

теології. Його раціональне вторгнення у справи віри не давало, та й не могло дати, розуміння істини в кінчній інстанції. Однак його логізація основних догматів християнства значною мірою усувала чимало перепон, які логічне мислення ставило на шляху до цього розуміння. Щира віра, як почуття, завжди була в Ансельма гарячою. Його ж розум, яким він так наполегливо підпірав віру, був логічно холодний і тверезий. Однак він зумів талановито поєднати те й друге на особливій діалектичній основі, сутністю якої був розум з домішками значної дози теплоти.

Ансельм як видатний теолог не міг не розуміти, що знання, в кінцевому підсумку, даються шляхом одкровення. Однак, в чому й полягає його заслуга, з діалектичної точки зору, він не виключав, що воно також може бути здобуто виключно раціональним шляхом, з допомогою розуму, за умови, якщо він не вступає у суперечність з вірою. Ансельм був першим, хто не побоявся показати, як корисно для потреб церкви вийти за межі містики, емоцій та інтуїції, надаючи творчу роль розумові.

В.Бодак (м. Дрогобич)

РЕЛІГІЯ В КУЛЬТУРНОМУ БУТТІ ОСОБИСТОСТІ**

У статті розглядається вплив релігійної моралі, мистецтва, релігійної картини світу на самосвідомість людини, її внутрішній стан, на її діяльність.

Вплив релігії на особистість найчастіше розглядається з погляду соціології і психології на цей процес. Однак культурологічний підхід до даної проблеми набагато ширший, а поняття “релігійна культура” має безпосереднє відношення не тільки до віруючих, а й до атеїстів, оскільки є невід’ємною складовою загального для всіх універсуму культури.

Здавалося б, що сучасна людина, незважаючи на домінування наукової картини світу, все-таки приходять до віри в Бога. Як це позначається на її внутрішньому, духовному житті, на взаєминах зі світом, суспільством, іншими людьми, із самою собою? Чи є це простим слідуванням традиції, чи має це для людини і культури життєво важливе значення?

Для одержання більш цільної картини культурологічного впливу релігії на особистість варто насамперед виокремити такі чотири основних моменти. По-перше, з’ясуванні того, який вплив мають на особистість релігійна культура та мистецтво. Духовно-моральний потенціал релігійної культури релігійного мистецтва величезний. Релігійне мистецтво, безсумнівно, мало вплив на мистецтво і культуру в цілому. Не випадково воно викликало інтерес як богословів (В.Розанов, П.Флоренський, П.Тилліх, Ст.Ярмусь), так і істориків, мистецтвознавців, філософів (А.Д.Столяр, В.Кандинський, С.Черепанова та ін.). Мистецтво часто розглядалося як перші ритуальні дії людини (Ван дер Лей). Багато уваги в літературі приділено формі релігійного мистецтва (Т.Буркхардт). Нас же цікавить релігійне мистецтво з точки зору його впливу на внутрішній світ людини, її картину світу, емоційну й раціональну сторону її життя.

По-друге, виявленні того, яке значення для людини і культури постмодерну може мати релігійна мораль? У чому її істотна відмінність від світської етики?

Провідній ролі релігії у формуванні системи цінностей приділяється значна увага в багатьох сучасних філософських і релігійно філософських працях з аксіології. Ще представники неокантіанства Г.Ріккерт і В.Віндельбанд відзначали, що в ієрархії цінностей вище місце належить релігійним. Тільки релігія, зауважує Г.Ріккерт, підтримує і змінює життя в сьогоденні і майбутньому, додаючи йому змісту (Ріккерт Г. Философия жизни: Введение в трансцендентальную философию. – К., 1998). Подібні ж погляди висловлював представник філософської антропології М.Шелер. Сутність людини він вбачав у наявності в неї душі з її потребами, що протистоять емпіричному буттю. Головна людська якість, як вважав М.Шелер, - це прагнення до Бога, уявлення про якого пов’язані з переживанням абсолютних цінностей. Віра в його уявленнях є вічним антропологічним ядром особистості (Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994.-С.127.).

До проблеми морального імперативу зверталися не тільки богослови. Це – центральна тема і основа філософської етики. Не можна, говорячи про культуру, не звертатися до питань етики, у тому числі релігійної. До цієї теми зверталися мислителі від часів Стародавньої Греції і посьогоднішній день. Але при цьому акцент робився переважно на культурозберігаючій функції релігійної моралі, а не на культуротворчих можливостях релігійного морального імперативу як в смислі духовної культури людини, так і суспільства.

Тому задача даної статті - прагматичний аналіз можливостей релігійного морального імперативу в формуванні моральності сучасної культури на прикладі християнського релігійного догмату.

По-третє, з'ясуванні того, що являє собою релігійна картина світу, звужує чи розширює вона в XXI ст. уявлення людини про світ, саму себе, закони природи і соціуму? Чи суперечить вона домінуючій в сучасній культурі науковій картині світу?

I, по-четверте, визначенні того, який вплив має релігії на творчість сучасної людини, які взаємини між такими феноменами, як релігійна і творча свідомість? Як впливає релігія на творчий потенціал людини? Чи може вона бути каталізатором появи нових творчих результатів діяльності, а чи не гальмує процес творчості?

Релігійна культура в системі загальнолюдської духовної культури - це одна із наймасштабніших і найбільш впливових сфер, що охоплює практично всі сторони життя людей, етнічних і соціальних груп у суспільстві, взаємини самих суспільств і держав у міжнародному співтоваристві. У сучасному суспільстві роль релігійної культури зростає саме в зв'язку із кризою цивілізації, що настає в першу чергу внаслідок кризи духовної.

Довгі роки наш народ виховувався в дусі примусового атеїзму. Культура його часу була насичена здобутками, просоченими духом глибокого гуманізму, але разом з тим вона насичена і богоборством, духом повного заперечення релігії. Однак, вільно чи невільно, але й атеїстична свідомість наслідувала релігійну віру, зміщуючи в себе її ідеї, формувала свої, хоч віддалено, але подібні релігійним, створювала свою культуру. Ця ситуація, актуальна як для національного, так і для глобального рівня, ставить істотні виклики для окремих Церков, для культури і для всієї людської цивілізації. "Але є в нашому світі, - як відзначає митрополит Кирило, - і те, що утримує його від повного хаосу бездуховності і помилкових, минутих цінностей. Це не закон, не держава, не соціальні структури. Це — добро, прагнення до внутрішнього катарсису, моральний закон, виражені, зокрема, через релігійну культуру" (Церковь и время. - 1998. - № 1 (4). - С. 15).

Релігійна культура з'являється як сукупність духовних і практичних способів та результатів людської діяльності. Освічена людина не може не знати про релігійну культуру (у широкому її розумінні), але, як не парадоксально, при цьому може мало знати про власну релігійну традицію. Мова йде не про те, що вона не релігійна, а про те, що вона погано освічена навіть у рамках своєї споконвічної

духовної традиції. Придбання знань про релігію, релігійну культуру у всьому її діапазоні необхідне для особистісної самоідентифікації і формування світогляду особистості. Воно сприяє формуванню картини світу, розумінню життя людини і суспільства, адекватному сучасному рівню пізнання і культури, а також формуванню моральної, естетичної, правової, екологічної культури.

Щоб діяти в створеному попередніми поколіннями світі культури, представники нових поколінь повинні мати уявлення про той духовний досвід, що створював цю культуру. Цей духовний досвід відзначений у її артефактах. Релігія, Церква у всі часи здійснювали глибокий вплив на інститути культури, вплив, що ставить своєю метою формування в людях духовних питань, на які, в свою чергу, релігія повинна бути готовою дати відповідь. Відповідь не тільки мовою Писань і заповідей, обряду і культу, моралі і моральності, але і мовою краси й гармонії: мовою музики, живопису, архітектури, прикладного мистецтва. Через релігійне мистецтво відбувається формалізація і збагнення метафізичних проблем людського існування, суспільства і світу на основі ірраціональних догм.

Релігійне мистецтво, що існує завжди неподільно з культом, сприяє встановленню діалогу віруючого з Богом. Саме потреба в цьому діалозі робить його актуальним для людини, тому що, як відзначають богослови, людська душа має постійне прагнення до спілкування із Всевишнім (докладніше див.: Бодак В. Релігійна обрядовість у її соціальних реаліях. — К., 2000). Як відзначає Ст.Ярмусь, "людина — це релігійна сутність від природи: вона усіма своїми душевними силами тяжіє до великого ідеалу добра, краси і життєвого спокою — до Бога" (Ярмусь Ст. Вибране. — Вінніпег, 1991. — С.15).

Як вважають сучасні богослови, роль релігійного мистецтва сьогодні тільки зростає. Так, диякон Андрій Кураєв вважає, що "в нашому світі, де навкруги багато гріха і спокуси, погляд на зображення святих здатний утримати людину від поганого". Запитуючи, кого можна вважати найбільшим проповідником Православ'я в XX столітті, богослов цікаво відповідає, ним виявляється не наш сучасник, а преподобний Андрій (Рубльов), точніше написана ним ікона Святої Трійці.

Відображаючи духовний світ, релігійне мистецтво здійснює піднесений вплив на людину саме тому, що воно піднімає її до великих вершин гуманізму, любові, гармонії, впливає не тільки на її емоції, але й на все багатство її особистості, спонукуючи до дії.

Релігійне мистецтво, будучи ілюстрацією релігійної картини світу, сприяє виробленню людиною і культурою концепції буття, що задовольняє потребу людини в інтелектуально змістовному поясненні світу, обґрунтовує існуючий порядок речей, причини страждання, несправедливості, зміст людського життя. Через релігійне, сакральне мистецтво транслюється не індивідуальне, приватне, перехідне, а загальне, вищі прагнення людської душі до істини, справедливості, досконалості.

Релігійне мистецтво не залишає байдужими навіть атеїстів, що любуються досконалістю форм, мимоволі відчуваючи при цьому велич художника і ту емоційну вібрацію, що виходить від цих творів. Твори релігійного мистецтва ідентифікуються в художній рецепції з іншими реаліями світу людини і піднімаються до рівня життєвих достовірностей, переживаються глибше і цілісніше, ніж самі реальні моменти людського життя, оскільки наповнені почуттям і змістом іноді більш значимим для людини, ніж її повсякденні турботи. Мистецтво, не вимагаючи для сприйняття якогось особливого типу свідомості, створює реальний, хоч і тимчасовий, стан душі, для якого твори художньої фантазії мають не меншу реальність, ніж предметно-речовинний світ.

Твори релігійного мистецтва несуть у собі поняття про вищу істину, благо, справедливість, якого немає в людському житті. Втілені в твори, наповнені почуттям, ці ідеї одержують життя вже не тільки в душі художника, але й у душах тих, хто їх сприймає. Тому життя наслідуює мистецтво в неменшій мірі, ніж мистецтво життя. В цьому смислі релігійне мистецтво виводить людину з антропологічної кризи, надаючи їй життєві сили, якщо, звичайно, людина знайома з цією сферою духовної культури.

У силу своєї об'єктивності вимоги людської природи (у тому числі соціальної), морально-етичні норми доцільні, життєво необхідні. Може скластися враження, що вони нібито опускаються “зверху” – державою, релігією, ідеологією. Однак існують інші судження. Ще в XVIII ст. шотландські моралісти висловлювали думку про те, що норми моральності, принципи моральної поведінки людей не створюються правителями, політиками, священиками й іншими суспільними діячами, а формуються повільно і поступово в ході самоорганізації людей під впливом умов їхнього життя, що змінюються. Подібна думка у вітчизняній науці висловлювалася В.Малаховим: “Подібно до моралі, звичаї також складаються в житті конкретних людських спільнот. Порівняно з правом і мораллю звичаї

найглибше вкорінені в первісному синкретизмі, у давній історії людства” (Малахов В. Етика. – К., 2000. – С.55). Коли моральні принципи сформовані, закріплені в культурі, вони стають частиною буття універсуму культури і впливають на свідомість людей.

Функціонуючи в культурі, релігія задає їй аксіологічні координати, ієрархію цінностей, повідомляє культурній діяльності вищу єдність і зміст. Дезактуалізація релігійного морального імперативу для сучасної цивілізації безпосередньо пов'язана з фоновими уявленнями в культурі – більше інтелектуальній, ніж інтуїтивній, більш раціональній, ніж містичній. При відсутності релігійної однозначності моральних норм, даних у заповідях і обов'язкових до виконання, людина і культура стають перед проблемою самостійного вибору змістів, цінностей, істини, моральних пріоритетів. У такій ситуації моральний суб'єктивізм неминучий. З одного боку, це - привід для моральної свободи, а з іншого боку – для деградації моральних норм.

Релігійна мораль узагальнює досвід створення морально-етичних цінностей, вироблених людством за всю історію його існування. В наш час виникає ситуація, коли освічена людина, але духовно і морально незріла, що переживає серйозні внутрішні проблеми, береться сама визначати, що є добро, а що є зло, межі дозволеного і недозволеного, сама встановлює власні істини, від яких страждає вона, її оточення і суспільство в цілому, бо ж її цінності подеколи далекі від загальнолюдських, а її мораль- далека від загальнолюдської моральності.

Релігійні моральні норми перетворюються у внутрішній імператив, якщо людина добровільно приймає як основну цінність встановлення відносин з Богом, визнає церковний догмат про спасіння душі і покарання за гріхи. Поведінка релігійної людини кращим чином контролюється її власною вірою, її уявленнями про добро і зло, про праведність і гріховність, що дані їй Богом, причому в зовсім конкретному переліку гріхів, благодатей і заповідей.

Маючи уявлення про ієрархію цінностей, прийнятих догматами, зробивши їх власним внутрішнім імперативом, людина проте може скоїти вчинок, що суперечить її уявленням про належне. Але якщо це відбувається, то це сприймається суб'єктом як гріх, у якому він кається, зберігаючи при цьому пріоритет внутрішнього імперативу. Йому не прийде в голову цим похвалитися чи оцінити як норму, а тим більше навчити цьому дітей. Таким чином, релігійний

моральний імператив не гарантує його порушення, але залишає людину на усвідомлено прийнятих ціннісних позиціях.

Мораль впливає з картини світу, а не інакше. Якщо ж істота робить життєво доцільну дію автоматично, не усвідомлюючи причин і мотивів своїх дій, це називається інстинктом, рефлексом, але не моралю чи моральністю, тим більше не моральним імперативом. Однак найчастіше сучасна людина свої моральні уявлення з картиною світу ніяк не пов'язує. У результаті вона не має ні ясної для неї самої картини світу, ні чітких і незмінних моральних установок. У такому випадку внутрішній моральний імператив зводиться в кращому випадку до слідування прийнятим зразкам поведінки, тобто до етики.

Різниця між світською етикою і релігійним моральним імперативом насамперед – у базових посилках картини світу. У першому випадку в центрі світу стоїть людина, що встановлює закон, змінює його, порушує, якщо вважає потрібним. В другому - в центрі світу стоїть Бог, який встановив закон для людини, обов'язковий до виконання. Цей закон володіє однозначністю і незмінністю, що не дають можливості людині ні змінювати його, ні трактувати за своїм розсудом.

Розбіжність релігійної і світської моралі відбувалася у світоглядному контексті розуміння місця людини у світі, її можливостей і меж впливу на власне життя і на оточуючу її дійсність. Перша передбачає уявлення про те, що дійсно ідеальною людиною є а, яка безмежно віддана Богу. Протилежна установка – всемогутність людини, її право встановлювати власний закон, норми, правила і цінності. Остання позиція в історії культури, як і вільнодумство, існувала завжди, однак така аргументація не створює внутрішнього імперативу в точному змісті слова, породжуючи насамперед нігілізм.

Релігія через свій морально-етичний комплекс транслює моделі поведінки і моральні установки, що роблять людину і суспільство життєздатними, забезпечуючи можливість розвиватися культурі. Довести зворотне складно, оскільки в такому випадку прийдеться релігійному моральному комплексу протиставити серйозну аксіологічну альтернативу. Релігійний моральний імператив має стійкі підстави як у есенційних, так і в екзистенційних характеристиках культури, тому що як окрема людина, так і суспільство прагне до виживання, а не самоліквідації.

Дія, якщо вона усвідомлена, внутрішньо мотивована й обґрунтована виходячи з картини світу, а відтак завжди і з ціннісної установки, яку неминує ця картина світу припускає. Варто

зауважити, що, незважаючи на те, що в релігії насамперед встановлюється відношення до Бога і з Богом, саме з цих відносин випливають норми поведінки людини, оскільки відносини з Богом встановлюються не інакше, як через поведінку людини в світі, через її відношення до себе, до ближнього. Таким чином, мораль і релігія виявляються пов'язані праксеологічно.

Дієвість релігійного морального імперативу задається в першу чергу аксіологічним аспектом – цінністю не Бога самого по собі, а відносин з Богом, якістю цих відносин. Наявність трансцендентної мети здатна трансформувати людину, а, отже, і її вчинки. Аксіологічний аспект світської етики – цінність вчинку самого по собі. Світська етика не ставить задачі внутрішньої трансформації, оскільки не може забезпечити цю задачу гідною ціллю й авторитетом, а тому дає зразок для наслідування, але не створює морального імперативу в точному змісті цього слова. Крім того, людська свідомість споконвічно діалогічна. У випадку слідування релігійному моральному імперативу людина знаходиться в стані постійного діалогу з Богом, у випадку світської етики діалог ведеться із самим собою, із власною совістю, а тут вже неминучим є елемент суб'єктивізму.

Релігійний моральний імператив припускає моральну працю, протистояння гріху злу, моральну боротьбу. У випадку ж морального суб'єктивізму, якщо навіть якась моральна норма і входить в особистісний моральний комплекс, вона виконується лише в тому випадку, якщо для цього не потрібно ніяких зусиль чи вона є навіть надто мінімальна. Труднощі морального вибору полягають також у тому, що слідування йому так чи інакше вимагатиме зусиль. Але одна з особливостей людини постмодерну полягає в тому, що саме моральних зусиль вона докладає відвикла. Можливо, у цьому криється одна з причин кризи духовності в сучасному світі. Тому при конструюванні моделей культурного розвитку суспільства варто враховувати не тільки цінність релігійного морального імперативу самого по собі, але й методологічні можливості християнського опису світу, що може виявитися корисним в оцінці ролі релігії в сучасному світі, наслідків секуляризації культури і моральних норм.

Сучасна людина найчастіше дуже поверхово знайома з релігією як явищем культури, з релігійною картиною світу, моральними нормами і життєвими цінностями релігії, утім, як і з науковою картиною світу і сучасними соціальними і культурними реаліями. Сьогодні в рамках наукової (тим більше –

природничонаукової) картини світу “не помітити” Бога можна тільки при недоліку інформованості в сфері самої ж науки і її методології. Культурологічна ситуація в сучасному світі змінилася: якщо раніш вважали, що до віри в Бога людина прийшла від недоліку знань про світ, то сьогодні від недоліку знань, від недостатнього володіння фактами, нагромадженими сучасною наукою вона приходять не до віри, а до заперечення існування надособистісного, надприродного начала.

Ослаблення ролі релігії в культурі Нового часу частково пов'язане з розвитком наукової картини світу. Однак культурологічна ситуація в сучасному світі міняється. Стає зрозумілим, що наука – це по суті синтез емпірії (усього того, що може бути зареєстроване в досвіді, спостереженні, експерименті) і логіки, що наукова картина світу описує тільки його іманентні стани, вона функціональна, але не має ніякого відношення до трансцендентних причин цих іманентних станів. Прийшло розуміння, що емпірія і логіка, що лежать в основі науки, самі по собі не мають методологічної можливості заперечення Бога, тобто трансцендентної причини іманентних станів, а, отже, наука в принципі не антагоністична релігії. З іншого боку, світська культура не здатна задовольнити весь спектр духовних потреб особистості і суспільства, дати можливість розвиватися ірраціональній складовій людської цілісності. З цими факторами пов'язане неминуче зростання інтересу до релігії і релігійної культури в сучасному суспільстві.

Творча діяльність, релігійна свідомість відрізняються від звичайної активності людини, значною мірою служать засобом стабілізації психіки людини. У свій час В.С.Соловйов заперечував автономність людської активності і стверджував, що людська активність, тим більше творча, відбувається з волі Бога. З цим твердженням можна не погоджуватися, однак безперечним є те, що творчий акт ірраціональний. Він непередбачений цілком ні по моменту виникнення, ні по змісту результату. Рівень інтелекту і творча віддача часто не збігаються. Творчість не є наслідком тільки інтелектуальних здібностей, як, утім, і інтелектуальних зусиль. Творчий досвід, по суті, близький до містичного чи релігійного досвіду.

Будь-який творчий акт, у тому числі розумовий процес, тільки зовні виглядає як ланцюг послідовних умовиводів. Але в психології давно відомо, що творчий акт є ефектом самоорганізації психічної структури людини, що створює моделі у свідомості в результаті перекодування невербальної інформації про зовнішнє і внутрішнє середовище на вербальний рівень по ймовірному принципу, і процес

творчості в такому випадку зводиться до пошуку, підбору і формалізації взаємодіючих елементів невербальної інформації.

Творчість виявляється розширенням внутрішнього життя суб'єкта і дає йому нову сферу прояву сил. Від того, яке описання себе і світу людина вважає вірним, залежить напрямок її руху, способи її просування по своєму життєвому шляху і те, де зрештою вона виявиться. Релігія ж при цьому дає людині не тільки психологічну захищеність, моральні орієнтири, але й привід для рефлексії власної природи, а відтак – власного шляху, можливостей, призначення. А це – серйозний мотив для діяльності, найчастіше – для творчої діяльності. Акцент із власного Его і його проблем зміщується назовні, увага направляється на гранично абстрактний персоніфікований об'єкт – Бога, що вбирає в собі все – світ, його закони, причини, змісти, людину у всій багатогранності її буття. Навпроти, відсутність у картині світу цих посилок значно блокує творчий потенціал людини, викликає фрустрації.

У християнському вченні багато говориться про гріх гордині. З психологічної точки зору гординя – це самопоглинання. При цьому система замикається, підвищується ентропія на психічному рівні. Тому, чим нижчим є рівень самопоглинання особистості, тим вищим є рівень результату її діяльності. Саме самопоглинання блокує систему і не дає їй можливості розвиватися. У цьому змісті релігія відіграє неоціненну роль у житті індивіда, попереджаючи його про наслідок гріха гордині. Крім того, введення в коло тем для міркування гранично абстрактного персоніфікованого об'єкта (Бога) – один з дуже діючих способів усунення самопоглинання, а отже й оптимізації діяльності психічної структури. Релігійні обряди і ритуали також значно знімають самопоглинання людини. Однак самопоглинання і поглинання пошуком, почуттями, процесом творіння – речі різні. У першому випадку акцент робиться на власному Его, у другому – виноситься за його межі.

Разом з розумом людині дана можливість навмисного розвитку своєї свідомості, можливість максимального розкриття власної сутності і виходу за межі своєї особистості. Однак замкнути систему на психічному рівні можна також за допомогою свідомості. Ніякий творчий розвиток не відбудеться, якщо людина зайнята надто вузьким колом конкретних проблем. Те, що ми звичайно робимо змістом свого життя – зовнішні блага, яких ми домагаємося, заради яких живемо, ніколи не дають нам ні спокою, ні щастя і, зрештою, виявляються лише безглуздими амбіціями. Усе життя перетворюється в досягнення

кінцевих цілей, а всі міркування зводяться до міркувань про кінцеві предмети. При цьому зникає визначення людиною загального сенсу свого життя, воно розпилюється на дрібницях.

Роль релігії в культурі навіть у конкретний історичний проміжок часу для конкретного народу (хронотопа культури) неоднозначна. При оцінці цієї ролі необхідно враховувати історичні реалії існування конкретної культури і суб'єктивні (внутрішні психологічні і зовнішні) умови існування окремої людини, що нерідко ігноруються або розглядаються з ідеалістичних позицій сучасної людини (у першому випадку) чи з дуже узагальненого уявлення про те, що потрібно деякій абстрактній людині, а не конкретній особистості в конкретному контексті її індивідуального буття.

Релігія здатна здійснювати не тільки культурологічний вплив на життя особистості, але й онтологічний, якщо людина сприймає її, зокрема релігійне мистецтво, релігійну картину світу, релігійну етику, обряди не тільки як складові універсуму культури, а як запропоновані світовою духовною історією людства засоби реалізації потенціалу власної психічної структури, її духовної складової.

Релігія у всій її структурній повноті, здатна забезпечити людській свідомості перехід від менш упорядкованого стану до більш упорядкованого, дати людині цілісну картину світу, метод, етику, завдяки яким вона може свідомо стимулювати цей перехід. У всякому разі в арсеналі релігії ці засоби присутні. Питання тільки в тому, як людина зможе ними скористатися і чи знає про них.

*Л.Стасюк** (м. Рівне)

НЯГІВСЬКІ ПОВЧАННЯ ЯК ПАМ'ЯТКА ПРОРЕФОРМАТСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ**

Діяльність раннього протестантизму достатньо досліджена, особливо в наші дні. Але у більшості праць йдеться переважно про його проникнення на українську землю та адаптацію в нових соціально-історичних умовах. На жаль, практично не вивчалася джерельна база раннього протестантизму, зокрема кальвінізму, хоч у нас і збереглися два особливо варті уваги свідчення проповідницької діяльності українських кальвіністів. Одне з них - Повчання на Євангелія, що виникли у XVI ст. в Закарпатті в селі Нягове нинішнього Тячівського району. Пам'ятка настільки недосліджена, що в науковій літературі висловлюються навіть сумніви щодо її кальвіністського змісту [Любашенко В. Історія протестантизму в Україні.- Львів, 1995.- С.151]. У цьому зв'язку ми й ставимо перед собою завдання – проаналізувати зміст цієї пам'ятки і довести її віросповідну приналежність до кальвінізму, тобто до реформатства.

Як свідчить перший (і поки що єдиний!) дослідник так званих „Нягівських повчань на Євангеліє” Петров О.Л., написана ця пам'ятка в 1559 р., але до нас дійшов лише список 1757-1758 рр., який і є об'єктом нашого дослідження [Петров А.Л. Памятники церковно-религиозной жизни угро-русов ХУ1 –ХУІІІ ст. Поучения на Евангелия по Няговскому списку 1758 г. Тексты // Сборник статей, читанных в ОРЯС. Петроград, 1921, т.38. С. 3-326]. Фаталістичне вчення Жана Кальвіна народ назвав „угорським віровизнанням”, знайшовши в ньому опору, яка врятувала його від загибелі. „Із часу запровадження християнства, - зазначав угорський філософ Золтан

* Стасюк Л.О. – старший викладач кафедри філософії Українського державного університету водного господарства та природокористування.

** © Стасюк Л.О., 2004