

ФІЛОСОФІЯ, СОЦІОЛОГІЯ ТА ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

*І. Гаюк** (м. Львів)

ДОСЛІДЖЕННЯ ВІРМЕНЬСЬКОГО ХРИСТІАНСТВА: НОВІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ**

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

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

** © Гаюк І.Я., 2002

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Н.Стоколос** (м. Рівне)

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

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

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

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

** © Стоколос Н.Г., 2002

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

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

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

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