535*].

Десятою заповіддю забороняється не тільки робити щось погане іншим, а й мати недобрі бажання і помисли щодо них. Гріх проти цієї заповіді — заздрощі. Той, хто заздрить, хто в думках жадає чужого, той від поганих думок і жадань легко може перейти до поганих справ.

Згідно з концепцією ООН цивілізація — це розвиток людей, людьми, задля людей. На жаль, нині наша цивілізація забуває про Заповіді Христові і, порушуючи їх, переживає стан глобальної кризи, яка приносить проблеми, що викликають велике занепокоєння вчених, політичних та громадських діячів.

Висновок

Як відомо, традиції, вірування, звичаї та мова кожного народу є основними рисами, які вирізняють його з-поміж інших, роблять народ власне народом.

З кінця X ст. Православ'я стає духовно моральним стрижнем суспільства, формуючи світогляд, характер українського народу, культурні традиції та спосіб життя, етичні норми, естетичні ідеали.

Проте роки войовничого безбожництва в нашій країні призвели до історичного та релігійного безпам'ятства, перервали багато традицій, які зміцнювали зв'язок поколінь, надавали життю освячення через вірність віковим звичаям, переказам, настановам. Втрачено те, що наші прадіди приймали з дитинства, і це стало нормою поведінки.

Однак тисячолітні традиції так просто не стерти. Що таке 70-ти чи навіть 300-річне нищення пам'яті порівняно з тисячами років формування народної автентичності? Звісно, шкоди було завдано, і то чималої. Проте, на щастя, зараз спостерігається поступове відродження інтересу до власних звичаїв і традицій. Нарешті ми починаємо згадувати, що ми українці, і крім просто Нового року з давніх-давен святкуємо ще й Святого Миколая і Різдво...

Формування гармонійної, духовної особистості є важливою метою і

водночас необхідною умовою розбудови української держави.

Сьогодні Православ'я офіційно не є державною релігією, але залишається культуротворчою та традиційною для України, позаяк традиції православної релігії зберігалися в Україні протягом всієї історії та позначалися в усіх сферах буття української нації, включаючи законодавство, суспільні, сімейні, побутові відносини, мистецтво.

Церква сьогодні є ціннісною орієнтацією особи, виконує роль певного світорозуміння, світовідчуття, світовідношення. Вона має здатність бути засобом ідейного об'єднання, згуртування мас, індивідів, спільністю єдиної віри, сповідання, взаємопов'язує віруючих. Вона може регулювати поведінку людей. Церква в нашому надто сучасному суспільстві долає соціальну нерівність у "рівності перед Богом", "братстві Христовому". Вона надає людині емоційну втіху, підтримку, допомагає звести до мінімуму незадоволення та розчарування. Церква здійснює благодійну діяльність і утримує притулки для сиріт, кволих, жебраків, лікарні для бідних, дитячі заклади, а також надає їм безпосередню допомогу.

Сучасні Церкви мають відповідні традиційні канали ідеологічного впливу на людей, сучасну систему засобів масової пропаганди, маючи на меті ввійти в кожний дім, стати елементом традиційного способу життя. Намагаючись якось поширити вплив релігії, Церква часто здійснює богослужіння та читання проповідей у громадських місцях.

Таким чином, поданий аналіз релігії і Церкви у становленні та розвитку національної культури засвідчує, що Православ'я значно сприяло створенню на українських землях багатої духовної культури, воно здатне великою мірою подолати проблеми бездуховності, сприяти духовному відродженню українського народу. Але сама Церква це зробити не може без допомоги людини.

Поволі все-таки оклигує наш народ, згадує традиції та хто він є, заново вчиться бути українським народом. Звідси і постає необхідність корінних змін у сучасних засадах громадського буття, пошук нових засад суспільного розвитку, оновлення духовності — усього, що покладено у фундаментальні підвалини православного віровчення.

Православ'я закликає людство переглянути і виправити допоки не пізно той шлях розвитку цивілізації, який почався з першого гріха людей. На моє переконання, Україна обов'язково побудує на духовних цінностях Православ'я світлий дім, сім'ю, державу, міжлюдські та міждержавні відносини.

Література

1. *Великий* тлумачний словник сучасної української мови. — К.: Поліграфкнига, 2004.
2. *Висоцький І.* Нарис історії Української Православної Церкви. Т. 1. — К.: Либідь, 1998.
3. *Висоцький І.* Нарис історії Української Православної Церкви. Т. 2. — К.: Либідь, 1998.
4. *Висоцький І.* Нарис історії Української Православної Церкви. Т. 3. — К.: Либідь, 1998.
5. *Закон* Божий: Підруч. для сім'ї та школи. — 3-тє вид. — К.: УПЦ Київського Патріархату, 2005.
6. *Історія* Української РСР: У 2 т. — К.: Наук. думка, 1976. — Т. 1.
7. *Калінін Ю.А., Харьковщенко Є.А.* Релігієзнавство. — К.: Наук. думка, 2000.
8. *Лубський В.І.* Релігієзнавство. — К.: Вілбор, 1997.

9. *Мартишин Д. С.* Основи православної віри. — К.: МАУП, 2005.
10. *Православні* духовні цінності і сучасність // Матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. — К.: МАУП, 2003.
11. *Релігієзнавство*: Навч. посіб. / За ред. С. А. Бублика. — К.: Юрінком Інтер, 2001.
12. *Українське* народознавство: Навч. посіб. / За ред. С. П. Павлюк. — 2-ге вид., переробл. і допов. — К.: Знання, 2004.

В. КЛОС
магістр богослів'я, релігієзнавець

УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я НА МЕЖІ ЕПОХ

Людина XXI століття дивиться на минуле та майбутнє з такими самими глибинними думками, що й людина всіх попередніх часів та епох. Адже незважаючи на всеохоплюючу глобалізацію і секуляризацію всіх процесів та аспектів життя, все ж у глибині душі вона залишається з такими самими питаннями та роздумами. Очевидною стає повнота біблійної заповіді: "Бережіть душу, а все інше додасться". Правота не в розумінні, що все інше "додається" само собою, а в тому, що без духовності взагалі нічого не "додається". Не лише матеріальних благ — ні, йдеться про те, що бездуховний народ має мало шансів вижити фізично.

Однак те, що сьогодні говориться про одухотворення життя і способи цього одухотворення, нагадує скоріше якесь хаотичне нагромадження всіляких закликів, настанов, повчань і рецептів. Кажуть, слід позбутись реформації минулого шляхом реформи політичної системи. Наголошують, що необхідна розбудова передусім економічної сфери.

Усе це правильно, а втім торжество здорового глузду в економіці, політиці та міжнародних відносинах — важливий, але не вирішальний чинник духовного відродження. А тому хотілося б, хоча й коротко, зупинитись на значенні християнської науки, культури, зокрема православної, для розвитку та вдосконалення українського суспільства, для поширення істинної духовності між усіма здатними для сприйняття людьми.

Серед світового християнства Українська Православна Церква посідає окреме місце. Її особливість полягає у глибокому національному корінні, що живить щедру на добро, таланти і працелюбство українську душу. Впродовж століть українська спільнота прагнула волі й незалежності, правди і взаєморозуміння, злагоди і миру із сусідами, намагалася мати власну самостійну державу. І в цьому устремлінні крізь віки надихало українство на подвиги святою вірою в Бога духовенство. Тому зрозумілим, особливо зараз, є той постійний інтерес читацького загалу до історії Української Церкви, її ролі та місця в суспільному житті в минулому й тепер [1].

Історія Православної Церкви в Україні — це історія і доля водночас України, її народу. Мабуть, немає іншої країни у світі, де б історичні долі народу і Церкви були так органічно та тісно переплетені й споріднені. Тому, розглядаючи минуле духовного життя в Україні, варто його досліджувати в системі історії Української Православної Церкви як складової загальної історії нашої держави. Через цілу низку обставин свого підневільного національного

буття протягом століть, складні внутрішні колізії і особливості національної духовності більшість українського народу була і залишається одним з найрелігійніших народів світу [2].

Українська Православна Церква починаючи з організації її при князі Володимирі Великому через усю першу добу її історії становить яскравий приклад застосування системи симфонії, союзу між державною і церковною владою задля добра народу. Вперше цей принцип симфонії на основі Святого Писання і творінь Учителів та Отців Церкви був сформульований імператором Юстиніаном у шостій новелі, де зазначається таке: "... Церква і Держава — це два божественних дари людству, два порядки речей, що виникають з одного джерела — з волі Божої, що їх встановила. Слухняні волі Божій ці два порядки повинні бути в повній згоді (грецьке "симфонія") поміж собою. Церква відає ділами божественними, небесними, Держава повністю піклується про охорону церковних догматів і честі священства, а священство разом з державою скеровує все суспільне життя по шляхах, угодних Богові" [3, *359–364*].

Церква в цей та подальші періоди історії справляла надзвичайно великий моральний вплив на державну владу. Моральний вплив на окремих наших князів дуже виразно виявився в образі ідеального князя як державного правителя, що його змалював Володимир Мономах в "Поученні дітям". Цей образ князя-християнина і патріота був наслідком християнського світогляду Володимира Мономаха [4, *354–357*].

Церква впливала на зміну розуміння про родину і родинні стосунки. Поступово викорінюється в побутовому житті багатоженство, поганські звичаї крадіжки ("умикання") та купівлі жінок, про які в народному весільному обряді залишаються тільки символи-спогади. Невпорядковані шлюбні відносини ставали через освячення й скріплення церковним вінчанням союзом чоловіка і жінки до кінця їх життя, благословенним Церквою. Загальновідоме також на відміну від інших народів, високе становище жінки в українському суспільстві та народі, що є наслідком не тільки свободолюбності в характері народу, а й людяності, яку проповідувала в родинних відносинах наша Церква [5].

Велика справа Церкви — це її колишня доброчинність. Вона опікувалась і годувала тих, хто сам не міг себе прогодувати: жебраків, бідних, хворих. Церква давала захист і притулок "ізгоям", що з тих чи інших причин позбавлялись захисту світських громад чи союзів. І ким би не була людина, Церква дивилась на неї по-християнськи як на людину вільну, якій необхідне милосердя.

Таким чином Церква в ту добу давала світському громадянству приклад нового, кращого й гуманного устрою, при якому могли знаходити захист усі незаможні й беззахисні; вплив Церкви обіймав усі аспекти суспільного устрою і був добродійним однаково як для політичної діяльності князів, так і у приватному житті кожної людини [6, т. 1, *54*].

Беззаперечний історичний факт полягає в тому, що Київ як духовно-культурна столиця українського православного народу впродовж понад 100 років, у XVII ст. і першій половині XVIII ст., мав велике культурне значення і для сусідніх країн та народів. Зокрема, це такі факти, як визнання "Православного Ісповідання віри" митрополита Петра Могили символічною книгою й для інших православних народів; визнан-

ня та використання церковно-богослужбових та інших видань, друкованих у Києві та інших українських друкарнях, іншими слов'янськими народами; освіта й виховання в Києво-Братській колегії чи Академії студентів; допомога представників Київської наукової еліти в організації шкільництва в інших краях. Ще, наприклад, перед 1640 роком Петро Могила на звернення Волоського воєводи Василя послав до нього "благочестивих ченців" і добре вчених учителів для заведення шкіл на своїй батьківщині [6, т. 2, *242*].

Та найбільший культурний вплив Української Церкви зазнала Московія. На цьому наголошували такі дослідники, як П. Безсонов та К. Харлампович. Зокрема, перший зазначав таке: "Кожний знає, як українські та білоруські впливи були багаті й сильні для Великоросії і особливо Москви. Прибульці зайняли тут найвигідніші та найвпливовіші становища від ієрархів до управлінь духовних консисторій, ними влаштованих, від вихователів царської родини до настоятелів монастирських, до ректорів, префектів і вчителів ними ж запроектованих шкіл, до кабінетних і друкарських учених, діловодів, приказних дяків і секретарів. Майже все підпало їхній реформі, з необхідності непереможному впливові: богословська наука, справляння священного і богослужбового тексту, друк, діла розколу, церковна адміністрація, проповідь, церковні, товариські й домові співи, ноти, зовнішність архієрейських домів, спосіб їх життя, виїзди й зброя, одяг слуг, рід і склад шкіл, предмети й способи навчання, склад бібліотек, правопис, вимова усна і в читанні... і т. д., і т. д." [6, т. 2, *243*].

Однак після насильного приєднання до Церкви Київської митрополії вона почала послідовно нищити душу поневоленого народу, відбираючи від нього його національну Церкву, обряди, звичаї, мову. Пасторів — оборонців самостійності переслідували, інших виховували на вірних слуг чужої імперії. Колись майже самостійна в юрисдикції Вселенського Константинопольського Патріархату наша Церква з її особливостями, її релігійною самосвідомістю перестала назовні існувати.

Від кінця XVIII ст. аж до 1917 р. Православна Церква на українських землях у Російській Імперії зазнала занепаду, підпала під подальшу русифікацію. Київські митрополити і більшість єпископів 7 єпархій були росіяни. Київська духовна академія (1819–1920) готувала богословські кадри, які, однак, виховувались у неприхильному до українства дусі.

Повалення царського режиму в Росії 1917 року і відновлення української державності відкрили нарешті шлях для українізації православного руху і усамітнення Української Православної Церкви; декрет УНР від 1 січня 1919 р. проголошував автокефалію Української Православної Церкви (її не можна було реалізувати) і створення Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ) на Першому Всеукраїнському Православному Церковному Соборі в Києві (14–30 жовтня 1921 р.). Цю національну українську Церкву очолив митрополит Василь Липківський (1921–1927 рр.), згодом Микола Борецький (1927–1930 рр.) і митрополит Іван Павловський як митрополит УПЦ (1930–1936 рр.). Разом з УАПЦ, яка в 1924 р. налічувала 30 єпископів, близько 1500 священиків і близько 1200 парафій, існували в Україні ще три православні Церкви — патріарша Російська Православна Церква, "Жива Церква" і "Діяльна

Христова Церква". З кінця 20-х років радянська влада знищила УАПЦ і її владик, а православні Церкви, за винятком кількох парафій в Україні, існували лише за межами СРСР, здебільшого в Польщі, де отримали автокефалію від Константинопольської патріархії (1924 р.) [7].

У 1922 р. при Політбюро ЦК РКП(б) було створено спеціальну Комісію з проведення відокремлення Церкви від держави, згодом перейменовану відвертіше в Антирелігійну комісію [8, *39–43*]. Метою цієї Комісії була організація не тільки пропаганди, а й репресій. Тому в постійні члени Комісії було відібрано працівників з низьким рівнем культури. У цей час масово закривались храми, організовувались карально-пропагандистські антирелігійні акції. Маніпулювання Церквою спочатку здійснювалось через керівний склад [9].

Конкретні дії зі знищення Церкви запропонував Л. Троцький, що було викладено в одному з циркулярів більшовицького ЦК: "Зіштовхуючи між собою різні напрями, течії, секти, церкви, вірування, Радянська влада прагне до того, щоб у взаємній боротьбі вороги дискредитували й топили один одного" [10].

У результаті репресивної антирелігійної та антицерковної політики релігія на десятиліття стала приналежністю тільки тих людей, які заради віри відмовлялись від кар'єри і підвищення соціального статусу.

На зламі тисячоліть, із поваленням партійно-номенклатурної системи, прийшла нова епоха. Україна стала незалежною державою. Прийнятий у квітні 1991 р. Закон України "Про свободу совісті та релігійних організацій" разом з поправками до нього зробив реальний крок до формування в Україні моделі, де Церква і держава відокремлені. Зокрема, зареєстрованим релігійним організаціям (а вони можуть і не реєструватися) надано статус юридичної особи (ст. 13 Закону), для віруючих певних категорій дозволена альтернативна служба (ст. 4 Закону) та ін. [11, *15–32*].

У наш складний та повний негараздів час слід пам'ятати про значну соціальну роль, яку виконувала Православна Церква для українського народу через монастирі, лікарні, притулки, школи, бібліотеки тощо. І для того щоб відновити цю величну та надзвичайно корисну діяльність, яка потребує докладання великих зусиль, необхідно пам'ятати також про ті засоби, за допомогою яких Церква могла виконувати таку роботу. Згадаймо хоча б історію Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря, який як осередок українського Православ'я зосереджував на своїй території значну кількість благодійних та просвітницьких установ. Зокрема, це бібліотека, яка працювала з восьми годин ранку до восьми годин вечора щоденно і обслуговувала всіх бажаючих; школи — церковно-вчительська, грамоти, псаломницька, співу; лікарня, яка також обслуговувала всіх, хто потребував медичної допомоги; готельні корпуси, де розміщувались паломники безкоштовно або за мізерну плату з отриманням харчів від монастиря тощо.

Таким чином, наше суспільство, перебуваючи кілька десятків років під впливом "комунізму як релігійно-політичної ідеології" [12, *117*], втратило будь-які цінності й перебуває в масі своїй у духовній темряві та порожнечі. Тому й не дивно таке велике поширення та збільшення за кількістю різних псевдорелігій та сект, у тому числі тоталітарних. Усе це небезпечно як для українського традиційного Православ'я, так і для

української нації та держави загалом. Зрозуміло, що в такому суспільстві, де немає істинних духовних цінностей, а до того ж у період економічного занепаду, поширюються наркоманія, самогубства, алкоголізм та інші морально-етичні та соціальні негаразди [13, *7–9*].

Не проста ситуація нині й щодо відгородження Православної Церкви в Україні, адже воно не дає реальних можливостей для її стабільного розвитку та впливу на мораль нашого суспільства. Український православний народ має самостійно обрати, під чиєю юрисдикцією перебувати — Римською, Константинопольською, Московською чи Київською. Зрозуміло, що Україну завжди ділили штучно певні сили задля досягнення своїх цілей, так і сьогодні, коли немає єдності в Українському Православ'ї, це ослаблює не ту чи ту гілку, а Православну Церкву загалом на українських землях.

Незважаючи на тотальну та всеохоплюючу глобалізацію православні духовні цінності, як і в усі віки, нині залишаються незмінними. Церква закликає своїх вірних до чистого, морального, праведного, етичного життя. І хоча з часом надзвичайно багато питань ставить перед православною Церквою сучасне суспільство, та все ж, як сказано в давній народній мудрості, усе нове — це давно забуте старе і, як висловився на сторінках Святого Писання премудрий еклезіаст, немає нічого нового під сонцем.

Церква Христова як стовп і основа істини відповідає на всі питання, які хвилюють і в усі часи хвилювали людство. Але зрозуміти їх може не кожний, "...а лише той, для кого Ісус Христос є Бог, для кого існують сім таїнств, і хто глибоко вірить..." [14].

У нашому суспільстві частинне, однобічне, навіть збочене видається іноді як "сутність" Православ'я. Наявний гріх "абсолютизації" минулого, який обов'язково призводить до протилежної крайності — "модернізму", тобто за змістом, до відмови від минулого взагалі, прийняття як єдиного мірила "сучасності", "науки", "потреб плинного моменту". Але як лише захист "православної" зовнішності не здатний приховати глибоку кризу Православної Церкви, так і "модернізму" не змінити її [15, *414*].

Єдиний вихід завжди у зверненні до Істини Церкви і через неї — до опанування минулого: у ньому знаходимо і вічне Передання Церкви, і численні зради йому. Православне мислення завжди "історичне", завжди включає минуле, але ніколи не є його "рабом". Христос "вчора і сьогодні, і по всі віки Той самий", і сила Церкви не в минулому, теперішньому чи майбутньому, а у Христі, Який перебуватиме з нею до кінця віку, щоб кожний із нас міг знайти в Ньому і з Ним сенс життя.

Отже, Православна Церква українського народу впродовж багатьох віків була не тільки досконалою соціальною та етичною інституцією, яка навчала, виховувала, настановляла, виправляла, піклувалась, годувала, давала притулок, й насамперед була й залишається місцем досягнення благодаті Духа Святого через прийняття Божественних таїн та участь у богослужіннях. І як свідчить історія, Церква завжди розвивається та вдосконалюється під час переслідувань і гонінь, бо саме тоді виявляються правдиві, щирі, тверді та непохитні послідовники вчення Христового, готові заради істини пожертвувати не тільки власним спокоєм та становищем у суспільстві, а здебільшого й найдорожчим —

життям, що яскраво бачимо на прикладі мучеників та сповідників.

Нині в Україні ніби не існує жодних перешкод для розвитку та відновлення цінностей традиційного українського православ'я, та проте сучасний його стан потребує набагато кращого. Йдеться про регулювання ситуації як у законодавчому розумінні, надання йому пріоритетного значення, так і у практичних діях вітчизняних державних мужів. Адже Православна Церква могла б відродити сьогодні всю колишню соціальну та освітню роботу з метою виховання висококультурних людей та справжніх патріотів своєї держави.

Головне завдання християнства у тисячолітті, що настало, полягає в духовному відродженні насамперед кожної людини як особистості. Нині сучасне людське суспільство характеризується занепадом духу і моралі, не має істинного розуміння про те, що є святим в оригінальному розумінні, і живе так, ніби в житті немає вищого, освячуючого першоджерела. Втрата благоговіння перед життям, байдужість до цінностей життя доволі характерні для внутрішнього світу особистості, яка не знає вищої Божественної мети буття. За внутрішньою сутністю таке ставлення до життя, яке загрожує згубними наслідками, Свята Церква впродовж історії всупереч давньому й новому скептицизму протиставляла сповідання великої таїни буття, навчала цінувати Божественний дар життя і закликала до вдячності Богу за цей дар. Що ж до життя в усій його багатообразності, невичерпному змісті та повноті Церква завжди і в усьому чинила за істиною, і це означає, що кафолична природа Церкви збігається з її вселенською місією освячення.

Своїм пришестям у світ Син Божий освятив природний порядок життя і звільнив зневірену людину від усіх онтологічних і моральних аномалій, підніс її на новий, вищий щабель буття. Місію освячення Господь Ісус Христос надав заснованій Ним Церкві. Від того дня, коли горниця, де перебували апостоли, освятилася вогнем Святого Духа, починається історичне буття земної Церкви, її історичне покликання. Своє призначення Церква бачить не в тому, щоб володіти світом, а в тому, щоб послужити світу і спасти людство, бо й Христос Господь, владика всіх, прийшов у світ не для того, щоб Йому служили, але щоб Самому послужити людям і покласти душу Свою за визволення багатьох.

Звертаючись до світу з проповіддю апостолів, з благою звісткою про спасіння, Церква перероджує світ, дає йому нове життя, вводить за свою огорожу і прилучає до повноти життя з Богом. При цьому освячується весь устрій життя, усі аспекти буття: екзистенційний, моральний, соціальний, усі вони отримують нові онтологічні коефіцієнти, що надають життю повне виправдання і вищу мету. Моральні християнські засади, що базуються на догматах віри, залишились непереможеними. Християнська релігія безсмертна, позаяк провіщає людям про найважливіше: Бога, смерть, вічне життя, любов, сенс земного буття.

Бог створив світ і в ньому перебуває — не тільки в тому розумінні, що Бог — Вседержитель, що немає жодного буття поза Ним, а й у тому розумінні, що Бог перебуває у світі, спрямовуючи, керуючи, спасаючи світ. Ця постійна присутність Бога у світі засвідчена Господом Ісусом Христом у словах: "Отець Мій донині діє" (Ін. 5, 17) [16, *269*].

Отож, який би не був теперішній секуляризований гріховний світ, де

всі його аспекти починають охоплювати глобалізація та інформатизація, православна Церква як і завжди залишається скарбницею, в яку святі апостоли поклали все, що належить істині. І кожний спраглий може прийти і зачерпнути в ній дорогоцінну святу воду, яка обов'язково приведе його до вищої мети та розуміння Істини.

Література

1. *Денисенко А.* Хліб життя // Український богослов. — 2003. — № 2. — С. 3.
2. *Денисенко В.* Українське церковне життя на сторінках часопису "Киевские Епархиальные Ведомости" (1861–1918 рр.) // Український богослов. — 2003. — № 2. — С. 323.
3. *Болотов В.* Лекции по истории древней Церкви: В 4 т. — К., 2005. — Т. 4.
4. *Повесть* временных лет. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1990. — Ч. 1.
5. *Голубинский Е.* История Русской Церкви: В 2 т. — 2-е изд. — М., 1880–1881. — Т. 1.
6. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. — К.: Вид-во УПЦ КП, 1998. — Т. 1.
7. *Мартирологія* Українських Церков. Документи, матеріали, християнський самвидав України: У 4 т. — Торонто; Балтимор, 1987. — Т. 1.
8. *Сборник* документов по истории СССР (1921–1952). — М., 1979.
9. *Преловська І.* "Собор самопізнання" Української автокефальної православної церкви // Людина і світ. — 2001. — № 6. — С. 42–47.
10. *Киридон А.* "Щоб вороги топили один одного..." // Людина і світ. — 2004. — № 6. — С. 23–29.
11. *Свобода* совести, вероисповедания и религиозных организаций. — К., 1997.
12. *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1995.
13. *Нетрадиційні* релігійні та містичні культи України: Навч. посіб. / В. М. Петрик, С. В. Сьомін та ін. / За заг. ред. В. В. Остроухова. — К.: Росава, 2003.
14. *Ляхоцький В.* Образ представників Українського Православ'я у творчій спадщині митрополита Іларіона (Огієнка) // Український богослов. — 2003. — № 2. — С. 278.
15. *Шмеман А.*, протопр. Исторический путь Православия. — К.: Пролог, 2003.
16. *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии. — М., 1996.

М. М. ЦИМБАЛ

капітан міліції,
науковий співробітник лабораторії проблем розслідування злочинів
Навчально-наукового інституту підготовки слідчих і криміналістів
Національного університету внутрішніх справ України, м. Київ

ПРОФІЛАКТИКА ЗЛОЧИНІВ У СФЕРІ ВІРОСПОВІДАННЯ

Діяльність органів внутрішніх справ з боротьби зі злочинами, що скоюються у сфері віросповідання, має відмітні особливості, що зумовлюються змістом різних за характером завдань, зарахованих законодавцем до їх компетенції. При порушенні справи про злочини органи внутрішніх справ виконують невідкладні слідчі дії для встановлення і закріплення слідів злочину: огляд, обшук, виїмку доказів, затримання, допит підозрюваних, а також потерпілих і свідків. Ми поставили за мету розглянути окремі аспекти діяльності органів внутрішніх справ України в боротьбі з порушеннями у сфері віросповідання, зокрема, серед представників нелегальних сект, їх керівників та активістів.

Крім прав, наданих міліції законодавцем як державній службі, що здійснює досудове слідство, і регламентованих кримінально-процесуальним кодексом, органи внутрішніх справ мають можливості виконувати оперативно-розшукові дії, тобто дії, спрямовані на виявлення злочинів і осіб, що їх скоїли. Активно здійснюючи оперативно-розшукові дії, органи внутрішніх справ можуть значною мірою сприяти усуненню одного з найбільших недоліків попереднього слідства у справах цієї категорії — несвоєчасного виявлення злочинних посягань на здоров'я людей під виглядом проповідування релігійних віровчень чи виконання релігійних обрядів. Органи внутрішніх справ мають для цього значні можливості. Такі можливості існують, наприклад, у дільничних інспекторів, інших служб, а також їх добровільних помічників із кола громадськості. Однак слід визначити, що фактично органи внутрішніх справ дотепер ще не включилися в активну боротьбу із злочинами, що виникають у сфері віросповідання.

Практика засвідчує, що оформленню первинних матеріалів ще до порушення кримінальної справи часто передують складні й тривалі оперативно-розшукові дії. При виконанні таких дій необхідно встановлювати конкретні факти, що підтверджують незаконну діяльність підозрюваного як організатора, керівника, наприклад, групи сектантів. Треба також встановлювати конкретні факти посягань на здоров'я людей під виглядом проповідування релігійних віровчень чи виконання релігійних обрядів, здійснення підозрюваним злочинної пропаганди тощо, і, що так само важ-

ливо, імена осіб, яким відомі наведені щойно обставини, для подальшого їх допиту як свідків після порушення кримінальної справи.

Під час оперативно-розшукових заходів важливо також встановлювати факти аморального та антигромадського поводження організаторів, керівників і активних учасників заборонених сектантських груп, що можуть бути використані у процесі розслідування.

Форми й методи діяльності органів внутрішніх справ щодо виявлення злочинів у сфері віросповідання здебільшого такі самі, що й з інших категорій кримінальних справ. Як засвідчує досвід, одна з особливостей розслідування злочинів, що скоюються у сфері віросповідання, природно, і виявлення таких злочинів, полягає в наполегливому пошуку, що починається зі встановлення імен потерпілих і закінчується часом складною діяльністю зі встановлення осіб, які можуть дати свідчення слідчому про відомі їм обставини розслідуваного злочину.

До причин, що ускладнюють діяльність міліції в боротьбі зі злочинами у сфері віросповідання, належать також недостатня поінформованість співробітників міліції тих районів, де діють нелегальні сектантські групи, відсутність знань про антигромадський характер основних догматів віровчення таких груп, про сутність "розбіжностей" між такими групами, недостатня обізнаність з тими способами, за допомогою яких здійснюються злочинні посягання на здоров'я людей, особливо дітей під виглядом проповідування релігійних віровчень чи виконання релігійних обрядів.

На нашу думку, необхідно також організовувати під керівництвом досвідчених фахівців професійне навчання працівників міліції, на дільниці яких існують секти, щоб допомогти їм ґрунтовно вивчити сутність діяльності нелегальних сектантських груп. Безсумнівну користь працівникам міліції могли б дати семінари за участю спеціально запрошених досвідчених вчених з релігієзнавства, викладачів, спеціалістів-соціологів, психологів, а також добре налагоджений обмін досвідом вжиття оперативних заходів з виявлення і розкриття злочинів, що скоюються у сфері віросповідання.

Для працівників міліції важливо постійно мати всі дані про нелегальні сектантські групи, їх склад. Основну частину необхідних для працівників міліції відомостей становлять докладні дані про дітей з родин сектантів. Постійне завдання працівників міліції полягає у виявленні всіх фактів аморальної та антигромадської поведінки організаторів, керівників і активних учасників таких груп, суворий облік усіх виявлених подібних фактів з метою подальшого активного використання даних про них у виховній роботі.

Діяльність сект найчастіше відбивається на здоров'ї неповнолітніх. Тому робота органів міліції із захисту неповнолітніх від посягань з боку сектантів має важливе значення. Вона повинна здійснюватися за допомогою широкої громадськості та педагогічних колективів.

Потрібна особлива пильність працівників міліції, щоб поява проповідників таких сект була помічена вчасно в тих населених пунктах, де немає нелегальних сектантських груп, і щоб усі особи, яких ці проповідники намагалися втягнути в секту, були одразу ж виявлені.

Доцільно сповіщати міські та районні органи міліції, на території яких немає нелегальних сектантсь-

ких груп, про імена порушників законодавства про культи (злісні фанатики, вороже налаштовані активні сектантські проповідники), що проживають на території прилеглих населених пунктів. Такі відомості можуть сприяти своєчасному виявленню сектантських проповідників, якщо вони з'являться в новому населеному пункті. Основне завдання в таких випадках і органів міліції, і громадськості — запобігти виникненню сектантської групи, діяльність якої має нелюдяний або інший протиправний характер, або залучення нових осіб в існуючі секти.

Ознакою існування сектантської групи, найпоширенішою формою її діяльності є сектантські збіговиська — "моління", "студії" тощо. Практика засвідчила, що органи внутрішніх справ мають значні можливості для виявлення сектантських нелегальних молінь, у тому числі й через громадськість.

Виявлення нелегальних сектантських молінь має важливе значення для розкриття злочинних посягань на здоров'я людей. Свідки з кола учасників нелегальних сектантських груп здебільшого не дають показів про кількість членів групи, про імена організаторів, керівників і активних учасників таких груп. При виявленні нелегального моління органам влади, зокрема адміністративним, стають відомі імена членів, а в окремих випадках й імена організаторів, керівників нелегальних сектантських груп.

Методика виявлення нелегальних сектантських молінь має певні ускладнення і потребує належного досвіду. Однак тут визначальним чинником є активність працівників внутрішніх справ. При одержанні сигналу чи інформації про майбутнє нелегальне моління слід завчасно запрошувати понятих. Якщо йдеться про нелегальні секти, то доцільно, щоб у момент виявлення представниками влади нелегального моління були запрошені й медичні працівники, які могли б на місці констатувати факти посягань на здоров'я людей, а за потреби й оглянути тих учасників збіговиська, хто в момент виявлення моління перебував у хворобливому стані. Доволі часто під час молінь у частини віруючих траплялися приступи глибокої істерії, викликані обрядом "водохрещення Святим Духом" або "говоріння на інших мовах". У таких випадках медичні працівники зможуть подати необхідну допомогу потерпілим на місці й оглянути їх. У подальшому у процесі розслідування свідчення і висновки таких медичних працівників допоможуть з більшою переконливістю і вірогідністю встановити факти посягань на здоров'я людей під виглядом проповідування релігійних віровчень чи виконання релігійних обрядів.

Як і боротьба з різними антигромадськими проявами загалом, робота зі встановлення нелегальних молінь зможе дати певні результати за умови, що здійснюватиметься органами внутрішніх справ за підтримки широкої громадськості. Лише в такому разі можна домогтися, щоб жодне нелегальне моління не залишалося невиявленим представниками влади або громадськості.

Як засвідчує аналіз публікацій вчених, включення громадського впливу — важливий напрям, що використовується працівниками органів внутрішніх справ шляхом конфіденційного повідомлення про учасника нелегального моління за місцем його роботи, проживання з метою виховного впливу. Головне при цьому не залишати поза увагою жодного факту антигромадського поводження таких осіб. У такому підході, на нашу

думку, виявляється один з дієвих методів попередження злочинів, що скоюються у сфері віросповідання. Людина не одразу стає злочинцем, а тому вчасно застосована санкція, поєднана з виховним впливом з боку громадськості, як свідчать численні приклади, часто утримує навіть морально хитку людину від скоєння злочину. Якщо не вжити відповідних заходів впливу стосовно кожного з учасників нелегального моління, то це може спричинити велику шкоду боротьбі із сектантською ідеологією й особливо з антигромадськими проявами у сфері віросповідання. Відсутність таких заходів породжує не тільки в організаторів, керівників і активних учасників нелегальних сектантських груп, а й у пересічних сектантів почуття безкарності за свою діяльність, відвертого цинізму з їхнього боку.

У багатьох випадках окремі домовласники з кола учасників нелегальних сектантських груп здають у піднайм житло самотнім особам, а потім поступово втягують їх у сектантську групу. Дільничні інспектори повинні здійснювати облік таких домовласників.

Активні учасники нелегальних сект часто тривалий час настирно і жорстко переслідують осіб, які вийшли із секти і знехтували сектантською ідеологією, з метою домогтися повернення їх у групу. Такі дії учасників нелегальних сект іноді мають кримінально-карний характер. У припиненні такої антигромадської діяльності сектантів так само потребується принципова позиція працівників міліції. Про це свідчать публікації вітчизняних і зарубіжних вчених та дослідників, які працюють над цими проблемами.

Своєрідний тактичний прийом, до якого вдаються активні члени нелегальних сект з метою продовження антигромадської діяльності, полягає в частій зміні місця проживання, особливо якщо громадськість у результаті добре поставленого виховання усунула всі обставини, що раніше сприяли їх діяльності. На новому місці ці особи часто продовжують створювати нові нелегальні сектантські групи. Тому відповідні оперативні відділи повинні подавати паспортним відділам за новим місцем реєстрації відомості про членів таких сект. Одержавши інформацію паспортного відділу про таку особу, оперативний відділ зможе вчасно сповістити відповідний міський (районний) орган міліції за місцем прибуття, щоб можна було своєчасно припинити будь-які спроби відновити антигромадську діяльність.

Ми розглянули лише найважливіші напрями діяльності органів міліції, громадськості з попередження злочинів, що скоюються у сфері віросповідання.

Підбиваючи підсумки дослідження, доходимо висновку, що активізація діяльності й пов'язане з цим підвищення ролі органів внутрішніх справ у виконанні завдань боротьби зі злочинами, що скоюються у сфері віросповідання, є нагальною вимогою сьогодення.

Боротьба зі злочинністю як основне завдання органів влади, громадськості припускає виявлення та усунення причин, що породжують злочини, а також умов, що сприяють їх скоєнню. Невиконання цих завдань зводить діяльність як державних органів, так і громадськості до рівня боротьби з окремим злочинцем, а не злочинністю як соціальним явищем.

Література

1. *Антонян Ю. М., Еникеев М. И., Эминов В. Е.* Психология преступника и расследования преступлений. — М., 1996.
2. *Бахин В. П.* Следственная практика: проблемы изучения и совершенствования. — К., 1991.
3. *Кримінальний* кодекс України: Наук.-практ. коментар. — К., 2001.
4. *Криминалистика* / Под ред. Р. С. Белкина. — М., 2000.
5. *Хвыля-Олинтер А. И., Лукьянов С. А.* Опасные тоталитарные формы религиозных сект. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996.
6. *Религия*, свобода совести, государственно-церковные отношения в России: Справ. / Под рук. Н. А. Трофимчука. — М.: РАГС, 1996.

Н. В. ХАНЕЦЬКА
канд. психол. наук, викл.
Хмельницький національний університет

ПСИХОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА РОЗВИТКУ ТВОРЧОГО ПОТЕНЦІАЛУ

Педагоги, які сьогодні створюють інноваційний простір в освіті, вчителі, які намагаються розвивати високодуховну людину, насамперед мають звернути увагу на розвиток творчих здібностей особистості, її творчого потенціалу. Сучасні умови визначають потребу в індивідуальності з високорозвиненим продуктивним мисленням, соціально адаптованої, такої, що не здатна тільки до прийняття усталених традицій, соціальних установок. Нині необхідно виховувати такий майбутній потенціал країни, що буде здатний творчо здійснювати соціально значущу діяльність у різних сферах життя.

Зазначимо, що у вітчизняній психології найбільш цілісну концепцію творчості як психічного процесу запропонував Я. А. Пономарьов. Він розробив структурно-рівневу модель центральної ланки психологічного механізму творчості. Вивчаючи розумовий розвиток дітей і розв'язання задач дорослими, Пономарьов дійшов висновку, що "результати дослідів... дають право схематично зобразити центральну ланку психологічного інтелекту у вигляді двох сфер, які проникають одна в одну. Зовнішні межі цих сфер можна уявити як абстрактні межі мислення. Знизу такою межею буде інтуїтивне мислення, зверху — логічне" [3].

Критерієм творчого акту, за Пономарьовим, є рівневий перехід: потреба в новому знанні складається на вищому структурному рівні організації творчої діяльності, а засоби задоволення цієї потреби — на вищих рівнях. Вони включаються у процес, який відбувається на вищому рівні, що зумовлює виникнення нового способу взаємодії суб'єкта з об'єктом і нового знання. У такий спосіб творчий продукт передбачає включення інтуїції (роль несвідомого) і не може бути отриманий на основі логічного висновку.

Креативність — це загальні творчі здібності особистості, які справляють процесуальний вплив у ментальних актах вільного (спонтанного), малоусвідомленого і неконтрольованого потоку образів, асоціацій і переживань, що характеризуються новизною та оригінальністю створеного продукту [1, *46*].

Креативність розкриває загальний потенціал особистості до гнучкості, оригінальності та нешаблонності прояву й реалізації здібностей. Цей параметр висвітлює активність дитини, коли загальновідома закономірність або норма організується у проблемну ситуацію, яку вона повинна розв'язати в актуальній взаємодії.

Дитинство — найважливіший, самобутній і неповторний період у ста-

новленні особистості. На наш погляд, найважливіша риса сучасного навчання — його спрямованість на те, щоб навчити учнів не лише пристосовуватись, а й активно діяти в тих ситуаціях, які зазнали певних соціальних змін [2].

Так, для розвитку креативності учнів ми використовували найрізноманітніші способи і прийоми. Необхідно було сформувати мотивацію, запевнити, що фантазувати, уявляти не соромно, а навпаки, престижно і корисно. Для цього ми застосовували ігри, які викликають яскраві позитивні емоції. Фантазувати повинно бути цікаво. Тоді, отримуючи задоволення, дитина скоріше навчається фантазувати, а потім уявляти, а потім і раціонально мислити.

Вчителю необхідно було постійно подавати приклад, позаяк у цьому віці вчитель є взірцем для наслідування.

На уроках читання обговорювалась і аналізувалась якісна література казкового і фантастичного жанру. Постійно виконувалась робота зі стимулювання фантазії питаннями, наприклад: "А що відбудеться, якщо у тебе виростуть крила? Куди б ти полетів?" Ми вважали за потрібне постійно ставити дітей у складні ситуації: нехай самі думають і знаходять вихід. Ось, наприклад, класичне завдання: діти потрапили на безлюдний острів, як вижити? На уроках дітям давалися цікаві сюжети і прохання скласти за ними розповідь, казку, історію.

Таким чином, ми намагалися розвивати креативність учнів, постійно наголошуючи, що до кожного завдання треба підходити творчо, шукати незвичні шляхи розв'язання, намагатись діяти не так, як усі.

Далі для учнів пропонувалися різноманітні навчальні завдання, які розв'язати без застосування творчих вмінь неможливо.

Наприклад, пропонувалися вправи з додавання одного чи кількох фантастичних властивостей одній людині чи багатьом людям. Методика тут така:

- вибиралось кілька довільних об'єктів живої чи неживої природи;
- формулювались їх властивості, якості, особливості чи риси характеру;
- сформульованими властивостями і якостями наділяли людину.

Наприклад, об'єктом ("донором властивостей") вибрали орла. Якості орла: літає, чудовий зір, харчується гризунами, живе в горах… А далі відбувається спроба перенести властивості та якості орла на людину:

- Людина може літати, як орел. Можна додати: може літати в космосі.
- Людина має супергострий орлиний зір, наприклад, бачить без мікроскопа, телескопа, крізь стіни, а також може проходити крізь них…
- Людина вкрита пір'ям.

Завдання:

1. Продовжіть фантазування цим методом, взявши як початкові такі дані: електричну лампочку, рибу, годинник, окуляри, сірник та ін.
2. Придумайте органи відчуття, яких немає у людини, але могли б бути.
3. Зробіть "розмітку" людей певним кольором за їхніми моральними якостями.

Такі вправи застосовувались під час нашого експерименту.

У результаті здійсненого нами дослідження було зроблено певні висновки. Передусім зауважимо, що діти

стали набагато самостійніші, ініціативніші. На уроках вони частіше почали виявляти пошукову активність, творчість.

Таким чином, для розвитку творчого потенціалу дитини молоді вчителі, психологи, батьки повинні залучати учнів до такої діяльності, під час якої вони могли б якнайповніше реалізувати свої здібності. Крім того, творчий потенціал швидше виявляється в атмосфері ініціативи, змагання, дискусії.

Література

1. *Андреев В. И.* Диалектика воспитания и самовоспитания творческой личности. Основы педагогического творчества. — Казань: Изд-во КГУ, 1988. — 238 с.
2. *Острожинська Л. С.* Психолого-педагогічні умови розвитку творчого потенціалу дітей // Обдарована дитина. — 2005. — № 2. — С. 22–24.
3. *Пономарев Я. А.* Психология творчества и педагогика. — М.: Педагогика, 1976.

Л. А. ЯКУБОВА
аспірант
м. Вінниця

АНАЛІЗ ПОГЛЯДІВ СТАРОДАВНІХ МИСЛИТЕЛІВ НА ПРОБЛЕМУ РОЗВИТКУ ТВОРЧИХ ЗДІБНОСТЕЙ

Проблема розвитку творчої особистості хвилювала людство завжди, була однією з найважливіших, що привертала увагу протягом усієї історії людської думки. Зі стародавніх часів виникало зацікавлення щодо походження творчості, природи та сутності творчих здібностей, виникнення, умов розвитку, структури творчих здібностей.

З огляду на це спробуємо тут з'ясувати погляди стародавніх мислителів на проблему, походження, природу та сутність розвитку творчих здібностей.

Таємниця феномена творчості сягає в сиву давнину становлення та розвитку людських знань, культури, цивілізації. Перші підходи, спроби силою розуму осягнути проблему творчості знаходимо вже у філософії Стародавньої Греції.

Стародавні греки поняття творчості не знали. Найближчим до нього було поняття поезис, в яке вкладався такий зміст: трапляється, що дехто у стані, у процесі танцю та співу споглядає те, що, як правило, приховано від інших, але добре відоме богам. Від отого "поезис" пізніше виникла поетика, добре закорінена. Однак грекам відоме було поняття "геврестес", тобто вмілий — той, хто спромігся щось винятково добре зробити [4]. Мистецтво розглядалось також як копіювання природи. Греки не зводили копіювання буквально до точного перенесення в мистецтво реальних предметів та явищ. Процес творчості для них — не пасивний акт, він вимагає від художника цілеспрямованості, відбору і узагальнення [3].

У героях і богах одухотворюються відносини між людьми і, що дуже важливо, мають творчий характер діяльності [3]. Таким геврестес був Фідій, коли закінчив свою скульптуру, геврестес був Гефест, коли кував зброю Ахіллу, а також Сократ, коли вправно допомагав іншим у пошуках та знаходженні істини і присвятив цьому більшу частину життя. Амфіон вражає грою на лірі й примушує каміння складатися у стіни, Орфей співом заспокоює бурі та диких звірів, мудрий Аполлон демонструє свої численні художні та технічні можливості.

Останній етап міфологічної свідомості давніх греків пов'язаний з культом Діоніса. Цей культ підкреслював людську самодіяльність, свободу від заданих схем [3].

Отже, античні мислителі пов'язували творчість зі сферою багатогранної людської діяльності, що постійно змінюється. Великого значення надавалося художній творчості як

своєрідній спрямованості людини на досягнення найвищого ступеня пізнання світу.

Одним із положень давньогрецької системи виховання передбачалося, що творча особистість повинна самовіддано служити своєму народові й державі. Ця дещо абстрактна теза конкретизувалася в завданнях афінської системи виховання, суть якої зводилася до інтелектуально-творчого розвитку дитини — практична спрямованість розуму, мистецтво коротко і ясно виражати свою думку, здатність швидко схоплювати сутність речей і явищ, уміння досягти окресленої мети, вдаючись за потреби до винахідливості, творчого пошуку та ін. [10].

Так, Платон (427–347 рр. до н. е.) вважав, що в основі творчості перебуває світова Душа. Він зазначав, що творчість — поняття досить широке. Усе, що викликає перехід від небуття в буття, — це творчість, і, таким чином, створення будь-яких творів мистецтва і ремесла можна назвати творчістю, а всіх створювачів — творцями [8].

Згідно з Платоном, існують два "роди" творчості: людська і божа. Божа творчість створює вічні цінності. Творчість людини залежить від божої іскри, нею вона визначається й обмежується відповідно часовими межами, виявляється у творчих справах філософа, царя-правителя, державного діяча, лікаря, пророка, поета, ремісника, землероба, тобто людей з різних сфер діяльності.

Згідно з вченням Платона, "найзвичайніше оформлення безформеної матерії за допомогою тієї чи іншої ідеї трактується як художня творчість" [8].

Творчість у Платона пов'язана передовсім з фантазією, вимислом і протилежною об'єктивною дійсністю, розумінням містичного та ідеалістичного. Поет творить "не від мистецтва і знання, а від божественного визначення і одержимості" [8].

Платон вважав, що в основі творчої особистості лежить божий дар, особливий вид безумства. Оскільки людина не вічна, то й творчість людська тимчасова, вічна лише творчість Бога. У Платона творчість є зовнішнім проявом індивідуальної діяльності й певним центром в ієрархії "ейдосів", що продукує останні як власні втілення.

Глибоке усвідомлення когнітивних процесів, тобто всього, що відбувається у сфері ідеального, знаходимо в теоретичній спадщині Арістотеля. У "Метафізиці" він висловлював такі думки щодо знання: будь-яке мислення спрямоване або на діяльність, або на творчість, або має теоретичний характер. Мислення, яке безпосередньо пов'язане з діяльністю, — це "емпейрія" (досвід), "праксис" (діяння), "фронезис" (розсудливість) [10].

Отже, Арістотель означив творчу особистість як людину мислячу. Він розрізняв три типи мислення: спрямоване на діяльність, на творчість і теоретичне. На його думку, творчими здібностями особистість наділяється від природи. Арістотель визнавав право художника на фантазію, творчість. Він вбачав завдання мистецтва у творчому перевтіленні дійсності, визнаючи право творця на фантазію і створення нового.

Отже, Платона та Арістотеля об'єднує те, що вони тлумачать творчу особистість як реалізатора чогось, що вже існує у природі. Іншими словами, особистість, на їхню думку, не створює нічого, чого немає у природі, а лише наслідує космос.

Згідно з вченням, Парменіда творчість — це синтетична робота мозку,

з'єднання розрізнених даних відчуттів в одне ціле [10].

Згідно з Анаксагором, завдяки творчості усуваються суперечності свідомого уявлення про навколишній світ [10].

На думку Демокріта, творчість — це наслідування природи, але складність тут полягає в тому, що впродовж свого життя людина так звикає до навколишнього середовища, що втрачає з роками здатність розпізнавати механізми світової гармонії, усе довколишнє вона сприймає так, як воно є в цілісності, без диференціації зв'язків між окремими частинами цілого.

Поняттям творчості цікавились також стародавні римляни. Вони вважали, що розум людини, її інтелектуально-духовні сили взаємопов'язані з іншими корисними та цінними для суспільства проявами поведінки (зокрема, естетичним світосприйманням та розбудовою суспільних відносин на цій основі) [6].

Отже, доходимо висновку, що в античності творчість розглядається як наслідування природи.

Період середньовіччя характеризується тим, що інтелектуальний розвиток людини значно поступається фізичному розвиткові. Творчій особистості відводиться функція зближення вищих почуттів людини, які звернені до божого творіння.

Епоха Відродження породжує культ генія, творчої особистості з безмежними творчими можливостями, які дали нащадкам справжні зразки творчого осягнення світу (Ф. Бекон, Дж. Бруно, Г. Галілей, Н. Кузанський, Т. Мор та ін.) [10].

Ця епоха як жодна інша багата на художників великого пера і твори мистецтва великої майстерності. Європейське мистецтво почало історію з епохи Ренесансу. Але вона не створила своїх філософськи розроблених творчих систем. Філософське обґрунтування нової творчої свідомості запозичувалось у Платона, Арістотеля та інших мислителів античності.

Ренесанс характеризується існуванням різних культур і естетичних ідеалів античності та середньовіччя, а також нових буржуазних ідеалів, які зароджуються і розвиваються. В епоху Відродження переосмислюється арістотелева "Поетика". Теза "творчість є копіювання природи" стає загальноприйнятою в естетиці Відродження. В епоху Відродження основним руслом розробки естетичних проблем залишається творчий процес, а не філософська теорія. Тут не тільки продемонстровано великі можливості творчої уяви, а й піднято проблеми специфіки уяви у творчості на відміну від науковості.

Епоха Класицизму відбувалася під культом розуму і підпорядкування творчості моральному ідеалу [3].

По-новому заговорили про інтелектуальну силу людини, реалізацію її творчих можливостей у період технологічної революції "На землі немає нічого достойнішого поваги, ніж розум", — зауважував К. Гельвецій [7, *72*].

Прорив у сфері наукового дослідження внутрішніх механізмів мислення, як зазначається у праці "Діалектика і теорія творчості" [10], пов'язаний з періодом Нового Часу, і насамперед із діяльністю Р. Декарта, Т. Гоббса, Дж. Локка. Дискусія поглядів цих мислителів не могла не відбитися на проблемі творчої особистості. Від розв'язання цієї проблеми залежало з'ясування природи творчого процесу: чи відбувається цей процес з волі людини, чи спонтанно і від людини не залежить. Однозначного розв'язку цієї проблеми філософи Нового часу не знайшли. Ф. Бекон,

Т. Гоббс, Р. Декарт обстоювали свідоме й психічне. Б. Спіноза заперечував абсолютизацію розумного начала в людині й наголошував на значенні несвідомих процесів. Міркування Д. Юма підтримують думку про визначальну роль несвідомих бажань. Дж. Локк ставив питання про те, як людина знає те, що не усвідомлює. Г. Лейбніц припускав, що людський досвід містить неусвідомлювані сприйняття.

Новий етап у розвитку теорії творчості та творчої особистості пов'язаний з антропологічною філософією Л. Фейєрбаха [9]. Він намагався пов'язати творчість із повсякденним життям людини, з'ясувати гуманістичний творчий сенс людського життя. Л. Фейєрбах пов'язував творчість особистості з її потребами, любов'ю, енергією, волею, нужденністю, потягом, самостановленням. Основою їх єдності є безпосередньо людина як цілісна універсальна істота, яка по-справжньому стає творчою лише у процесі спілкування з іншими людьми [9].

Складні, якісно нові прояви соціального життя суспільства спричинили виникнення нових течій наприкінці XIX — на початку XX ст., мислителі яких так само прагнули з'ясувати сутність творчості та творчої особистості. У дослідженнях феномена творчості того часу було виявлено персоналістську і субстанціональну тенденції [5], які беруть початок у двох значних філософських системах: ученнях М. Бердяєва і А. Бергсона, які акцентують увагу відповідно на ролі суб'єктивних і об'єктивних чинників. На нашу думку, обидві виявлені тенденції недооцінюють соціальну природу творчого процесу.

Філософ М. Бердяєв творчий процес пов'язував з перетворенням особистості у процесі здійснення нею акту творчості. Творча особистість посідає при цьому визначальну позицію: вона є і причиною, і метою творчості одночасно. Творча діяльність — це становлення особистості. Людина за природою вільна як духовна істота, і сенс життя та призначення людини становить творчість. Творчий акт завжди є визволення та подолання, прорив людини за межі власного духовного світу. Але М. Бердяєв заперечував соціальні передумови творчої діяльності на користь визнання її божественних засад [2].

Ще більше навантаження як фундаментального принципу конструювання філософської системи поняття "творчість" має у концепції А. Бергсона [1], який, спираючись на поняття творчості, намагався пояснити об'єктивний зміст еволюційного процесу на Землі. Згідно з його теорією, процес творчості має безособистісний, навіть надособистісний характер, отже, потреби в терміні "творча особистість" немає.

Праці А. Бергсона, Е. Гартмана, Й. Гербарта, Г. Лебона, Ф. Ніцше, А. Шопенгауера значно розширили уявлення про несвідоме, що спричинило поворот до пошуку ірраціонального у природі людини. Істотний внесок зробили також вітчизняні вчені М. Вульф, К. Кавелін, П. Лавров, І. Мечников, М. Троїцький, С. Шпільрейн та ін. Розвиток уявлень про творчість та творчу особистість поступово наблизився до того, аби чіткіше позначити несвідомий, ірраціональний компонент творчого процесу. Проте найчастіше творчу діяльність описували метафізично, не занурюючись у справжні процеси, що відбуваються у психіці.

Отже, проаналізувавши погляди стародавніх філософів, доходимо висновку, що творчість вони розглядали

як еволюціонуючу форму активності людей, що виявляється в різноманітних видах діяльності та сприяє творчому розвитку особистості.

Література

1. *Бергсон А.* Творческая эволюция. — М.: Канон-пресс, 1998. — 384 с.
2. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — 602 с.
3. *Говорун Д.И.* Творческое воображение и эстетические чувства. — К.: Выща шк., 1990.
4. *Горальський А.* Правила тренінгу творчості: Метод. посіб. — Л.: Вид-во ВНТЛ, 1998. — 52 с.
5. *Гузенко В.О.* Феномен творчості. Соціально-філософський аналіз: Автореф. дис. … канд. філос. наук / Дніпропетровськ. держ. ун-т. — Дніпропетровськ, 1997. — 18 с.
6. *Збандуто С.Ф.* Педагогіка. — К.: Рад. шк., 1965. — 508 с.
7. *Микулинский Р., Ярошевский М.* Психология научного творчества и науковедение / Научное творчество: Сб. ст. / Под ред. Р. С. Микулинского, М. Г. Ярошевского. — М.: Наука, 1969. — 446 с.
8. *Платон.* Сочинения. — Т. 3.
9. *Фейербах А.* Избранные философские произведения: В 2 т. — М.: Госполитиздат, 1955.
10. *Філософія*: Навч. посіб. / За ред. І. Ф. Надольного. — К.: Вікар, 1998. — 624 с.

О. П. МАГЕРЯ
канд. філос. наук, доц.
В. В. ЧУПРИНА
канд. філос. наук, доц.

КОНФЕСІЙНА ЗЛАГОДА ЗАМІСТЬ ПРОТИСТОЯННЯ

Вдаряє в очі майже циганська строкатість сучасного українського життя. І так не дуже облаштоване, воно ще й збурюється різними протистояннями. Якщо колись, за нашою традицією, дружньо гомоніли, шляхетно сперечалися, тепер беруться за петельки. Лагідну українську усмішку дедалі частіше пригашує вихоплений з бруківки камінь. Крихку суспільну рівновагу намагаються розхитати чимало різних сил, забарвлених у різноманітні політичні кольори. Особливо невибагливі щодо цього дрібні політичні партії, що виявляють великі претензії і мають крихітні шанси. Через хиткість становища й перспективи вони часто втрачають голову і вдаються до деструктивних дій. Не минають нічого, аби зажити слави, нехай і скандальної.

Справжнісінька веремія зчинилася наприкінці серпня 2005 р. на київських пагорбах. Вона така промовиста, що навіть гучна відставка уряду не повинна її заслонити. Йдеться про те, що до столиці перемістилась зі Львова резиденція глави Української греко-католицької церкви (УГКЦ). Церковних достойників зустріли замість вітань галасливі спільні акції насельників Києво-Печерської лаври та "прогресивних соціалістів", "державників" і деяких інших дрібніших політичних аутсайдерів. Церковні хоругви й червоні знамена у злагоді височіли над головами протестуючих.

Церковна тема вкотре використана для придбання політичних вигод. Ті, хто зважився на це, впали у гріх бездуховності й ошуканства. Та партії — тимчасові утворення, мерехтливі вогні без сердечного тепла й душевної ласки до співвітчизників. Церква ж — це вагомо, ґрунтовно, тут заявка на вічність: у тієї, що прибула зі своїми духовними скарбами до стародавньої столиці Української держави, і в тієї, що вийшла з-під лаврської брами під комуністичну символіку. У цьому трагедійність ситуації, а не в тому, що мізерія кількох партій кинулась на політичну поживу.

Залишити Львів, одвічне місто головної кафедри УГКЦ, змінити місце її розташування — суверенне рішення церковного проводу. Парафії церкви, хоча й не рівномірно, але розташовуються на теренах усієї України. Управління ними й духовну опіку зручніше здійснювати з головного міста держави. Такі аргументи глави Церкви кардинала Любомира Гузара і Синоду єпископів. Для неупередженого погляду це видається вельми логічним і послідовним. Відокремлена від держави церква має право вільно розбудовувати свої структури і вибирати місце їх розташування. Це пи-

тання доцільності й воно в компетенції керівництва УГКЦ, а не державної влади, політичних партій чи інших релігійних конфесій.

Але що з того? Знайшлися не згодні з рішеннями, що визріли на Святоюрській горі й почали опонувати їм грубою фізичною силою, вульгарними звинуваченнями та підозрами в недобрих намірах щодо православ'я. Заговорили про плани окатоличення православних киян, переслідування за ймовірний опір і багато інших речей, на які здатна неконтрольована фантазія. У світських і сакральних мітингових промовах звучали голоси й тональність минулого, близького й віддаленого: оберпрокурорів Синоду, церковних ієрархів доби Романових, можновладців "збільшовиченої ери". Греко-католицька церква тоді сприймалась однозначно як ворожа державі й панівній Російській православній церкві (РПЦ).

Царат здійснював імперську політику над повойованими народами, спираючись не лише на багнети, а й на ідеологічний постулат "самодержавство, православ'я і народність". Точне і вдале узагальнення передає реальну дійсність: державна форма правління — абсолютна монархія, панівна релігія — православ'я, усі інші — терпимі або переслідувані; національна доктрина — великодержавний шовінізм. Стисло й виразно, бо замовник Микола I полюбляв чіткі формулювання, а виконавці — Російська Академія наук та Міністерство народної освіти, які тоді очолював граф С. Уваров, — виявилися спроможними вволити монарші бажання.

Греко-католицька церква в Україні й Білорусі належала до переслідуваних. До Церкви і її вірних було застосовано грубу самодержавну силу — поліцію і навіть військо. Їх каральні експедиції благословляли святителі РПЦ, а ієреї різних рангів неодмінно перебували в похідних колонах. Йшлося про жорстоку наругу над людьми, їхніми віруваннями і храмами. Мета — навернути інославних до державної церкви, придушити волю до спротиву і захисту національних звичаїв, традицій і святинь. Уніатів насильно перехрещували, або, як влучно зауважив О. Герцен, різками "всекали в православие".

Радянська влада довершила те, що виявилося не під силу владі монаршій: вона повністю зруйнувала греко-католицьку церкву, а її ієрархів, священиків і тисячі мирян піддала нещадним репресіям. Режим здійснив у 1946 р. спецоперацію під назвою "Львівський собор", на якому УГКЦ було проголошено неканонічною, як і неправедним її служіння Богові та людям. Ще одна Церква нашого народу — після Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ) тридцятих років — зійшла на плаху. У рік погрому їй виповнилось 350 років. Для церкви це молодий вік, але впродовж цих століть через її храми пройшло від колиски до домовини багато поколінь українців, що мешкали, переважно на заході етнічних кордонів Батьківщини. Українська греко-католицька церква стала національною церквою значної частини українського народу. Така історична реальність, і її слід сприймати як даність, витворену збігом своєрідних обставин і бездержавної долі, а не вдаватись до гучних акцій з хоругвами й прапорами. Погляд у минуле церкви, хоча б в основних його характеристиках, видається не зайвим.

Українська греко-католицька церква, утворена в 1596 р., — ровесниця ранніх протестантських церков, які постали на арені європейського життя в першій половині XVI ст., утво-

ривши третє розгалуження християнства. Берестейській унії передували складні та драматичні події в Україні й загалом на східних теренах Європи. Вона, часом зауважують, — результат змови зацікавлених сторін. Частка правди в цьому є, але справедливіше казати про "змову" важких і трагічних для України обставин. Експансія польської корони, віроломство царської Москви, постійна загроза вторгнення Порти — ось ті лещата, які у смертельному трикутнику затиснули Україну, її бездержавний народ. Зарадити справі могла лише Руська православна церква, тоді єдина відносно організована сила, її ієрархи.

Альтернатив церковні провідники практично не мали. Перед ними поставав лише один варіант, підказаний історичним досвідом, — церковний союз, унія. Тоді Київський митрополит М. Рогоза, єпископи І. Потій і К. Терлецький відбувають до Риму для консультацій. Варто наголосити — з власної ініціативи. Ватикан виявив найвищі ознаки шани православним ієрархам, всерйоз сприйняв їх ініціативну місію. Берестейський Собор своїм авторитетом скріпив ватиканські домовленості.

Внаслідок унії з Римом було утворено Українську греко-католицьку церкву. Подія значуща і переломна в житті українського народу, вона масштабна і в європейському вимірі. Поява уніатської церкви, її еволюція, суспільна діяльність, загалом її місце і роль в українській історії не вкладаються в однозначні оцінки, як і будь-яке інше фундаментальне явище суспільного життя.

Отже, Греко-католицька церква була вольовим утворенням впливових церковних і політичних сил — це так, але ж ця особливість завжди властива як політичним уніям Люблінській 1569 р., Переяславській 1654 р., так і церковним. Важливіше інше: у церковно-політичному акті унії відбулося поєднання західного та східного розгалуження християнства. Виникла нова конфесія, що поєднала специфічні риси обох християнських релігій, не розчинившись у жодній із них. Від початку утворення греко-католицька церква не могла бути надто чужою українцям, адже вона зберігала звичний православний церковний обряд і традиційну мову богослужіння.

Нічого несподіваного і в тому, що в діяльності УГКЦ виявлялися наміри до посилення латинських впливів. Противагою їм був внутрішній спротив віруючих, частини уніатського духовенства. Це був постійно діючий чинник, засіб збереження самобутнього віросповіданого образу церкви. Релігійні обряди, порядок церковної відправи, мова богослужіння — ось головна фортеця, на якій трималися парафіяни греко-католицької церкви. З унією не настало рішучих перемін у традиційний православній службі, адже обряд у церкві — не лише форма віросповідання. У ньому органічно поєднані віровчення і культура народу, що склалась історично, освячена традицією; це — вияв його духовності.

Унія, яку опоненти схильні вважати засобом денаціоналізації українців, зусиллями багатьох поколінь віруючих перетворилась на національну релігію. Вона пробуджувала й плекала національну свідомість українською відправою, духовними піснями й колядками, щедрівками й гаївками національного змісту, вертепом з образами князів, козаків і стрільців. Греко-католицька церква стала впливовою суспільною інституцією захисту української мови, поширення освіти через школи, гімназії, духовні заклади.

Існують підстави вважати, що саме на такі наслідки союзу православної та католицької церков і сподівалися вищі церковні ієрархи в Україні наприкінці XVI ст. Маючи своїм безпосереднім оточенням войовничі церкви — католицьку в Речі Посполитій, православну в Московській державі, іслам в Оттоманській імперії, вони вбачали національно-конфесійне самозбереження лише під егідою Ватикану, хоча б і ціною визнання його главенства та прийняття католицької догматики. Для Ватикану унія з православними церквами України й Білорусії збільшувала можливості експансії духовного потенціалу римсько-католицької церкви на східнослов'янські терени, певну моральну компенсацію значних втрат періоду Реформації.

Незаперечний факт: відбулося стрімке становлення Греко-католицької церкви й поширення її на українських землях. В унію перейшло багато ієрархів Руської православної церкви, священиків і церковнослужителів, а з ними разом і значна частина парафіян. Людність УГКЦ — від її керманичів до посполитих віруючих — зробила в переважній більшості усвідомлений вибір. Саме тому виглядають мало переконливими, а то й просто ідеологічними вульгаризмами закиди про національну зраду, егоїзм приватних цілей прагнення кар'єри, збагачення тощо. Без цього, звісно, не обійшлося, але реалізуватися в царині приватного інтересу було певніше й надійніше на службі Речі Посполитої чи Московської держави.

Явлення нової церкви в ойкумені України на зламі століть спричинило болісний розкол тогочасного українства, поділ його на ворогуючі стани. Дроблення національних сил за конфесійними ознаками, як і будь-якими іншими, вилилось у реально відчутне ослаблення нації. Та одночасно греко-католицька церква відіграла роль своєрідного ферменту, що прискорив вихід на поверхню глибинних запасів народного духу і стійкості його характеру.

Можна стверджувати, у певному сенсі, що Греко-католицька церква вивела на авансцену життя українське козацтво і дала потужний поштовх розвитку православних церковних Братств. Освіта народу, його згуртування під захистом мілітарної сили козацтва переслідували найвищу мету й реалізацію суспільного ідеалу: відновити власну державність, об'єднати розрізнені українські землі, звільнитися від чужоземного поневолення, повернути Києву його політичне й культурне значення, зміцнити давньоруську віру і захистити її церкву.

За умов багатовікової окупаціїї України чужими державами УГКЦ утвердила власну самобутність, виявилась поборником національного буття українського народу, значно вплинула на формування його ментальності. Як і кожна церква, вона пережила багато злетів і занепадів, нагромадила духовний досвід шукань і помилок, зазнала через багато випробувань, що випали на трагічну долю українського народу. Авторитетна, духовно потужна греко-католицька церква не має потреби в ідеалізації нічого на її життєвому шляху. Разом з тим вона має пекучу потребу в об'єктивній істині, неупередженому аналізі її справжньої історії і суперечливих обставин історичного процесу.

Справжня історія УГКЦ подає багато прикладів толерантних відносин і співробітництва уніатів з православними, а не тільки недружності й борінь. Спотворена правда, яку тво-

рили апологети царату й більшовизму, ставила акценти на розбраті й неприязні. Ниций намір, його згубні сліди неважко виявити: вони залишають по собі масні плями. Колись за такими прикметами українські жінки виводили грішних чоловіків на чисту воду. Небораки виявляли кмітливу винахідливість, щоб виглядати чистими, як сльоза. А лави в шинках були просмолені й справно карбували на штанях чаркуючих невідворотні сліди.

Парох Греко-католицької церкви Михайло Вербицький став автором музики Державного гімну України, написаного на слова Павла Чубинського. Творча співдружність, нехай і заочна, двох українських талантів, музики й поета, галичанина і наддніпрянця, греко-католика і православного. Пророчі слова пісні й музика як натхненна молитва поєдналися в мелодії Національного гімну. І не випадково, що Галичина почула цю величаву музику на першому у краї Шевченковому святі 1865 р. А скромний пам'ятник на могилі пароха-композитора в селі Млини — ніжна ліра. Вона сумує тепер на чужині як надгробки і пам'ятні знаки на могилах Є. Коновальця і С. Петлюри, О. Довженка й І. Багряного, О. Кошиця і В. Винниченка. Вони очікують на повернення в Україну, до Пантеону національної слави, щоб стати поруч з живими на захист честі й гідності Батьківщини, своєю присутністю вдома примножити творчі сили й віру українців.

Духовним подвигом для України виявилася на початку минулого століття співпраця Івана Пулюя, сина греко-католицького пароха, та Івана Нечуя-Левицького, вихідця з родини православного священика. Дві видатні творчі особистості — геніальний вчений-фізик і письменник-класик — взялися спільно підготувати повне видання Біблії рідною мовою. Звісно, за кордоном, бо Емський указ і безліч інших заборон, невольниче становище України робили неможливим таке видання в Києві чи навіть інших столицях імперії.

Обидва були свідомі того, що Святе Письмо мусить заговорити до українців їхньою мовою, як це давно вже сталося в інших європейських країнах. Переклад вийшов за межі суто літературної праці, перетворився на подію національного значення. До неї долучилася вся тогочасна художня еліта: титанічна перекладницька спадщина П. Куліша й могутній духовний авторитет І. Франка, творчі сили Г. Барвінок і М. Грушевського, Б. Грінченка й М. Коцюбинського, багатьох українців скромного становища, але патріотичних почувань. Всупереч усім перепонам епохальну працю було завершено, і повна українська Біблія побачила світ 1904 року у Відні. Та царат жандармськими постами перетнув їй шлях в Україну, але не міг нічого вдіяти проти духовного й морального впливу резонансної події.

Долями співвітчизників з Наддніпрянської України, особливо людей науки і митців, щиро переймався митрополит Андрей Шептицький. Під його опікою потужно і яскраво розкрилося художнє обдарування О. Новаківського, геніального самобутнього живописця. Його екселенція запросив до праці в Національному музеї видатного археолога і дослідника мистецтва В. Щербаківського, який рятувався у Львові від сибірського заслання. Три львівських роки вчений згадував як "працю в радості й радість у праці". Вони ж збагатили науковця знайомствами з видатними людьми Галичини, науковою й мистецькою елітою Львова.

Десять років потому, у квітні 1917 р., випала нагода вдячності. Митрополит, вертаючись з російського полону і московського ув'язнення, зупинився в Києві. В. Щербаківський зголосився стати його гідом у подорожі до пам'ятних місць. Побували й на засіданні Центральної Ради та на селянському з'їзді, де його святість промовляв до присутніх з трибуни. Глава уніатської церкви і син православного священика невтомно оглядали музеї і храми, спілкувалися з відомими людьми Києва.

Його екселенція був у захваті від колекції україністики, яку зібрав В. Кричевський: українські килими невимовної краси й майстерності, різьблення й вишивки, зразки керамічних виробів і порцеляни. Цю художню розкіш Василь Григорович тримав у великому будинку М. Грушевського, давнього знайомого А. Шептицького. Ніхто й гадки не мав, що дорогоцінне зібрання невдовзі згине в полум'ї та руїнах від артилерійського обстрілу військами Муравйова, царського полковника на службі у більшовиків.

Пам'ятною для міста стала й велелюдна панахида по І. Франкові. Митрополит правив її в Олександрійському костьолі. Просили для жалоби храм Святої Софії, але влада Російської православної церкви відмовила покійному письменнику і живим киянам у такій честі.

Зворушливо розповідав О. Кошиць, як у вічних мандрах чужими світами його славетного хору, духовні пісні й акапельний спів зачаровано сприймали і греко-католики, і православні. Забувалися догматичні розбіжності, теологічні незгоди. Пісня хору під орудою великого маестро полонила душу, гуртувала українство, підносила національну гордість, плекала шляхетне ставлення до світоглядних уподобань української людини.

Для осягнення явища УГКЦ на весь обсяг найвагоміших питань не вистачало, часом навіть у сумлінних дослідників, порівняння зі ще одним важливим аспектом нашого минулого — утвердженням православної Церкви в Київській Русі. Наша перша державність прийняла християнство з рук Візантії величаво й державно. Могутня Київська Русь потужно заявила про свій європейський вибір задовго до того, як винахідливі рахівчани поставили у своєму місті кам'яний обеліск, на якому викарбовано точні географічні координати: "Тут центр Європи!"

Великокнязівська Русь домоглась максимально нової незалежності Київської митрополичої кафедри від Візантійського патріарха. Над нею не було надто жорсткого контролю, обтяжливої регламентації. Словом, статус церкви з вельми широким обсягом суверенітету. Одначе Русь-Україна вживала кроків для здобуття повної автокефалії. Митрополит Іларіон, а згодом Климент Смолятич, видатні розумом, освітою і талантом русичі, очолили Київську кафедру з волі києво-руської влади, а не Царгорода.

Татаро-монгольська навала згубила могутню державну і зруйнувала її Церкву. Резиденція київського митрополита переміщується до Володимира-на-Клязьмі, а потім до Москви. У різних суспільних верствах Руси-України ця передислокація була сприйнята з тривогою. Багато хто вбачав у зміні місцеперебування митрополита не тільки зміни в церковно-політичній орієнтації, а й неминуче перетворення Києва на церковну провінцію, зниження його історичної величі та слави. До того ж рух першопрестольної кафедри зі столиці

Київоруської держави на її далеку північну околицю не мав моральної і правової санкції Царгородської церкви. Вимушена передислокація була підтримана Царгородом лише пізніше як невідворотна подія, але з окремим благословенням: "Нехай буде Київ першим її престолом і першою кафедрою".

Справдились найгірші побоювання скептиків. Міцніюча Московська держава взяла в полон славетну Київську кафедру, привласнила її ім'я і славу. Не питаючи згоди Константинополя, Москва обирає в 1448 р. Йону митрополитом Київським і всєя Русі. Він був останнім митрополитом, який у коштовному оздобленні свого сану мав світле й шляхетне найменування "Київський". Наступники Йони вже за кілька років мали титул митрополита "Московського і всєя Русі".

Московський бунт проти Константинополя означав розрив Москви з церквою Київоруської держави, її традиціями. Він означав також утворення нової православної церкви на власних організаційних засадах, своїми відмінами в богослужінні, архітектурі храмів, іконописному мистецтві, церковному співі тощо. Щоб вийти з-під церковної опіки Константинополя, Москва скористалась безнадійним станом Візантійської імперії, яка конала під навалою турків. Відтоді аж до кінця XVII ст. власне Київська і Московська митрополії діють незалежно одна від одної. Їх самореалізація відбулась у зовсім відмінних стихіях суспільного життя, на різному непорівнянному субстраті культури. Київська митрополія в екзилі дала Московській поштовх до розвитку, передала їй православну релігійну віру. На цьому генетичному зв'язку трималась символічна християнська єдність обох церков.

У першій третині XVI ст. у вищих суспільних верствах Московської держави набирає конкретних обрисів і офіційного статусу доктрина "третього Риму ". Цей ідеологічний міф постав тоді, коли справжній другий Рим, тобто Константинополь, був зруйнований завойовниками. Потужна тисячолітня цивілізація, історична спадкоємниця близькосхідної та античної греко-римської культури впала під ударами турецької шаблі та бойової стріли. Блиск і багатство Візантійської культури переходили в духовну спадщину європейських народів і держав. Близьким сусідством з Візантією, історично тривалим власним розвитком вони були підготовлені до розуміння й органічного сприйняття її великих культурних надбань.

Такої готовності та спроможності не було й не могло бути у молодої тоді Московської держави, розсіяної на величезних просторах і водночас скупченої лише в кількох культурних центрах. Народ, який порівняно недавно вийшов з непроглядних лісів і хащ, туманних боліт і дикого степу, оволодівав мистецтвом в'язання дерев'яних брусів і спорудження оборонних земляних валів, не міг вольовим актом доктрини одразу піднестися на матеріальну і духовну висоту європейців. Знадобилася низка століть для реального наближення до Європи.

Ідея "третього Риму" об'єктивно не могла увібрати внутрішню сутність і глибину візантизму, а зачерпнула лише його зовнішні ознаки й принади. Це імператорське правління, розгалужена система державної бюрократії та її ступеневість, мілітарний дух і політична підступність, обожнення влади — від миршавого чиновника до кесаря, несамовита розкіш двору і знехтувана моральність, дер-

жавна символіка гербів, знамен, печаток тощо.

З позицій офіційної доктрини могло видаватися, що самого лише запозичення деяких зовнішніх форм і ознак подібності достатньо для ототожнення народу й держави на початкових щаблях розвитку з країною та цивілізацією, закоріненою в найглибші пласти вселюдської культури. Спокуса у блиску чужої величі вгамувати спрагу власних надмірних амбіцій — не така вже й рідкість у тривалій історії людства.

Претензійна, убога змістом і значною мірою штучна конструкція доктрини "третього Риму" від самого початку нагромаджувала у собі небезпечний потенціал. Вона відволікала суспільну думку від дбання про власну цивілізаційну систему цінностей, висувала натомість хибні уявлення про справжню сутність реальної держави, суспільства, їх можливості, прагнення й цілі. За образом "третього Риму" поставав привид месіанської ролі царської, а згодом більшовицької Росії.

Через віки, десятки поколінь і різні режими пронесена ця гримуча суміш месіанства з примарою нового Риму. Вона вплинула на формування ментальності росіян, їх характеру, звичок та уподобань. Зловісну дійсність амбітної доктрини відчули на собі багато держав і народів. Україні ж випало стати живим полігоном, де "третій Рим" реалізував свою агресивну природу, здійснював завойовницькі вторгнення, розв'язував нещадний терор і розгортав тотальну систему нищення.

Легенда про "третій Рим" мала ще один терпкий плід. Вона акцентувала на виключності московського варіанта: лише Москва — третій Рим, а четвертому вже не бувати ніде й ніколи. Зрозуміло, що погляд, звернутий до візантійських державних форм, невдовзі збагнув — для царської влади не буде обтяжливо мати під рукою патріарха. Найвищий церковний сан зуміє огорнути привабливим ореолом царський трон, створити й постійно оновлювати міф про його вічність і святість. Досвід попереднього Риму переконував у можливості порозуміння і співпраці імператора й патріарха.

Почалась тривала й заплутана московська інтрига зі здобуття патріаршества, яку успішно завершив церковний Собор у Москві на початку 1589 р. За рік Константинопольський Собор східних православних ієрархів узаконив акт утворення патріархату в Московській державі.

Утворення патріаршества в Москві, здобуття Російською церквою прав автокефальної було сприйнято в Україні як честь не по заслугах. Київська митрополія свого часу перенесла свій центр до Москви, примушена до цього тяжкими обставинами ворожої навали, руїною столиці та цілої держави. Першопрестольна кафедра нікому не передавала своїх прав, не давала обітниці на постійне перебування в Москві. Вона й там залишалася представницею Києва, керівним осередком Руської православної церкви.

На північно-східні землі Київоруської держави митрополича кафедра прибула не з порожніми руками. Вона принесла із собою дорогоцінний посаг — свою славу першої кафедри християнської церкви серед східних слов'ян, представниці авторитету й могутності держави русичів. Володимир-на-Клязьмі, Москва, інші центри північно-східної Русі мали б змагатися між собою за честь відчинити перед нею головну міську браму.

Статус автокефальної церкви з митрополитом чи навіть патріархом на чолі належав за людськими і Божими законами Київській митро-

полії. Адже до її беззаперечних звершень належать і поширення християнства на північно-східні провінції держави, і формування там православних церков. Їх становлення відбулося під духовним патронатом першопрестольної кафедри. Вихід Московської патріархії на п'яте "за честю" місце у православному світі означало сходження на п'єдестал пошани без належних підстав.

Насправді ж це була силова державна акція, де вирішальну роль відігравали політичні інтриги, дипломатія без моралі, зухвалість сили, відвертий підкуп і шантаж. Москва, Російська церква неправочинно поширила свою юрисдикцію за межі північно-східних земель, привласнивши для патріаршої корони титул "Московський і всєя Русі". З таким самим успіхом можна було привласнити й Чумацький Шлях на небі.

Московська держава обкарнала Київську митрополію, відмовилась від рівноправної співпраці з нею, залишила її без захисту й підтримки. Та найбільший гріх царської Москви полягає в тому, що вона зіштовхнула Київську митрополію з почесного місця й впливових позицій на периферію православного життя, скинула її на другорядне становище. Москва фактично зініціювала розкол Руської православної церкви. У пошуках виходу з трагічної ситуації українські ієрархи й звернули свій погляд до Риму справжнього і Західної церкви.

Саме це й багато іншого мали б згадати політики й церковні люди, перш ніж шикуватися в маршові колони. Та для них подібні акції — природна форма існування, помста за втрачене минуле. Вони протестуватимуть проти всіх заходів України, якщо вони не пов'язані з відтворенням радянської імперії, де Російська православна церква посяде чільне становище, де запанує комуністична ідеологія і відродяться наміри піднести червоний стяг над усім світом.

В Україні нині чимало охочих царювати. Вони виносять зі сховищ історії струхлявілі герби й корони, розгортають над людьми давно зневажені знамена, виставляють в іконостасах портрети Миколи II і царської родини. Це — сучасні лицарі політичних і церковних інтриг, Емського указу, ідеологи порядку, наведеного "залізною рукою", "співці" колгоспних ланів і колимських світанків, "поети" багнетів і трудоднів, правовірні ходаки на прощу до московських монастирів, минаючи давньоруські святині Києво-Печерської лаври. Вони запобігають нашої ласки на виборах і вже тепер не бояться збиткуватися над нашою історією, віковічними нашими прагненнями волі, щирими намаганнями стати в усьому поруч з цивілізованими націями світу.

Справді, на церковно-політичному збуренні проти УГКЦ порушувалися християнські теми і вживалася християнська термінологія. Але вони повні зневаги до сучасної України і думки її громадян. Політики з лави запасних у власній державі підносили на щит політичні догмати сусідньої країни, діяльність її церкви у нас і претензії російської мови на державний статус. У цій мішанині намірів і вимог проглядається невиправний, хоч і зрозумілий сервілізм слуги, відпущеного на волю: він продовжує вважати колишнього володаря своїм паном.

Мітингуючі наганяли всіляких страхів на православну людність і нав'язували їй свою модель порятунку. Вони діяли так, як навчає їх досвід усіх світських і церковних інквізицій: примусове спасіння — їх нав'язлива ідея. Відомий Торквемада,

глава іспанської інквізиції, посилав людей на вогнище з цинічною впевненістю, що виконує рятівну місію: на вогні, мовляв, прахом стане лише тлінна плоть, зате душа грішника порятується для вічного життя. А попри нещадні присуди Томас був, кажуть, лагідний, хоч до рани прикладай. Та й В. Ульріх у приватному житті й мухи не забив. Оголосивши черговий вирок смерті, що не підлягав оскарженню й виконувався негайно, голова військової колегії Верховного Суду СРСР поспішав до власної колекції метеликів, щоб годинами умлівати над барвистими експонатами.

Примусове спасіння здійснювали в деспотичних режимах розтлінні душі, майстри особливої наруги над людьми. У Соловецькій обителі, перетвореній радянською владою на катівню, провідним було гасло "Залізною рукою заженемо людей до щастя". На арці вхідних воріт Освенціму було викарбовано: "Праця зробить вільним". На студених просторах сибірських ГУЛАГів тиражувалось щось близьке, подібне: "У напруженій праці спливе ваш строк ".

Помічено: люди тоталітарного мислення й почувань в усі часи тяжіли до рубленої фрази, войовничої команди, карбованого афоризму. Плебейська свідомість легко засвоює подібні кличі. Досить було М. Горькому підіграти сталінській епосі жахливо крилатим — "якщо ворог не здається, його знищують", як незліченна чекістська рать поставила його епіграфом свого катівського ремесла, рефреном усіх розстрільних акцій. Випало інтелігентному й талановитому І. Тургенєву написати слова-молитву рідній мові й вони одразу ж закам'яніли в догму великоросійського шовінізму, увійшли у формулу С. Уварова як бойові патрони в обойму.

Минуле й сучасне в кожного народу перебуває в багатозначних і складних зв'язках. Площа Згоди в Парижі — архітектурно-художній образ, уособлення тривкості та мудрості французької культури. До неї прилягає архітектурна споруда мосту з тією ж назвою. А зведений він з кам'яних блоків дощенту розібраної парижанами Бастилії. Те, що було колись опорою королівської влади, покладено в підмурки іншого ладу та іншого стилю життя.

Нам є що засвоювати з культурних надбань Франції, королевою якої була свого часу й наша Анна Ярославівна. Запозичувати досвід не гріх. Тільки ж нам поєднувати далекі витоки й сучасність набагато складніше: наша історія розірвана чужими пануваннями. Вони мечами різної конфігурації й різномовними присудами лишили важкі відбитки свого впливу, глибокі рани на тілі й душах наших пращурів, чиїми нащадками ми почуваємо себе.

Доводиться неодмінно зважати на реальну залежність сучасного українського суспільства та його структур від імперських впливів культури й духовності самодержавної і більшовицької Росії. Запущені колись у їх духовний простір циркуляри, настанови, міфологеми продовжують діяти, знаходять симпатиків і провідників у модерному вбранні та при сучасних дипломах. Це — вічні городові колишніх режимів, їхня чорна охоронна сотня, навіки непримиренна з надіями й прагненнями України. У цій фаланзі віднайшли свою нішу й Російська православна церква в Україні й ліві партії червоної барви різних відтінків.

Вони хочуть, щоб ми зневірились у собі до решти; застрахати труднощами й випробуваннями самостійного державного життя; принизити

нашу віру в доблесть українських визвольних змагань; щоб ми забули Биківню й колючі дроти над тілами й душами українців; пахощі степової волі, мужність Крут і стійкість Майдану. Оборонці минулого шукають опертя в людях, для яких Україна ніколи не ототожнювалась з Батьківщиною. Їхні здрібнілі душі не можуть зносити тягар свободи, збагнути красу й досконалу велич української мови. Це люди, які обожнюють рабство, царську династію і ленінські мощі в темниці мавзолею, складеному з житомирських гранітів на манер вавилонських зиккуратів.

Дійти згоди при українських різнобіжностях, досягти злагоди й консолідувати суспільство, заспокоїти його церковні й політичні пристрасті — не вигадана проблема. Зволікання з її належним вирішенням загрожує перетворитись на тривку нестабільність, перманентний процес. Потрібні державно виважені, але тверді й рішучі кроки у правовому полі та царині моралі на оборону глибинних, корінних інтересів України і її народу.

Давнє й близьке минуле розчахнуло наше православ'я на три церкви-суперниці. Ця сучасна криза, чи розкол, глибока й затяжна. Але її треба подолати — не символічно, декларативно, а по-справжньому. Слово тут передусім за державою та її авторитетним представництвом. Дві можливості розв'язання церковно-релігійної ситуації в царині православ'я вказують самі на себе.

Знаменною подією для Української церкви, як відомо, стало 1 січня 1919 р. Тоді Директорія в повному складі прийняла "Закон про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви", попередньо ухвалений Радою Народних Міністрів. Вищим керівним органом церкви визначався Всеукраїнський Церковний Собор. Йому належала церковно-законодавча, судова та адміністративна гілка влади. Закон проголошував: "Українська Автокефальна Церква з її Синодом і державною ієрархією ні в якій залежності від Всеросійського патріарха не стоїть".

Цей Закон було прийнято, звісно, у контексті конкретно-історичних умов, зокрема в обставинах, коли церква не була відокремлена від держави. Свою юрисдикцію він поширював на всі православні церкви в Україні та чинні тоді управлінські структури. Законодавче утвердження автокефалії національної церкви означало не що інше, як визнання на державному рівні її самостійності й соборноправності. Уряд Української Народної Республіки зробив тим рішучий і мужній, глибоко моральний і суверенно правовий крок у становленні реальної автокефалії. Акт проголошення супроводжувався заходами організаційної, культурно-освітньої, виховної роботи. Здійснювалась також напружена дипломатична діяльність у світовому православному просторі, хоча внутрішні й зовнішні умови склалися для цього вкрай несприятливі.

Українська Народна Республіка загинула в тяжкій боротьбі. Україна сучасна, її духовна спадкоємниця має право вважати обов'язковими для себе ті чи ті державотворчі акти своєї попередниці. Державне проголошення незалежності української православної церкви — у тому числі. Вдалі законодавчі рішення визнають, а не дублюють, налагоджують висхідний процес, а не вічне ходіння по колу.

Це перша з реальних можливостей вивести процес православної церковної автокефалії з глухого кута. Друга можливість випливає зі знаних усіма

обставин: у національних кордонах України діють структури Російської православної церкви, підпорядковані московському патріархату. Це й повинен зафіксувати державно-правовий акт про їх реєстрацію Міністерством юстиції під авторитетним, поважним, але власним ім'ям. Нічого ж бо українського, окрім країни перебування, у цій церкві немає. Службу правлять тут як у Вологді чи Астрахані; ієрархи й батюшки можуть однаково успішно нести службу в Житомирі й Норильську, Луганську чи Пензі. При цьому зауважимо, що рішення Патріарха, Синоду й церковних Соборів, прийняті у столиці сусідньої держави, у тому числі й щодо католицької чи греко-католицької церкви, обов'язкові для виконання в єпархіях Української православної церкви Московського патріархату. Вони ж далеко не завжди збігаються за змістом і спрямуванням з політикою України як незалежної держави та її автокефальної церкви.

Питання церковного життя в Україні задавнені, складні самі собою й заплутані суперечливими тлумаченнями, над якими домінують своєкорисливі партійні та політико-церковні інтереси й орієнтації. Видається конче необхідним прилучення до осягнення цих гострих і непростих проблем науковців, письменників, широких кіл української інтеліґенції. Їхнє творче слово завжди на часі, а в ситуаціях нашого буття, особливо гострих, переламних і багато в чому вирішальних, абсолютно необхідне. Час, що його ми переживаємо нині, саме такий.

Е. І. ДОБЖАНСЬКИЙ
канд. екон. наук
Науково-дослідний економічний інститут
Міністерства економіки України

ДУХОВНІСТЬ ЯК БЕЗАЛЬТЕРНАТИВНА ПЕРЕДУМОВА СВІТОВОГО ЛАДУ

Живемо у вік науково-технічного прогресу, у часи царювання могутності людського розуму і знань. Вчені, здається, опанували вже всі чи майже всі таємниці природи (принаймні так вважає багато хто з них). Замахнулися, наприклад, навіть на таку суто Божу справу, як штучне створення людини з певними якостями (клонування). Сьогодні могутні супердержави світу не тільки готові кинути виклик цілому світові, а то власне БОГОВІ, а й роблять це. Інакше як пояснити те, що творять ці високорелігійні (як правило, християнські) держави з населенням країн, які потрапили до сфери їх інтересів. Прикладів тут безліч як з давньої, так і не дуже, історії. Спостерігаємо це й нині — напад на Ірак всупереч рішенню ООН не потребує особливих коментарів.

Здавалося б — чого, людино чи державо, чи, врешті-решт, людство, тобі ще треба? Набирайся сил і живи правом сильного — за законом природи виживає найсильніший. Командуй у сім'ї, Роді, районі, місті, державі, на планеті, у Всесвіті... Це ж, ніби, за законом Природи — виживає найсильніший. Як кажуть, "против лома нет приема". Але чому ж у кінцевому підсумку рано чи пізно з усіх цих великих потуг виходить, вибачте, пшик? Розвалилися після більшого чи меншого розквіту всі супердержави та суперімперії минулого. Можна впевнено стверджувати, що не омине ця доля і потужних військово-промислових монстрів сьогодення. Але якби ж то це стосувалося тільки окремих держав. Зараз, як стверджує наука, взагалі все людство поставлене на межу буття — небуття — грізна багатопланова криза стоїть на порозі планети Земля. Це вже незрівнянно небезпечніше.

Коли йдеться про Світовий Лад (саме про стан Ладу, а не просто стан), то розуміється, що він можливий лише за умови, коли поладована без винятку кожна частиночка Світу. Чи потрібно це? Чи взагалі можливо це? Які необхідні умови для цього? Який же механізм має діяти, аби це відбулося? Який головний принцип того ладу? Адже лад глобалізації чи військової диктатури дещо інше, ніж Природний, або Божественний, Лад Світу. Питання, питання, питання... Їх, як бачимо, безліч, і всі вони важливі й мають підстави для існування. Мало того, без ґрунтовної відповіді на них годі навіть думати підступитись до вирішення проблеми, винесеної в назву статті.

Отже, візьмемо як цю частиночку Світу саме Україну і на її прикладі

розглянемо динаміку розвитку, оцінимо сучасний стан країни і суспільства, спробуємо порівняти його зі Світовим станом того ідеального Ладу, виокремити визначальні відмінності, оцінити можливості та способи його досягнення.

Системна довготривала всеохоплююча криза нашого суспільства — це результат дії того морально-політичного курсу, яким Україну ведуть довгі століття і який аж ні трохи не змінився навіть з часу проголошення її незалежності дотепер. Якщо й відбулись якісь зміни за формою, то сутність залишалася незмінною — постійно нав'язувалися чужі та сумнівні світоглядні цінності, свідомо принижувалися і нищилися підвалини її одвічного Буття, її ДУХОВНОСТІ: КУЛЬТУРА (у найширшому і водночас не спотвореному розумінні цього слова), МОВА, ІСТОРІЯ. Це призвело до того, що у нашої нації підрізане, а багато в чому і вирване коріння — її історична пам'ять, майже спаплюжено найвищу цінність — її СВІТОГЛЯД, що закарбований у ЗВИЧАЇ, Святах, загалом у КУЛЬТУРІ, донищується Мова — необхідна умова існування нації — носій її духовного розвитку.

Дуже образно і влучно змалювала сучасний стан у зв'язку з втратою ДУХОВНОСТІ, нашого одвічного ЗВИЧАЮ і, головно, можливу подальшу перспективу, видатна Людина нашого часу, справжній представник еліти народу, поетеса Ліна Василівна Костенко:

Ми дикі люди, ми не знаєм звичаїв.
Ми нищим ліс. Ми з матір'ю на "ти".
Ми свій кінець пришвидшуєм,
пришвидшуєм
У колективних нетрях самоти...
Душа ніяк не вийде із-під варти.
То культ особи, то культура мас.
Колись ми, кажуть, виникли від мавпи.
Надалі мавпа виникне від нас.

Коротко і влучно, як діагноз (недарма і збірка віршів так названа — "Коротко — як діагноз"). І якщо сумніви щодо походження Людини від мавпи доволі суттєві, то кінцева перспектива в разі продовження того напряму, який сьогодні обрало людство, беззаперечна.

Такий морально-політичний (точніше, аморально-політичний) курс можновладців привів Україну до безодні бідності, надзвичайної майнової нерівності та повної беззахисності громадян перед представниками влади — "новими" хазяями не тільки Долі, а й просто життя пересічних українців. Створилася ситуація, коли, за образним виразом нашого сучасника, "діє закон влади, а не Влада Закону".

Якби то це стосувалося тільки України, то це, як кажуть, наші біди, наше невміння хазяйнувати чи постояти за себе. Але більшою чи меншою мірою цей процес охопив усе людство без винятку, навіть ті країни, які нібито є провідними щодо технічного розвитку, а отже, і матеріального добробуту свого народу.

І безальтернативною умовою, яка може заступити шлях подальшого і уже остаточного знищення Світу взагалі й українців як нації зокрема є моральне оновлення, повернення, як не дивно спершу до правічної ДУХОВНОСТІ. Без подолання вірусу бездуховності, тієї брехні, яка охопила практично всі правлячі верстви суспільства в умовах вседозволеності й, водночас, пільгового та судового прикриття дій і бездіяльності можновладців, годі сподіватися змін на краще. Тільки позбувшись цієї біди, можна вирішувати питання щодо економічної кризи та її соціальних наслідків. Вирішувати саме в такій послідовності, позаяк не "суспільне буття визначає свідомість", як це

стверджувалося в радянський період на основі історичного матеріалізму, а навпаки, саме свідомістю — ДУХОВНІСТЮ, мораллю суспільства — визначається його соціально-економічне буття.

Отже, повернення до Духовного життя, до одвічного ЗВИЧАЮ є не якась гірша чи краща рекомендація, а безальтернативна умова існування саме ЛЮДИНИ і СВІТУ взагалі. Пам'ятаймо це! І не просто пам'ятаймо — діймо, аби це виправити і повернути. Це є наш з Вами обов'язок перед цією Землею, перед нашими Пращурами, перед Всесвітом і БОГОМ — це має бути сенсом Життя!

Усе ніби просто, але несподівано питання не тільки значно ускладнюється, а й взагалі переходить у розряд тих, які не мають і, що суттєвіше, навіть не можуть мати задовільної конкретної відповіді. Як не дивно, ані сучасна наука, ані будь-які без винятку релігії не відповідають на питання: а що стоїть за поняттям "духовність", яка її сутність, як і чим вона вимірюється? Чи є якийсь еталон, з яким треба порівнювати і можна встановити, наприклад, рівень духовності певної людини? Отже, маємо парадокс — наголошуємо на існуванні криз духовності, яка є основою всіх кризових явищ суспільства (політичних, екологічних, соціальних, економічних), а самі не маємо визначення, а що ж це таке — ДУХОВНІСТЬ.

Водночас існує багато похідних від цього слова: духовенство (служителі культу в різних релігіях), духівник (сповідник), духовна музика (музика на релігійний текст і зміст) та ін. Таким чином, доходимо однозначного висновку, що поняття "духовність" у сучасному розумінні так чи так пов'язана з релігією. Але при цьому з'ясовується, позаяк релігій багато, що **кожна релігія** в такому разі **має власну духовність.** І не тільки якась релігія загалом, а й усі її течії, секти, групи тощо. Мало того, якщо йти за цією логікою, то оскільки, як часом стверджують окремі фахівці, у кожного своє розуміння Бога, то й духовність у кожного своя. Отакий несподіваний, але цілком логічний висновок: у кожного своя духовність, мораль, совість тощо. Та чи справді це так? Чи можливо це взагалі? А може такий стан створено свідомо, аби в каламутній воді бездуховності під гаслами загальної любові й добра творити зло та беззаконня.

Адже за такого підходу звести розмаїття розуміння духовності до одного знаменника не тільки неможливо, а й просто абсурдно. Іншими словами, навіть казати про кризу духовності в такому контексті некоректно, позаяк вони, ці окремі духовності, просто непорівнянні. Як порівняти духовність, наприклад, злочинця і вбивці з людьми, які живуть своєю працею, дотримуючи відповідних законів. Або ж духовність війська, яке завойовує якусь країну, з духовністю поневолюваних людей, навіть якщо вони високодуховні у кращому розумінні цього слова. І, безумовно, не може слугувати за еталон духовності будь-яка релігія — представники різних релігій намагаються насамперед винищувати або принаймні принижувати духовних провідників інших релігій. Як можна одночасно проповідувати любов і знищувати інакодумців? Яку вищу духовність, наприклад, принесли в наш час американці в Афганістан, Югославію, Ірак...? Іншу — так, але щодо вищої, то тут є великі сумніви...

Щоб приховати розбіжності у сприйнятті та розумінні більшості Божих Законів, а також справжні цілі своєї релігії, потрібно було кож-

ній з новостворюваних релігій не тільки називати свого Бога якось особливо, а й визначити свої особливі духовні цінності, що й породило всі ті відмінності, які не дають і, головно, взагалі не можуть дати релігіям порозумітись у спільному визначенні духовності. Мало того, у цьому й полягає основна причина нетерпимості на ділі, а не на словах, однієї релігії щодо іншої.

З урахуванням викладеного можна підсумувати: специфічним, але надзвичайно переконливим фактичним мірилом сучасного розуміння духовності на шляхах розвитку земної цивілізації людства, принаймні останні два тисячоліття, є просто сила. Причому, специфічна, найпримітивніша, хоча забезпечена і підтримана найновішими науковими досягненнями — від різних проявів грубої сили, військової переваги, застосування найдосконалішої зброї індивідуального та масового знищення до фінансових та інформаційних інтервенцій. Як кажуть, "приїхали"! Як назвати дії "милосердного" християнства з насильницького навернення до іншої Віри цілих народів? Згадаймо хоча б походи хрестоносців. Що це: дикунство, насильство, найгрубіше порушення прав людини чи Духовний розвиток людства? Якою мірою оцінити знищення і загнання прибульцями-колонізаторами в резервації корінного населення Америки — індійців? Як назвати нищення держави інків іспанцями, корінного населення Індії — англійцями, народностей півночі Африки — французами, народностей півночі Азійського материка і взагалі всіх сусідів — росіянами? Це не поодинокі факти, а неперервна вервечка з прадавніх часів до сьогодні. Як назвати дії місіонерів усіх часів і мастей, під якими б гаслами вони не виконували свою "місію"? Яку "вищу" духовність, наприклад, несуть світові взагалі, а українцям зокрема, єговісти, баптисти та інші численні секти..? І все це є етапи "розвитку" людської цивілізації? А щоб відійти від правди життя, приховати її за гарними словами, більшість вчених, які з часів рабовласництва перебувають на службі у держави (своєрідні "державні священики" від "науки"), придумали гарні "наукові" обґрунтування і назви цих етапів — "велика неолітична революція", епоха "відродження", епоха "реформації", "науково-технічна революція"... Що далі? Відомий вираз: "Велич будь-якої мети визначається досягнутим результатом, а не кількістю жертв, покладених для її досягнення". Мабуть, якби рахували ці жертви, то давно б уже замислилися над справжньою ціною такої "цивілізації", над її необхідністю в такому вигляді.

Чи можна погодитися з таким станом справ, чи маємо ми право апелювати до Духовності як Вищого Суду, коли не маємо визначення поняття "ДУХОВНІСТЬ"? Як бути? І тут знову, як і у випадку з визначенням мети життя, місця Людини у Природі, сутності націоналізму тощо, у пригоді стає одвічний український ЗВИЧАЙ.

Поняття "ДУХОВНІСТЬ", на наш погляд, має включати тільки ті складові, які прийнятні для всіх. Але прийнятним для всіх може бути тільки те, що визначено як Божі Закони, Закони Права, Закони Вищого Розуму, як казали наші Предки, або ж Закони Природи, як каже нині більшість науковців, які не вірують у Бога. Ці Закони обов'язкові для всіх без винятку. Усе інше, що поза цими Законами створено людьми, буде суб'єктивним відображенням знань і може сприйматися або ж ні більшою чи меншою частиною людей залежно

від їх обізнаності, інтелекту, уподобань, світоглядних позицій… Божі ж Закони існують і діють незалежно від того, подобаються вони комусь чи ні, знають про них люди чи ні, виконують їх чи ні. І залежно від того, як живуть за ними люди, — вони мають і відповідні результати. Ці Вічні Божі Закони в матеріалізованому вигляді дані людям у вигляді ЗВИЧАЮ, який охоплює всі аспекти людського життя від народження до смерті. Саме прадавній **Звичай і є головним виразником духовності українців.** Якраз на його основі з урахуванням і доповненням певними ритуалами і обрядами, які можуть змінюватися, і базується духовність української нації.

Отже, ДУХОВНІСТЬ є не що інше, на наш погляд, як відповідність життя Людини Божим Законам, відображеним у Звичаї саме для Людини. Якою мірою живе Людина у ЗВИЧАЇ (саме живе, а не просто знає його), **тобто якою мірою відповідає Божим Законам її світогляд і, головно, спосіб життя, — такий вона має рівень ДУХОВНОСТІ.** Тому ані рівень освіти чи знань, ані будь-який релігійний сан чи будь-яка висока посада не можуть бути однозначною ознакою духовної Людини. Головне — як вона живе, за якими законами! Недарма народна мудрість стверджує: *“Хто нехтуватиме ЗВИЧАЯМИ — той вигнаний буде зі свого РОДУ. І не буде йому прощення, бо Боги і Люди відвернуться від нього”*. Це важко сприйняти нашому спотвореному світогляду, де головною умовою виживання є вміння пристосовуватися до будь-яких обставин, але оце й є водночас прямим доказом тієї кризи духовності, яка дев’ятим валом накрила нині людство. Таким чином, поняття *“ЗВИЧАЙ” і “ДУХОВНІСТЬ” тісно взаємопов’язані*, на відміну від погляду сучасної науки, яка пов’язує, на жаль, ЗВИЧАЙ зі звичкою.

За таких умов надзвичайно важливо визначитися з поняттям “ЗВИЧАЙ”, позаяк сучасне наукове тлумачення цього терміна не витримує найменшої критики. Тих, хто бажає докладно ознайомитися з аргументацією поняття “ЗВИЧАЙ”, відішлемо до праці “Дивовижний ЗВИЧАЙ”, а тут наведемо лише остаточне визначення. На наш погляд, ЗВИЧАЄВІСТЬ — це ЗАКОНИ ВСЕСВІТУ, дані людині при її створенні БОГОМ, які охоплюють усі визначальні аспекти життя людини (фізичного і духовного), забезпечують співіснування людини і всього живого на Землі. Це БОЖИЙ СВІТОГЛЯД ВСЕСВІТНЬОГО ЛАДУ, закладений у людину на генному рівні. Це — загальні уніфіковані ЗАКОНИ ПРИРОДИ, які стосуються Людини і які водночас обов’язково враховують певні, цілком конкретні умови її проживання. Оскільки ЗАКОНИ ПРИРОДИ вічні, то відповідно вічний і ЗВИЧАЙ, який, з одного боку, трансформує і доносить ці всеохоплюючі ЗАКОНИ безпосередньо до ЛЮДИНИ, а з іншого — дозволяє встановити, якою мірою людина живе за цими БОЖИМИ ЗАКОНАМИ. Отже, ЗВИЧАЄВІСТЬ — це сума ЗВИЧАЇВ, кожний з яких регламентує певний аспект чи період життя людини і водночас усі вони пов’язані в одне ціле. ЗВИЧАЄВІСТЬ є КОНСТИТУЦІЄЮ ЖИТТЯ, СВІТОГЛЯДОМ як окремої людини, так і, що найважливіше, народу загалом, Найвищим Законом, який забезпечує за умови його виконання гармонійне співіснування ЛЮДИНИ з усім у ПРИРОДІ, яка є СВЯТИНЕЮ, рівно як і ЗЕМЛЯ, на якій живе народ.

Кожний народ має власні духовні цінності — Святині, які для нього

визначальні та безцінні. ЗВИЧАЙ, на нашу думку, — головна і найперша СВЯТИНЯ народу, закладена в ньому на генному рівні — відображення його ДУХОВНОСТІ.

Втрачаючи ЗВИЧАЙ, людина відходить від природного способу життя, вступає в суперечність із Природою, втрачає ДУХОВНІСТЬ, здоров'я, а заразом і могутні можливості, які закладені в неї Богом при створенні. **Звичаї** — це ті визначальні сталі параметри, які **забезпечують за умови їх дотримання досягнення і здійснення людиною головного призначення на Землі — бути помічником Бога у підтриманні Світового Ладу.** Отже, ЗВИЧАЙ — **це основа світогляду, святості, символіки, філософська категорія, нарешті...**

За такого підходу найвищу духовність мають люди, які живуть за Звичаєм. Враховуючи, що в містах люди в усі часи більше залежали від штучної надбудови — держави, яка ніколи не була зацікавлена у збереженні ЗВИЧАЮ, він (ЗВИЧАЙ) тут втрачався інтенсивніше, аніж на селі, яке до того ж стояло ближче до Природи, її Законів, позаяк значною мірою жило за цими Законами. Тому село завжди було хранителем-оберегом одвічних Звичаїв, хоча, безумовно, вплив держави, різноманітні втрати, релігійні та соціальні впливи, видозміни, пристосування не оминули й сільських жителів-хліборобів. Одним з найважчих наслідків штучних голодоморів на українській Землі, організованих і проведених комуністичним режимом за вказівкою світового сіонізму, є масова втрата саме носіїв одвічної ЗВИЧАЄВОСТІ української хліборобської культури. Мабуть, саме ця причина і була головною, що спонукала сіоністсько-комуністично-атеїстичний режим здійснити штучне і нечуване в історії людства за жорстокістю, масштабністю, невідворотністю та водночас безкарністю за скоєне, вбивство під час голодомору 1932–1933 рр. понад 7 млн людей (кількість жертв ще не відома до кінця — називається і 10 млн) — носіїв тієї одвічної ЗВИЧАЄВОСТІ наших Пращурів. Ці вбивства були здійснені шляхом найстрашнішої мученицької голодної смерті.

Та попри все Звичай найкраще зберігся всередині народу — на селі. Як не парадоксально, на перший погляд, звучить у сучасних умовах, але оце й є справжня еліта народу — його духовна, найкраща частина, його сила. А те, що село зараз доведено до стану, коли ця еліта найупослідженіша, принижена, безправна тощо, то це результат тієї свідомої злочинної багатовікової політики зайд та запроданців усіх мастей, які сповідували принцип "виживає найсильніший і той, хто вміє пристосовуватися" і знищували все, що було не схоже на них. Для тієї ж частини сучасного суспільства, яка самоназиває себе його "елітою", треба вживати конкретніші та уточненіші назви: "елітні можновладці", "елітні бізнесмени", "елітні спортсмени", "елітні олігархи", "елітні бандити", "елітні злодюги", але до еліти народу вони не мають взагалі і не можуть мати жодного стосунку. Не може їм допомогти ані показова релігійність, ані будь-яка пожертва на церкву, ані використання якихось народних обрядів — усе визначається відповідністю способу їхнього життя Законам Божим — ЗВИЧАЮ.

Зауважимо, що наявність розмаїття розуміння поняття "ДУХОВНІСТЬ" у одного народу свідчить не про досягнення цим народом високого рівня розвитку демократії чи наближення до розуміння Бога, Істини, а лише про **відсутність у нього**

спільного джерела і мірила духовності, розмитість його поглядів на визначальні світоглядні проблеми. Характерно, що нині ця багатоваріантність світорозуміння серед народів світу дістає дедалі більшого поширення, безпосередньо корелюючись з розмахом світової економічної глобалізації, що дає певне право свідчити про відповідну керованість цим процесом на світовому рівні та прирівнювати його до глобалізації духовної. Застосовується ж для досягнення такої мети доволі старий принцип — "поділяй і владарюй".

Цей процес посилюється — достатньо розглянути той широченний спектр різнопланових релігійних сект, конфесій, течій, громад, які під прапором свободи віросповідання опутали павутинням Україну, нав'язуючи сумнівні духовні цінності, не притаманні цій Землі, водночас безкарно глумлячись над тими одвічними Звичаєвими чеснотами, на яких тисячоліттями виховувались наші Предки. Як не дивно, на свободі віросповідання наполягають ті люди, які часто-густо вимагають надати російській мові статусу державної. Ніби питання різні, а ініціатори їх постановки ті самі — російська православна церква, різні громадські організації слов'янської та російської орієнтації тощо. Ми не проти свободи віросповідання, не проти російської мови, але це має робитися не за рахунок приниження одвічних світоглядних Звичаїв титульного народу, його мови, свят, обрядів. Для тих, хто в цьому сумнівається, радимо уважно придивитися і проаналізувати хоч би будь-яке народне свято — як вихолостилася з часом під впливом чужинських ідеологій його світоглядна сутність, спростилася обрядовість, зник виховний чинник, суттєво змінилася навіть власне дата святкування.., зникло власне свято — залишився лише "праздник — ничегонеделание с обильным выпивоном".

Причина розбіжностей оцінок полягає в тому, що сутність цих понять кожний розуміє по-своєму, тобто залежно від рівня духовності та обізнаності. Як уникнути цього? За цих умов людству загалом, і українському народу зокрема, аби остаточно не втратити обличчя і залишки духовності, варто повернутися до Божих Законів, до одвічних коренів, які ще не зазнали нищівно-руйнівних впливів духовної глобалізації. На наш погляд, саме такою духовною базою може бути і є тільки народний ЗВИЧАЙ, в якому повною мірою та в первинному, неспотвореному вигляді визначена і зафіксована сутність усіх цих визначальних понять. Саме у ЗВИЧАЇ — КОНСТИТУЦІЇ СВІТОГЛЯДУ НАРОДУ — зосереджено всі визначальні аспекти природного світорозуміння і життя народу (фізичного і духовного), передбачені шляхи вирішення ним головних життєвих питань.

Фактична духовність суспільства визначається як мінімум двома параметрами: пануючою в ньому державною ідеологією та рівнем духовності народу.

Духовність народу визначається відповідністю фактичного стану Буття народу його Світогляду, що відображений у збережених (розвинутих або, навпаки, втрачених) ЗВИЧАЯХ, які спираються на Закони Природи та унормовують життя людини як частинки Всесвіту, Природи. Натомість державна ідеологія фіксується і діє безпосередньо через закони, усталені людиною для унормування розвитку суспільства і відповідно місця особистості в ньому на потребу всьому народові, або ж, що частіше, на догоду правлячій верхівці суспільства.

Коли обидва параметри спираються на спільну базу, тобто закони людські не суперечать Законам Природи, суспільство спокійно, без особливих суперечностей розвивається відповідно до своїх моральних та матеріальних цінностей, свого Світогляду. Коли ж підвалини державної ідеології відрізняються від бази духовності народу — виникають суперечності й такі гострі, як більші ці розбіжності. З огляду на це можна припустити, що першою і найголовнішою ознакою наближення кінця існування народу (національної держави) є втрата власного ЗВИЧАЮ — сутності та оборонця Духовного Світогляду і його Національної Окремішності. Відповідно до цього чітко простежується та оцінюється фактичне місце Держави, її справжнє ставлення до свого Народу, та її, що найважливіше, духовні засади.

Ця унікальна особливість ЗВИЧАЮ — глибинність, Божественність — надає йому можливість сьогодні виконати чи не найголовнішу роль у житті Українського Народу — об'єднати націю і зробити її монолітною. Саме ЗВИЧАЙ може стати тією базою, на якій відбудеться порозуміння всіх багаторазово штучно поділених та переподілених за найрізноманітнішими ознаками українців. Чи може піднятися на ЗВИЧАЙ Пращурів рука українця? А якщо піднімається, — то це вже не українець. Це вже як мінімум манкурт, який нічого не годен пам'ятати, ні до чого приставати. Це — "живий труп", робот, штучна людина, наслідок глобалізму.

Саме такої спільної бази — розуміння сутності ЗВИЧАЮ як Божого Закону — спільного знаменника — не вистачало нам, українцям, для порозуміння. Ми сперечалися про те, хто більший патріот України — західняк чи східняк, католик чи православний, сонцепоклонник чи, наприклад, атеїст... І ці суперечки були на радість ворогам — адже вони безперспективні, нескінченні... У них могли народжуватися лише недовіра, зневіра, ненависть... Не можна суперечкою вирішувати будь-що, коли немає загального критерію, загальної бази для порозуміння. Звичай дозволяє просто і правдиво, органічно визначити ДУХОВНІСТЬ кожного з нас, наше місце у Вічному Українському Роді. Усе, що випадає зі Звичаю, не стоїть в обороні України та її народу — більшою чи меншою мірою вороже нашій Землі й рано чи пізно заявить про це! Будь-яка релігійна організація, яка не стоїть на одвічній українській ЗВИЧАЄВОСТІ, є чужинською сектою, якими б гаслами вона не прикривалася чи якою б чисельною та багатою не була. Як не вистачає саме такого погляду нинішнім провідним державникам і науковцям! Навряд би за цих умов могли у них навіть виникнути питання "яку державу треба будувати?" та "чи може Земля бути товаром?".

ЗВИЧАЙ — **Творіння Рук Божих**, а не людських, — завжди був тією могутньою базою, яка формувала Світогляд наших Пращурів, їхнє **ставлення до навколишнього Світу і до себе**. І це є найперша і найголовніша, як на нашу думку, особливість ЗВИЧАЮ! Саме ця особливість ЗВИЧАЮ дає змогу свідчити про його природну **надзвичайність** — він, як Божий Закон, стоїть над усім, що винайдено, придумано і запроваджено людством.

Друга важлива особливість ЗВИЧАЮ полягає у тому, що він для наших Пращурів був не просто певною філософією життя чи рекомендацією для дій — **він був власне способом життя**. Саме в оцьому божественно-глибинному поєднанні науки (знань)

і життя (досвіду) треба шукати витоки тієї сили, переконливості та незнищенності ЗВИЧАЮ, яка зберігала його протягом багатьох тисячоліть і донесла до нас. Ця унікальна особливість ЗВИЧАЮ — бути способом життя — вигідно вирізняє його від будь-яких наймодерніших і найпоширеніших філософських течій, уможливлює засвідчення його **незвичайності**.

Третя, так само важлива особливість ЗВИЧАЮ полягає в тому, що **він для всіх єдиний**. Нині що не закон, то з нього винятки, "уточнення", додаткові "положення", пільги тощо. На прикладі нашого суспільства взагалі виявляється унікальне явище — для кожного випадку існує кілька законів, які не тільки не узгоджені чи суттєво розрізняються, а й суперечать один одному. У ЗВИЧАЇ ЦЬОГО НЕМАЄ — вимоги до всіх однакові. І покарання буде відповідно до порушення, а не залежатиме від того місця, яке порушник займає в РОДУ (положення, знання, посада тощо). Отже, ЗВИЧАЙ може бути отим загальним знаменником духовності суспільства, де справжня духовна цінність кожного одразу видна і, головно, її можна порівнювати. Саме ця особливість Звичаю уможливлює порозуміння всіх Людей, про що вже згадувалося. Саме ця особливість ЗВИЧАЮ — його обов'язковість для всіх без винятку — дає змогу свідчити про його наближеність до Людини, простоту, тобто вживати навіть таке тавтологічне словосполучення як **звичайний ЗВИЧАЙ**.

Четверта особливість Звичаю полягає в тому, що за ним і в ньому треба жити постійно! Його не можна вкрасти, покласти в запасник, відкласти на деякий час виконання тощо. Якщо ти живеш за Звичаєм, за Законами Божими, то в цьому разі користуєшся тими могутніми можливостями та перевагами Людини, які дані були їй одвічно. Саме в цьому й виявляється ДУХОВНІСТЬ! Саме ця особливість виявляє дивовижність ЗВИЧАЮ, його здатність наділяти Людину, за умов життя в ньому надзвичайними можливостями! Водночас як непросто, а точніше просто важко жити за Звичаєм! Які потрібно мати при цьому знання, а головно, яке почуття обов'язку для виконання свого призначення на Землі, який, врешті, свідомий самоконтроль за власними діями? Якщо ж ти знаєш Звичай, але не живеш за ним або взагалі не знаєш його, то цим ти обриваєш свої зв'язки із Природою, Всесвітом, свідомо обмежуєш власні можливості. Звідси й витоки всіх наших негараздів, хвороб, екологічних криз тощо. Саме ця особливість Звичаю послугувала, на наш погляд, виникненню та поширенню різних магічних дій та всіляких звичок, які б дозволяли хоч деякою мірою користуватись одвічними могутніми можливостями Людини, не живучи при цьому у Звичаї.

Особливості ЗВИЧАЮ вражають могутньою Світоглядністю. Дивуєшся його мудрості, вічності, значущості... Яку ж кількість законів треба прийняти, аби унормувати все це з Природою? І чи можливо це? Чи під силу людині? Чи не простіше користуватися й берегти те, що людям дано Богом одвічно?

Неподільно пов'язані зі Звичаєм і Свята — їх походження, місце у світогляді та обрядовість. Та і як може бути по-іншому? Адже Свята є узагальнюючим виразом СВЯТИНЬ народу, а Звичай є його найбільшою Святинею. Завдячуючи обрядовості, яка обов'язково визначається ЗВИЧАЄМ і спирається на нього, СВЯТА відтворюють глибинний, первісний світогляд народу. Свята народу посі-

дають відповідні місця в календарі, значення якого для формування та збереження СВІТОГЛЯДУ народу, систематизації Свят переоцінити неможливо. Отже, Календар Свят — це узагальнене відображення Світогляду народу, його ритму життя, як биття серця.

Але ж святий не той, хто відзначає свята, а насамперед той, хто живе за законами святості на цій Землі! Добре знаємо, що випадкових слів, а тим паче у визначальних поняттях, не буває. СВЯТА — СВЯТИНІ — СВЯТИЙ... На наше переконання, жити за Законами Святості — означає жити у ЗВИЧАЇ, у КОЛІ СВЯТОСТІ. Коли весь народ живе за ЗВИЧАЄМ — щасливий той народ і живе він у ЗОЛОТОМУ ВІЦІ, бо Звичай даний народу самим Богом! І головним призначенням свята, системи свят і календаря загалом було й залишається утримувати людину в тому Колі Святості (календарі) протягом року, упродовж усього життя. Це дуже важливе і важке завдання. І воно може бути виконане лише тим, хто постійно живе в Колі Святості за ЗВИЧАЄМ, тобто за Законами Божими, хто впевнений у цьому і відчуває в цьому відповідну органічну потребу!

Руйнація календаря призводить до винищення ЗВИЧАЮ, ВІРИ, життєвого укладу і, врешті-решт, НАРОДУ, який їх дотримується і сповідує. Від цієї долі українців порятувало лише велике поширення двовір'я, тобто пристосування колишніх окремих народних свят і обрядів до нових. Усе це й призвело до стану, коли для переважної більшості населення України нині вже немає великої відмінності що, наприклад, святкувати — ВЕЛИКДЕНЬ (одвічне Свято наших Пращурів, яке припадає на весняне рівнодення, коли день стає більший за ніч), ПАСХУ (святкування юдеями свого виходу з єгипетського рабства) чи ВОСКРЕСІННЯ (християнське Свято, пов'язане з Воскресінням Христоса). Отже, ці свята ні за світоглядною сутністю, ні за часом та місцем виникнення не мають нічого спільного. Їх поєднання сплановано і здійснено штучно! І це сталося практично на наших очах — ще кілька століть тому переважна більшість українців різко відрізняла ці свята і ніхто не насмілився б назвати Великодню Бабу паскою.

Перелік таких штучних накладок нескінченний — **усі без винятку правічні свята українців зазнали такого впливу і підміни.** І хоча необізнані люди не надають такому стану визначального значення і сприймають ці гібридні свята як щось пов'язане або й єдине та рівнозначне ціле, вони залишаються несумісними ні за філософією, ні за обрядовістю, ні, врешті-решт, за значенням. Таке штучне, протиприродне поєднання різних за ідеологією походження та часом виникнення наших одвічних звичаєвих українських і прийшлих християнських свят чужинськими місіонерами-просвітниками призвело до виникнення двовір'я, яке, допомігши зберегти якісь залишки назв і обрядів прадавніх свят, натомість привчило нас пристосовуватися, жити за принципом — думати одне, казати інше, а робити третє. Але це так само шлях у безодню! Тільки дещо довший.

Можна відповідально стверджувати, що без повернення до прадавніх Свят, які відтворюють світовідчуття Наших Предків, яке, як не дивно, було глибшим, ніж наше сьогоднішнє світорозуміння, бо спиралося на Закони Природи — Божі Закони, майбутнього в нас не буде. І цьому процесу так само немає альтернативи! Для підсилення тези можна лише додати:

якщо у народу є такі Свята, як Свято скреслої Землі, Покрова Матінки-Землі, іменини Матері Сирої-Землі, тобто для якого Земля не тільки пишеться з великої літери, а є ще й Свята, то у такого народу навіть не може виникнути думки щодо продажу Землі, як це робиться зараз. І захищати таку Землю народ буде до останнього подиху, про що неодноразово наголошується у "Велесовій книзі". А чи захищатимемо ми землю суркісів, рабіновичів, медведчуків, ткаченків, порошенків, васильових... та іже з ними? Що тоді нас об'єднає, та й де буде тоді наша Батьківщина? Проте ці "світлі" та "прогресивні" ідеї щодо продажу Землі виникли не на порожньому місці — із сьогоднішнього спотвореного світогляду. Та й як може бути по-іншому, який світогляд може сформувати сьогоднішній календар, коли в ньому понад 20 разів на рік вшановується людина зі зброєю і лише один раз — працівник сільського господарства? І кого ми виховаємо на таких "цінностях"?

Єдиний справді український народний календар, основу якого становлять наші правічні Пращурівські Свята — це шлях до порозуміння і єднання ВСІХ УКРАЇНЦІВ! Це шлях до ДУХОВНОСТІ — до справжньої НЕЗАЛЕЖНОСТІ!

Хто ж і чому призвів до такого стану, що сьогодні ми навіть не маємо загальноприйнятого визначення ДУХОВНОСТІ, чому спаплюжено ЗВИЧАЙ, зґвалтовано всі Вічні та Світлі наші Свята?

Чи могла б бути, наприклад, зацікавлена будь-яка рабовласницька держава у дотриманні прав і свобод своїх громадян, не кажучи вже про рабів? Якщо зауважити, що з часів запровадження патріархату всі держави до сьогодні використовують рабську працю (примусову або найману), то можна сміливо стверджувати, що та частина Звичаю, яка відображала і ґарантувала саме права Людини, постійно примусово скорочувалась і змінювалася шляхом запровадження відповідних штучних, антиприродних законів-обмежень. Натомість постійно вводилися додаткові обов'язки.

Отже, держава, яка відповідно до положень сучасної науки є головною ознакою цивілізованого суспільства, стала головним винищувачем ЗВИЧАЮ. І не остання причина цього в тому, що завдання Звичаю і Держави не тільки не збігалися, а й взагалі суперечили одне одному. Якщо ЗВИЧАЙ стояв в обороні Божого, Природного Світогляду, захисту середовища та Людини, то будь-яка держава сповідувала захоплення середовища, завоювання життєвого простору, підкорення і поневолення Людини, використовуючи для цього насамперед СИЛУ і ЗОЛОТО. Ці речі з часом стали пріоритетом та об'єктом поклоніння, а зараз уже значною частиною людства просто обожнюються, перетворені нею на золотого кумира, який підкорив частину людства і встановлює власні специфічні правила грижиття.

Таким чином, можна стверджувати, що нині відбулася повна підміна головних понять, відхід від вічних Божих Законів, спільних для всього Світу, та заміна їх численними специфічними людськими конституціями та законами, які відображають тимчасові сьогоденні погляди і потреби правлячої верхівки. Згадаймо, скільки конституцій (не окремих законів!) було прийнято в Україні за останні неповні сто років? А якою мірою вони дієві та ґарантовані — рівно такою, як це потрібно владі. А якщо додамо узаконені та неузаконені винятки, уточнення, пільги

тощо, то вималюється жахлива картина повного безправ'я звичайної людини в сучасному суспільстві.

Отже, можна лише дивуватися, як у цій багатотисячолітній нерівній боротьбі-війні держави і ЗВИЧАЮ залишилась навіть назва ЗВИЧАЙ. Недарма така плутанина в термінах, недарма так багато втрачено!

Підсумовуючи викладене, доходимо важливого висновку, що немає нам причини сором'язливо опускати очі додолу, коли йдеться за наших Пращурів, — ми маємо чим пишатися. Наші Предки мали, закарбували, зберегли і донесли до нас головні СВЯТИНІ РОДУ нашого: ЗВИЧАЙ — Божі Закони мирного і гармонійного співжиття з Природою; СВЯТА з їх багатющими різнобарвними світоглядними обрядами; МОВУ — носія духовного розвитку народу; археологічні пам'ятки-СВЯТИНІ — свідчення історичного минулого народу, схованого у сивині тисячоліть. Ми все це маємо! Наша Земля прислужилася людству, подарувавши йому нескінченний перелік визначних відкриттів починаючи з першого відомого на Землі святилища "Кам'яна Могила", першої на Землі держави Аратти, приручення коня, винайдення колеса і до прокладання шляху у простори Всесвіту... Навіть у наш занепадний час, за даними відомого у світі вченого, нині, на превеликий жаль, покійного, М. А. Павловського, третина визначних відкриттів і винаходів Світу сьогодні належить Україні!

Тому годі нарікати на Долю, схилятися перед труднощами та негараздами. Майже всі наші біди, якщо взагалі не всі, походять від того, що ми просто не виконуємо свій обов'язок перед Землею, перед своїм РОДОМ, врешті-решт, один перед одним. Отож, не гаймо часу! Повертаймо ЗВИЧАЙ Прабатьків через себе, для себе, для свого Роду, для тих, хто ще не розуміє, що він втратив і втрачає! І це є вимога часу, наш головний обов'язок перед Україною щодо повернення ГОЛОВНИХ ОДВІЧНИХ СВЯТИНЬ НАШИХ ПРАЩУРІВ!

І це буде найпряміший і найшвидший шлях до відродження України, якщо ми шануємо Предків не на словах, а насправді. Новітнє українське відродження, як стверджує В. Шаян, починається разом зі свідомим уже плеканням і вивченням цінностей українського фольклору. Не руйнуймо ж ЗВИЧАЙ свідомо чи несвідомо. І ми станемо ДУХОВНОЮ нацією, яку нікому не здолати! І станемо прикладом всьому Світові. Адже неможливо досягти Світового Ладу в окремій державі, але шлях до нього лежить через кожного з нас як частинки Всесвіту. Час збагнути, що нескінченні змагання Меча (нападу) і Щита (захисту) завершаться, як і глобальна перемога влади Грошей, тільки кінцем Світу. Маємо зрозуміти, що тільки духовність є безальтернативною умовою справді Божого Світового Ладу, єдиною мовою, якою повинен відбуватися діалог цивілізацій.

Література

1. *Біблія*. Святе Письмо Старого і Нового Завітів. — К.: Укр. бібл. т-во, 1993.
2. *Большая* Советская Энциклопедия. — М.: Сов. энцикл. — 3-е изд. — 1975. — Т. 20.
3. *Братко-Кутинський Ю.* Феномен України. — К., 1996.
4. *Губерначук С. Г.* Як гул століть, як шум віків — Рідна Мова. — К.: Бліц-Інформ, 2002.
5. *Добжанський В.* Дивовижний ЗВИЧАЙ. — К.: Трійця, 2005.
6. *Донцов Д.* Де шукати наших історичних традицій. Дух нашої давнини. — К.: МАУП, 2005.

7. *Каддафі М.* Зеленая книга. — К.: Фенікс, 2003.
8. *Кондратьєв А.* Цнотливість — родинний оберіг нації. — К., 2005.
9. *Костенко Л.* Коротко — як діагноз. — К., 1993.
10. *Лозко Г.* Українське язичництво. — К.: Укр. Центр духовної культури, 1994.
11. *Маковій Г.* Народ у народних святах. — Чернівці, 1997.
12. *Міщенко О.* Безкровна війна (книга свідчень). — К.: Молодь, 1991.
13. *Митрополит* Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1992.
14. *Мицик В.Ф.* Космічне походження Людини (за даними української народної творчості). — К., 2005.
15. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу. — К.: Обереги, 1992.
16. *Патк В.* Корінь безсмертної України і українського народу. — Л.: Червона калина, 1995.
17. *Релігієзнавчий* словник. — К.: Четверта хвиля, 1996.
18. *Речник* рідновіра. — К.: Трійця, 2003.
19. *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. — М., 1987.
20. *Саннікова Л.П.* Свята Мова Творця у Звичаї Народу: Еніофеноменологія староукраїнської культури. — К.: Аратта, 2005.
21. *Сенченко М.І.* Фінансовий інтернаціонал. — К.: МАУП, 2002.
22. *Силенко Л.* Мага Віра. — К.: Україна, 1997.
23. *Словник* української мови. — К.: Наук. думка, 1978. — Т. 9.
24. *Українська* радянська енциклопедія. — К., 1963, т. 4; 1979, т. 7; 1982, т. 10; 1983, т. 13.
25. *Українська* Радянська Енциклопедія. — 2-ге вид. — К.: АН УРСР.
26. *Чубинский П.* Календарь народных обычаев и обрядов. — К., 1993.
27. *Хоткевич Г.* Зелена книжечка. — К.: Слово, 1995.
28. *Шаян В.* Віра Предків Наших. — Гамільтон (Канада), 1987.
29. *Шилов Ю.О.* Джерела витоків української етнокультури XIX тис. до н. е. — II тис. н. е. — К., 2002.
30. *Шилов Ю.О.* Цілитель. — К., 2003.
31. *Энциклопедический* словарь. — М., 1954, т. 2; 1964, т. 2.
32. *Яценко Б.І.* Велесова книга. — К.: Індоєвропа, 2002.

Василь СТЕЦЯК
диякон, канд. богослів'я,
доц. кафедри українського православ'я та теології МАУП

МИТРОПОЛИТ АНТОНІЙ (БЛУМ) І ПРАВОСЛАВНА СУЧАСНІСТЬ

Не залишайтесь винні нікому нічого,
крім взаємної любові,
бо хто любить другого,
той додержав закону
(Рим. 13.8)

В усі часи історії людства Господь посилає до нього своїх слуг, що особливо виразно сприймають Божественне. У певні часи це були пророки, преподібні, мученики, які прикладом власного життя наставляли людину на шлях виконання Божих заповідей.

Двадцяте століття — це період небаченого науково-технічного прогресу, водночас це період кризи віри, втрати інтересу до питань віровчення, духовного занепаду та зубожіння любові в людях. Водночас Господь не залишає людський рід. Він посилає святих людей, таких як священномученик Володимир (Богоявленський), митрополит Київський, архієпископ Кримський Лука (Войно-Ясинецький), праведний Іоанн Кронштадський, а також нескінченний сонм новомучеників за віру Христову.

У XX ст. Бог дарував Святій Церкві самовідданого пастиря, відомого богослова, розумну і водночас по-євангельськи просту та чуйну людину митрополита Антонія (Блума).

Майже 50 років тому митрополит у Слові про наречення в єпископа зауважив: "Принесімо в холодний, сірий світ вогняку, непереможну радість нашу, щоб зраділа всяка душа, щоб в усіх розсіявся страх, щоб згасла ненависть, щоб світло Христово осяяло тих, хто ходить у темряві, щоб одними вустами і одним серцем усім без винятку заспівати Богові пісню перемоги" [1, *5*].

Саме ці слова владики і визначили його подальшу пастирську діяльність.

Митрополит Антоній (у світському житті Андрій Борисович Блум) народився 14 червня 1914 р. у Лозані в сім'ї співробітника російських дипломатичних служб. Після революції 1917 р. сім'я проживала в різних країнах Європи. У 1923 р. переїхала до Франції.

Хлопець ріс поза церквою. На увагу заслуговує факт навернення Його до Бога: ще у шкільні роки Він випадково потрапив на лекцію відомого богослова прот. Сергія Булгакова. "Він казав про Христа, про Євангеліє, — пригадує владика Антоній, — доводячи до нашої свідомості все "солодке", що можна знайти в Євангелії, від чого ми найбільше відверталися: смирення, тихість, послух — всі рабські властивості, в яких нам докоряв Ніцше... Він мене довів до такого стану,

що я вирішив їхати додому, знайти Євангеліє, самому все перевірити і покінчити з цим... Коли я взяв Його в руки, то побачив, що Євангелій чотири, а якщо так, то одне з Них повинно бути коротшим від інших.., тому й вирішив прочитати найкоротше, хоча нічого доброго я від нього не очікував. Кожне Євангеліє має власну культурну базу. Марк якраз і писав для таких дикунів як я — для римської молоді. І ось я сів читати... На початку третьої глави Євангелія від Марка я зненацька відчув, що на іншому боці стола стоїть Христос. І це відчуття було таке разюче, що мені довелося зупинитись, підняти очі і подивитись...” [2, *35*].

Ця подія визначила подальший життєвий шлях майбутнього святителя. Пізнання Бога стало змістом Його життя. У подальшому він закінчив два факультети Сорбони — біологічний та медичний. Став лікарем-хірургом, але у 25 років прийняв таємний монарший постриг. Під час Другої світової війни брав участь у воєнних діях, допомагав пораненим як хірург. У 1948 р. прийняв священний сан і переїхав до Англії, де й прослужив понад півстоліття.

Виконуючи служіння на Заході, митрополит Антоній завжди належав до Руської Православної Церкви, вважаючи це формою солідарності з Православною Церквою, яка переживала у СРСР відверті гоніння та переслідування.

У 1957 р. він прийняв єпископський сан, а від початку 60-х років неодноразово відвідував Радянський Союз. Саме в цей час розпочинається його надзвичайно жива та актуальна проповідь для пригноблених православних християн радянської епохи: це живе слово у храмах та вузьких інтелігентських гуртках, а також “віртуальне” за допомогою магнітофонних записів та друкованих текстів. Крім того, митрополит Антоній багато років виступав з проповідями на хвилях радіо ВВС.

Вплив митрополита Антонія можна визначити як надзвичайно актуальний. Про це свідчить одна цифра: після 1991 р. загальний наклад його книг, які були видані в пострадянських країнах, перевищив 700 тисяч примірників, не враховуючи публікацій у періодичних виданнях.

В Англії владика Антоній дістав загальнонаціональне визнання та зажив неабияку популярність. Він не ставив за мету “навертати до православ’я”, але, як він казав, просто проповідував Євангеліє всюди, куди його запрошували: в англійських храмах, університетських аудиторіях, доволі часто просто посеред вулиць, брав участь у радіодиспутах з атеїстами. На початку 80-х глава Англіканської Церкви архієпископ Кентерберійський Роберт Рансі зазначав: “Народ нашої країни — християни, скептики та невіруючі — у надзвичайно великому боргу пере митрополитом Антонієм... Він казав про християнську віру з особливою завзятістю, що надихала віруючих і навертала невіруючих. Митрополит Антоній — християнський діяч, якого поважали далеко за межами його релігійної громади” [3, *7*]. Зауважимо, що загальна кількість православних парафій за роки його єпископства збільшилась з однієї до тридцяти двох, причому більшість їх прихожан та священиків британці.

Можна стверджувати, що в останнє десятиліття минулого століття голос владики Антонія був одним із найавторитетніших у християнському світі та за його межами.

Він проповідував в американський провінції та Троїце-Сергієвій Лаврі, багатьох храмах Італії, Іспанії, Фран-

ції та на різних християнських зібраннях.

У чому ж полягають особливість та унікальність його служіння? Варто зазначити, що це був особливий архієрей Божий. Надзвичайно доступний, милосердний, добрий, він з особливою турботою, любов'ю та глибоким розумінням звертався до сучасників з проповіддю слова Божого. Власним життям владика Антоній свідчив усьому світові, що Передання Церкви та Євангельські принципи любовного ставлення до всіх оточуючих актуальні та дієві у двадцятому столітті.

Він цілком віддався служінню Богу і людям. Одного разу близький людині Антоній розповів про свої внутрішні, духовні проблеми. Та запитала: "Чому ж ви не можете попросити Бога про вирішення цих питань?" Владика відповів: "У мене з Ним домовленість: нічого не просити для себе" [4, *18*]. І справді, він нічого не просив для себе, а в молитовному стоянні перед Богом просив тільки за інших.

Духовним сином владики Антонія був єпископ Василій (Родзянко). Митрополит Антоній постригав його в чернецтво та готував до єпископського служіння в Америці. Коли владика Василій дізнався про свою підготовку, запитав у владики Антонія: "Як же я виконуватиму чернечу обіцянку послуху, коли буду єпископом, сам керуватиму, мене слухатимуть, у кого ж мені бути в послуху?" На це владика Антоній відповів: "Кожна людина, яка з'явиться на твоєму шляху, якраз у неї й будь у послуху, якщо, звісно, вона не вимагатиме того, що заперечує Божа Заповідь" [4, *24*]. І єпископ Василій, дослухаючись свого духовника, був якраз таким старанним послушником для кожної людини, з якою йому доводилось зустрічатись. Таку саму духовну властивість мав і владика Антоній.

Він ніколи не був "кабінетним" богословом. Як і Сократ, митрополит Антоній нічого не писав, а завжди звертався до людей з живим словом проповіді й згодом ці повчання формували у книги та видавали безпосередньо слухачі. "Неможливо, просто сівши за стіл і обклавши себе творіннями святих отців, готуватись навчати людей істинам християнського життя" — зауважував святитель [5]. Внутрішня правда та відповідність їй — ось основний моральний критерій, на який спирався владика. "Чи чесні ми перед Богом, чи не зображуємо ми того, чого немає?" — це запитання постійно задавав владика. Тема правди, гідності людини, яка стоїть перед всевидячим та милосердним оком Божим, — це головний, наріжний камінь усього богослов'я митрополита Антонія.

А тому й православіє, голосом якого він був і залишається, — це православіє, позбавлене помпезності та суто зовнішнього ефекту. Скоріше, це продовження традицій староруських святителів та преподобних отців, яку можна передати словами преслів'я: "Бог не у бревнах, а в ребрах". Життя митрополита Антонія та його проповіді не нові в церковному середовищі. У житті він намагався реалізувати Євангельські принципи, які проповідував. Кожної історичної епохи такі люди конче потрібні, щоб засвідчити реальність віри як життя. Особливо сьогодні, коли ми є свідками втрати моральних цінностей, з одного боку, та релігійного відродження — з іншого.

У вічність цей правдивий слуга Триєдиного Бога пішов 4 серпня 2003 р.

Насамкінець доцільно пригадати тут прекрасні слова про митрополита

Антонія (Блума) нашого сучасника митрополита Мінського та Білоруського Філарета (Карагодіна): “Владико і отець, брате і співслужителю, мудрий наставниче і пастирю — душепопечителю. Не переставай і на небесах бути ходатаєм за меншу братію, за сотаїнників твоїх, за всіх, хто вірно пам’ятає і шанує земний подвиг Твій” [5].

Література

1. *Антоний Блум*, митр. Во имя Отца и сына и Святого Духа. — К., 1999.
2. *Антоний Блум*, митр. О встрече. — СПб., 1994.
3. *Антоний Блум*, митр. Пути Христианской Жизни. — К., 2001.
4. *Антоний Блум*, митр. Беседы о молитве. — СПб., 1992.
5. *Митрополит Антоний Сурожский*. Воспоминания. — М., 2005.

В. В. ГОРЯНСКИЙ
студент I курса
Одесский институт МАУП

ГЛОБАЛИЗМ ИЛИ ГЛОБАЛИЗАЦИЯ?

Наконец-то произнесено слово “глобализация”. Именно глобализация — центр всех вихрей международной политики, отчетливо прослеживаемых последние 20 лет. Именно о противоречии обществ с ориентацией на сохранение культурных особенностей и предпочитающих их полное стирание и идет речь сегодня в мире.

В подтверждение этого можно привести много примеров. Изобретение атомной бомбы означало угрозу существованию всего человеческого сообщества. В настоящий момент ракеты со смертоносными боеголовками в считанные минуты могут достичь любой точки земного шара. Современный арсенал ядерного вооружения делает возможным коллективное самоубийство человечества либо глобальное опустошение нашей планеты.

В итоге все мы превратились в своеобразных заложников, само существование которых определяется множеством не зависящих от них факторов, ведь войны отныне, как правило, не ограничиваются масштабами отдельных регионов, да и ведутся отнюдь не только между государствами.

Современная глобализация началась с глобализации страха и ужаса. В полной мере это относится и к ее экологическому аспекту. Хищническая эксплуатация земли, воздуха и воды, бесконтрольное развитие промышленного производства нанесли гигантский и во многом невосполнимый ущерб природе. В этом смысле глобализация означает разрушение нашей планеты.

Перечень ужасных последствий, самым непосредственным образом связанных с глобализацией, можно продолжать и продолжать. В ее русле четко просматривается, например, появление новых болезней, одна из которых — СПИД превратила весь земной шар в глобальный очаг инфекции и зону заражения. Другим тяжелым последствием глобализации является проблема перенаселенности.

Все эти последствия в значительной степени обусловлены экономическими и техническими процессами, которые происходят в рамках глобализации, поскольку они кроме всего прочего вызывают непрерывное повышение плотности взаимосвязей: экономических, культурных, научных, технических, туристических и коммуникативных.

В этой связи следует отметить, что глобализация знаменует собой помимо прочего полный триумф капитализма. После распада мировой системы социализма он превратился в безраздельно доминирующую экономическую модель. Несмотря на со-

храняющиеся различия политического и религиозного характера, сегодня происходит унификация всех хозяйственных и технических форм, хотя и на различных уровнях развития. Естественно, в настоящий момент существуют и контрдвижения, однако и они, как правило, опираются на западный капитал и технику.

В условиях глобализации разрегулированность финансовых рынков может обрушить экономику любой, даже наиболее развитой, страны. Транснациональные концерны и корпорации способны до предела ослабить или даже устранить местную легитимную политическую власть.

Это вызывает справедливое беспокойство общественности, тем более что глобальные информационные технологии позволяют узнавать о событиях, происходящих в любой точке планеты. Эта высокая степень информативности и самоочевидности также непосредственно связана с современной глобализацией. То, что в мире все со всем так или иначе связано, было известно уже довольно давно. Однако ранее эти процессы, образно говоря, были скрыты за спинами их участников и не видны постороннему глазу. Теперь же, в условиях глобализации, получило развитие самовосприятие, колеблющееся между эйфорией и истерией. Это означает, во-первых, восприятие самого себя и, во-вторых, восприятие того, что все тесно взаимосвязано.

Вместе с тем следует признать, что глобализация является не только совокупностью плохих известий, которые быстро облетают вокруг земного шара. Существуют также глобальные кооперационные связи вполне благоприятного характера. Нельзя отрицать, например, положительный, с точки зрения облегчения и сохранения жизни, эффект повсеместного распространения современной техники и достижений медицины и естественных наук.

Мы сегодня имеем дело не только с фактически происходящими глобализациями, но и с глобализмом, представляющим собой идею или идеологию. Глобализм как идеология рисует такую картину мирового сообщества, где оно предстает более единым и целостным, чем является на самом деле. Нередко игнорируется тот факт, что если в определенных регионах действительно повышается гомогенность, то в других в то же время происходит драматический процесс отдаления от остальных международных событий. Одни общества и регионы активно взаимодействуют, другие, напротив, все более превращаются в “белые пятна” и опускаются обратно на предыдущие, пройденные ранее ступени развития.

На почве глобализации возникают и новые различия, которые, однако, практически не приводят к отходу от согласованных и приведенных в соответствие позиций. Глобализм как идеология не допускает возможности дальнейшего повышения разновременности и дифференциации в развитии, которые признаются им исключительно в качестве феноменов переходного периода.

В этом отношении, кстати, глобализм выглядит не вполне реалистичным. Он предстается в большей степени как некое требование к действительности, нежели как соответствующее реалиям описание. Из глобального бытия он делает глобальное долженствование. Поэтому глобализм можно рассматривать и как нормативно оформленную глобализацию! Если при этом он остается не догматичным, подвижным и восприимчивым, то речь идет о глобализме как идее, в противном случае — как идео-

логии. В качестве последней глобализм является духовным аспектом любой глобализации.

В связи с изложенным можно выделить три варианта нормативного глобализма. Наиболее действенный из них — неолиберализм. Поскольку он имеет наибольшую силу, то критически настроенная общественность стремится разоблачить его в первую очередь. Неолиберализм использует ссылку на глобализацию в качестве аргумента в поддержку идеи о социальной безответственности капитала и активно спекулирует на том, что государства конкурируют между собой за рабочие места и поэтому стараются повысить свою инвестиционную привлекательность за счет снятия различных барьеров, под которыми понимаются экологическая, профсоюзная, социальная, налоговая и прочая регламентация. Мыслить идеологически, действовать глобально — вот в чем заключается самый опасный вариант глобализма.

Другой важный аспект идеологического глобализма состоит в антинационализме. Указывая на то, что будущее заключается в глобальном, некоторые мечтатели и романтики верят в возможность преодоления национализма в Европе посредством отказа от собственной истории либо ее разрушения. В этом плане глобализм означает полный и окончательный отказ от национализма! Данный глобализм, как и неолиберализм, также является нормативным, во всяком случае относительно мирового сообщества. Однако и антинационалистический глобализм не в состоянии изменить основное антропологическое условие, которое состоит в том, что мобильность и открытость миру уравновешиваются устойчивостью и неподвижностью. Мы можем глобально общаться и путешествовать, но не можем жить в глобальном. Жить мы можем только здесь или там, но не везде.

Наконец, существует третий вариант нормативного глобализма, с которого, собственно, и началось современное осмысление глобального: с тревогой и сочувствием мы взираем, словно из космоса, на нашу бедную планету, которую сами разрушили, а теперь должны спасать. Мы открываем для себя Землю как глобальную биосферу, как дом, где протекает наше бытие, которому угрожает гибель вследствие наглой заносчивости нашей технической культуры, поскольку мы забыли о коллективной ответственности за все происходящее.

Данный глобализм понимается крайне возвышенно — великим “Мы!” человечество празднует здесь свое воскрешение, и одновременно он служит предостережением предстоящих изменений. Апокалиптические всадники уже мчатся во весь опор, потребительская культура вскоре будет обречена, и пророки этого краха уже держат наготове одеяния кающихся грешников.

В здравом варианте этот глобализм представляет собой холодное, трезвое мышление, которое реально оценивает последствия развития техники и принимает во внимание связанные с ними большие риски. Выводы его в конечном счете носят весьма полезный характер, поскольку пробуждают и усиливают восприятие обществом рисков от политизированных решений по поводу научных исследований, технологий, инвестиций капитала, т. е. в таких сферах, которые до сих пор оставались недоступными контролю демократических сил.

Заметим, что политизированное давление, исходящее от глобальных проблем, связанных с окружающей

средой, когда, например, начинают задумываться о возможной климатической катастрофе, направлено вовсе не на глобально унифицированный субъект действия, который мог бы воззвать к благоразумию или привлечь к ответственности. Хотя о мировом сообществе и говорят как о всемирной коммуникации, оно все же не конституирует субъект человечества как действующую величину, как о том мечталось на протяжении всей истории философии.

Силой обладают только государства и союзы государств, у "человечества" ее по-прежнему нет. Это слово звучит лишь как заклинание на арене действия реальных сил, где глобальная асимметрия власти, продуктивности и богатства породила новый тип суверенитета: как показывают события последних лет, суверенен тот, кто может переложить на других тяжесть последствий за собственные действия. В этом смысле США, когда они саботируют международные соглашения о защите окружающей среды, более суверенны, чем другие страны.

Когда начнет ощущаться нехватка таких важнейших ресурсов, как энергия, вода или воздух, именно сила будет играть решающую роль в распределении шансов на выживание. Последствия этого дефицита ощутят прежде всего слабые, хотя, разумеется, в дальнейшем это затронет и сильных. В любом случае самообманна мысль о том, что глобальные проблемы в условиях апокалипсического миропорядка способны привести к глобальной солидарности. Здесь всегда будет действовать железный закон: весь груз несут на себе последние. Пока живет надежда, что ты будешь относиться не к замыкающим, а как минимум к предпоследним, подобная логика будет оставаться в силе.

Размышления о глобальном впадают в неопределенность не только в связи с проблемами глобального мироустройства, они заводят также в дебри других проблем, при решении которых глобализм как идеология тоже заблуждается со своими патентованными рецептами. Глобальность представляет собой комплексную взаимосвязь, и любые действия внутри нее приносят чаще всего другие результаты, чем предполагалось. Так было всегда, но сегодня мы знаем об этом больше, в силу чего утратили невинность, обусловленную прежде нашим неведением.

Тем временем даже обыденное сознание навязывает глобальный горизонт проблем, в результате чего у человека появляется все больше возможностей убедиться в собственном бессилии.

К особенностям современной глобализации относится помимо прочего то, что она демократизирует глобальное мышление. Осмысление целого стало теперь уделом всеобщего, массового сознания. Поэтому и существует, что вполне логично, и идеологический глобализм.

Эпохальный сдвиг в сторону политизации, случившийся на рубеже XIX–XX вв., можно считать началом сегодняшнего глобализма. Именно тогда сложилась новая конфигурация отношений между отдельной единицей и целым. Вопросы смыслового характера, которыми ранее занималась религия, отошли теперь к компетенции политики.

Политизация стала первым драматическим ограничением в восприятии целого. В середине XIX в. свои претензии на властвование над судьбами и мыслями людей заявил экономизм, для которого главной ценностью являлись деньги, а истина рассматривалась как некий товар. Деньги и това-

рообмен действительно связывали все со всем и врывались даже в самые укромные уголки как отдельного индивида, так и общества в целом.

В современном глобализме политизация и экономизм успешно взаимно конвергируют. Поэтому нет ничего удивительного в том, что сегодня размышлять о глобальном можно только с чувством стеснения и узости. Глобальное в политическом восприятии обедняется до голого противостояния расчетов силы или бессилия. Иными словами, в условиях глобализации мышление тоже делает попытку выйти на целое и всеобщее. Оно монотонно вращается в кругу обоих ключевых вопросов: как овладеть глобальным, спрашивают одни, и как спастись от него, вопрошают другие. То же относится и к представлениям. Они остаются в плену многократно виденных телевизионных изображений бедности и богатства, насилия и развлечений, пустынь и метрополий. Для глобализированного средствами массовой информации сознания пространство стало тесным, исчезло ощущение открытой, простирающейся далеко вперед дали. Многое представляется нам хорошо знакомым, хотя в действительности мы мало что знаем о нем.

Стесненность и узость форм восприятия глобализма особенно заметны в сравнении с космополитизмом — этим исторически старым способом охвата целого. С момента своего возникновения космополитизм выполнял функцию определенной лазейки. В эпоху античности космос воспринимался как большое целое, к которому, собственно, относится и человек, где можно обрести убежище от связывающих его по рукам и ногам законов и правил.

Сегодня у глобализма этой функции больше нет. Глобализм как идеология “глобальных игроков” выполняет еще и функцию лазейки, но уже совсем в ином смысле по сравнению с космополитизмом. Этот глобализм добивается открытия рынков для осуществления инвестиций, для продуктов и услуг, произведенных в странах третьего мира, но придерживается при этом принципа государства с закрытой торговлей.

Наконец, что касается экологически-экуменистского глобализма спасения мира, то заметим, что он делает ставку не на космополитическую вместительность, а напротив, на глобальный страх перед нехваткой пространства.

Таким образом, все происходит как всегда: глобализм делает пространство тесным и даже там, где он действительно ощутим, морален и ответствен, он нагромождает гору проблем, от которых можно попросту прийти в отчаяние.

И все же однажды наступит момент, когда станет необходимым развернуть сцену на 180 градусов и четко уяснить себе, что существует не только голова в мире, но и мир в нашей голове. Несомненно, индивид ничто без целого, к которому он относится. Но это утверждение действует также и наоборот: это целое было бы ничем, если бы оно не отражалось в наших головах, в голове каждого отдельного человека. Каждый индивид представляет собой сцену, на которой выступает мир и где он может явиться на публику. Мир будет глубокомысленным или пустым в зависимости от того, станет ли индивид умным или глупым.

Да, информационная глобализация открывает для Православия в мире новые возможности, которыми многие уже активно пользуются. Но нельзя не видеть и того, что на мировом информационном поле домини-

руют силы, чуждые не только истинному христианству, но и вообще любой религии. Международные средства массовой информации, прежде всего телекомпании, агентства и интернет-структуры, превратились в огромные корпорации с многомиллиардным капиталом и жесткими идеологическими установками.

Международное законодательство во многом основано на идеологии секулярного гуманизма. Ее суть — "все во имя человека, все для блага человека" (естественно, имеется в виду благо материальное, душевное, но почти никогда духовное). Эта идеология отдает безусловное предпочтение обустройству земного бытия перед стремлением к вечной жизни, перед религиозными и нравственными ценностями, которые могут "затруднять" движение к неограниченной свободе, комфорту и достатку. Религия в рамках данной идеологии воспринимается как сугубо частное дело граждан. С точки зрения гуманиста, человечество должно управляться исключительно на основе рационалистического, "объективного и научного" миропонимания, а религию как основу общественного устройства нужно отвергнуть.

Итак, мы подошли к одному из ключевых вопросов глобализации. Это — вопрос о ценностях. Для православного человека главная цель земного бытия — спасение, стяжание жизни вечной. Все, чем живет "мир сей", — приобретение богатства и власти, достижение комфорта, забота о здоровье, даже само сохранение и продление земного бытия личности — важно и нужно ровно постольку, поскольку все это не мешает духовной жизни. Держаться своей веры, единственно истинной и единственно спасительной, для православного христианина важнее всего на свете. Если кто-либо побуждает или принуждает к вероотступничеству или иному смертному греху, лучше пойти в узы и на гибель, чем повиноваться стихиям мира.

Вера для истинного христианина — это не просто малозначительная особенность частной или семейной жизни. Это — основа всего бытия. Именно ей, верой, следует прежде всего руководствоваться в каждом поступке. На ней основывается оценка действий власти и различных общественных организмов, нравственный смысл существования которых Православие видит в ограничении греха и поддержке добродетели. В идеале, православные духовно-нравственные принципы должны лежать в основе общественного устройства.

При этом важно помнить, что вера, понимаемая как главный закон жизни, а также патриотизм и другие духовно-нравственные ценности, принимаются в качестве безусловного приоритета над всем остальным не только православными христианами, но и чадами многих других цивилизаций — католической, исламской, китайской и т. д. Радикальный же обезбоженный гуманизм разделяется в лучшем случае 10–15 % населения планеты — частью жителей Северной Америки и Западной Европы, а также небольшой "элитной" прослойкой в других частях света. Таким образом, меньшинство диктует свою волю большинству, разделяя его и манипулируя им.

Сегодня православным христианам надо со всей смелостью и дерзновением взглянуть на новую реальность. Да, мир стал единым, тесным, взаимосвязанным. Да, от процессов глобализации — если понимать под ними естественное усиление международного соработничества — прятаться невозможно, да и не нужно.

Тем более, что эти процессы предоставляют новые возможности проповедовать Православие духовно растерявшемуся миру, в котором многие обостренно жаждут Истины.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II говорит: “Никогда не замыкаться в себе, но просвещать мир светом Христовым — эта миссия нашей Церкви и нашей нации есть основа их неразрывной связи с миросозиданием… Чтобы защитить свои интересы, чтобы остаться собой, любая страна должна самым активным образом участвовать в мировых процессах”.

Глобализация — это довольно неоднозначный процесс, чреватый многими опасностями. Станет ли он предтечей антихриста или будет обращен нам на пользу, в большой степени зависит от нас с вами. Прежде всего нам надо не пугаться непонятных явлений, а попытаться вникнуть в их суть и понять, несут ли они сами по себе какую-то угрозу, или наши недруги просто используют их, оказавшись более работоспособным, чем мы сами. В последнем случае нужно с еще большей ревностью начать действовать.

Литература

1. *Абдуллин А. Р.* Основы глобалистики. — Уфа, 1999.
2. *Василенко И. А.* Политическая глобалистика. — М., 2001.
3. *Вшивцева М. Н.* Глобализация и глобализм в современном мире: о сущности и природе понятий // Изв. Уральск. гос. ун-та. — 2004. — № 32. — С. 40–49.
4. *Гаджиев К. С.* Введение в геополитику. — М., 1998.
5. *Дугин А. Г.* Основы геополитики. — М., 1997.
6. *Нартов Н. А.* Геополитика. — М., 1999.

А. В. МАТЮШИНА
аспірант
Київський національний університет ім. Тараса Шевченка,
Інститут журналістики

ІДЕОЛОГІЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ МАСОВОЇ СВІДОМОСТІ В КОНТЕКСТІ ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ

1. Однією з основних складових національної безпеки будь-якої держави є безпека інформаційна. Її дотримання збільшує гарантії стабільності зовнішньополітичного курсу та внутрішнього життя країни, адже передбачає одноосібний доступ до формування та збереження інформації. Під інформацією тут передусім мається на увазі документальна база державного значення (розробки інституцій органів влади), до якої повинне мати доступ обмежене і чітко визначене коло осіб. Творення, збереження і поширення інформації має перебувати під жорстким контролем й за встановленими правилами. Зрозуміло, що широкий загал має отримувати вже сформовану інформацію з державотворчих рішень. Водночас це не виключає участі громадськості в політичних процесах (наприклад, подання пропозицій до законодавчих актів).

Розробка інформаційної безпеки країни має проходити у двох площинах: технічній та гуманітарній. Це і формування законодавчої бази (наприклад, щодо авторського права, незважаючи на наявність закону, який не враховує Інтернет-реалії; щодо інтелектуальної власності; реклами), і пошук механізмів виконання існуючих норм і законів. Рівень інформаційної безпеки має значення передусім для ведення успішної зовнішньополітичної діяльності, адже дає гарантії, що інформація не буде використана проти української сторони і що нею не будуть маніпулювати.

2. Бажаючи миру, готуйся до війни — говорили так наші давні предки. Сучасний світ загалом перебуває у стані війни, адже триває боротьба за сфери впливів, економічні інтереси. Особливістю цієї війни стало те, що пріоритетною її стороною є не техногенна (до якої вдаються лише тоді, коли вичерпані всі "дипломатично-переговорні" можливості), а інформаційна. Українському інформаційному простору вкрай важливо мати гарантії свого існування: "кордони", "межі", "інтенсивність", "наповненість". У цьому процесі безпосередньо задіяні канали поширення інформації — ЗМІ. Саме проходячи через ЗМІ, інформація може набути тенденційності, бо частіше на стадії опрацювання інформації у ЗМІ відбуваються неймовірніші маніпуляції з нею. В результаті інформаційна хвиля, видозмінюючись, проходить від джерела інформації (наприклад, від державних органів) до аудиторії (в середині країни та зовні), де формує громадську думку. Небажаними для

інформаційної стабільності держави є явища чорного PR і реклами, яка своїм впливом розхитує психіку людей. Ефект посилюється саме через тиражування ЗМІ. Втрачається передбачуваність розвитку громадської думки, а з часом і поведінки народу, чим послаблюється контрольна функція самої держави.

3. Беручи до уваги геополітичні взаємодії країн, очевидно, треба пам'ятати, що спочатку виникають технології, які дають змогу розширити сферу інформаційного впливу (їх умовно можна назвати *"загарбницькими"*), і лише потім виникає потреба в захисті від них. Аби протидіяти небажаному інформаційному втручанню у психіку окремої людини чи народу, потрібно вивчити його методи і технології. Тільки разом із розробками самих методів інформаційно-психологічного впливу необхідно розробляти систему утилізації та захисту від нього. Над цією проблемою мають постійно працювати психологи, політтехнологи, експерти і представники ЗМІ.

Сьогодні вкрай необхідно враховувати досвід розвинених країн (прекрасним багатогранним прикладом є США у своїй геополітичній позиції) у веденні інформаційних війн задля досягнення політичних цілей. Формування іміджу країни, окремого політика, події відбувається за допомогою ЗМІ. Найефективніший іформаційно-психологічний вплив і "маніпулятивний" ефект досягаються завдяки телебаченню шляхом поєднання візуального та аудіального ряду (прийоми енциклопедії пропаганди з "наклеюванням ярликів", "загальним вагоном", "розривом стереотипу", "підміною понять", "поруч — значить разом", "анонімним джерелом" давно вже стали класичними прикладами). Ці ефекти можна назвати механічними. Найнебезпечними є ефекти, що не фіксуються органами чуття людини (психотропні чи психогенні), які технічно можливо впроваджувати через ЗМІ. Саме до них має бути готова держава в контексті інформаційної безпеки й потенційної невиключеності їх використання з боку зовнішнього впливу.

The proposed collected works deals with modern problems of the national development connected with the globalization tendencies, the role of the Church as the institution of influence in the formation of the people consciousness, the formation of the relationship in the modern society. The role of the Orthodoxy as the integral part of life of Slavic world, the problems of securing of the religious liberty are described.

For scientists, teachers, students everyone interested in the development of the Ukrainian society.

Наукове видання

ПРАВОСЛАВНІ ДУХОВНІ ЦІННОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗМУ

Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції. Київ, МАУП, 4 квітня 2006 р.

Scientific edition

ORTHODOXY SPIRITUAL VALUES IN GLOBALISM CONDITIONS

Materials IV of the International scientific and practical conference Kyiv, IAPM, April 4, 2006

Редактор *Т. К. Валицька*
Коректор *А. А. Тютюнник*
Комп'ютерне верстання *О. О. Губанова*
Художнє оформлення *С. В. Фадєєв*

Підп. до друку 15.03.07. Формат 70×100 1/16. Папір офсетний. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 32,5. Обл.-вид. арк. 30,9. Тираж 500 пр.

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