

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



## Українське релігієзнавство

№53

Бюлетень «Українське релігієзнавство»  
затверджений ВАК України як періодичне  
фахове видання за профілем «філософські науки»  
«історичні науки» та «соціологічні науки».

\*Видається щоквартально з 1996 року.

\*Свідоцтво про державну реєстрацію  
КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.

\* Адреса редакції: 01001 Київ-1,  
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.

Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,  
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: [cerif2000@gmail.com](mailto:cerif2000@gmail.com)

\*Редакція бюлетеня може публікувати статті й  
матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.

\*Відповідальність за достовірність фактів, цитат,  
власних імен та назв несуть автори.

\*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

\*Редакція залишає за собою право виправляти мову,  
стилістику, редагувати матеріал відповідно  
до стандарту видруку статей.

\*Редакція не вступає в листування з автором.

\*При передруку посилання на «Українське  
релігієзнавство» обов'язкове.

\*Усі права застережені (с)

# Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А.Колодний, доктор філософських наук  
(головний редактор)

Л.Виговський, доктор філософських наук

М.Закович, доктор філософських наук

О.Нельга, доктор соціологічних наук

П.Панченко, доктор історичних наук

В.Пашенко, доктор історичних наук

М.Пірен, доктор соціологічних наук

О.Саган, доктор філософських наук

Н.Стоколос, доктор історичних наук

О.Уткін, доктор історичних наук

Л.Филипович, доктор філософських наук

М.Чурилов, доктор соціологічних наук

В.Шевченко, доктор філософських наук

П.Яроцький, доктор філософських наук

П.Павленко, доктор філософських наук  
(відповідальний секретар)

Рецензенти випуску:

Л.Виговський, доктор філософ. наук, професор;

Н.Стоколос, доктор істор. наук, професор;

А.Бистрицька, докт. істор. наук, доцент;

О.Бучма, канд. філософ. наук, доцент.

*Рекомендовано до друку*

*вченою радою*

*Відділення релігієзнавства*

*Інституту філософії*

*імені Г.С. Сковороди НАН України,*

*Протокол № 7 від 6 квітня 2010 р.*

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2010

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії

імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2010

© Автори статей

## ЗМІСТ

### 1. ПРАКТИЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<i>М.Бабій (Київ)</i> . Свобода в релігії (церкві): релігієзнавчі виміри.....	5
<i>В.Климов (Київ)</i> . Толерантність і міжконфесійні відносини в Україні..	11
<i>О.Возняк (Івано-Франківськ)</i> . Філософське релігієзнавство як альтернатива суперечності між богослов'ям і наукою.....	20
<i>С.Ковцуняк (Івано-Франківськ)</i> . Проблеми методики викладання і вивчення релігієзнавства.....	27
<i>І.Папаяні (Донецьк)</i> . Конструювання релігійної ідентичності: теоретико-релігієзнавчий аналіз.....	38

### 2. КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>П.Павленко (Київ)</i> . Етапи утвердження християнського універсалізму.....	47
<i>І.Остащук (Київ)</i> . Християнський текст як форма збереження та генерування сакральних смислів.....	56
<i>Ю.Недзельська (Київ)</i> . Розуміння людини як образу та подоби Божої – основа визначення православ'ям сенсу її життя.....	67
<i>С.Продивус (Київ)</i> . Вплив етнічного чинника на формування політичного православ'я в Україні.....	75
<i>Т.Гаврилюк (Київ)</i> . Проблема співвідношення духовного та матеріального в сучасній християнській антропології.....	82
<i>В.Андросова (Київ)</i> . Хасидські династії в контексті відродження іудаїзму в Україні.....	92

### 3. БОГОСЛОВСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<i>Г.Панков (Харків)</i> . Картина пекла в альтернативах православно-есхатологічної думки.....	106
<i>Н.Скринник (Івано-Франківськ)</i> . Етнічний модус національної ідеї в українському католицизмі ХХ століття.....	115
<i>О.Козерод (Київ)</i> . Проблеми історії та сучасності єврейської думки: найновіша англomовна історіографія.....	124

### 4. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>О.Буравський (Житомир)</i> . Римо-католицьке духовенство Правобережної України в польському національно-визвольному русі.....	134
<i>Р.Шеретюк (Рівне)</i> . Антиунійний вектор діяльності Холмського православного Свято-Богородичного братства.....	143

<b>О.Жуковський (Житомир).</b> Діяльність польських релігійних організацій на території Правобережної України в 20-ті роки ХХ століття.....	150
<b>А.Арістова (Київ).</b> Міжконфесійна напруженість в Кримському соціумі: соціологічні виміри.....	159
<b>О.Недавня (Київ).</b> Об'єднання громадянських активістів як спільнот братського та орденського типу.....	167

#### **ДОВІДКОВА ІНФОРМАЦІЯ**

▪ Захист дисертацій на засіданнях Ради при Відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України в 2009 році.....	175
▪ Наукова продукція Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.....	181
▪ Релігієзнавчі конференції 2-4 кварталів 2010 року.....	190
▪ «Академічне релігієзнавство» має свою електронну версію.....	192

<b>SUMMARY</b> .....	193
----------------------	-----

<b>ДО ВІДОМА АВТОРІВ</b> .....	194
▪ Правила оформлення статей.....	194
▪ Кодування дисертаційних робіт.....	197
▪ «Українське релігієзнавство» в Інтернет.....	198

*М.Бабій* \* (м. Київ)

УДК 3, 32, 322

## СВОБОДА В РЕЛІГІЇ (ЦЕРКВІ): РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВИМІР

**Стаття М.Бабія «Свобода в релігії (церкві): релігієзнавчий вибір»** присвячена важливій, однак недостатньо дослідженій в теоретичному й практичному сенсі проблемі свободі в релігії (церкві), аспектам її вияву, співвідносності зі свободою совісті, свободою релігії.

**Ключові слова:** свобода, свобода совісті, свобода віросповідання, свобода в релігії, вільнодумство, свобода слова, релігійна організація, суверенітет особистості.

*Проблема свободи в релігії (церкві), яку ми досліджуємо, є однією з важливих видів свободи особистості (у нашому дослідженні - віруючої особистості) в площині свободи її буття в релігійній організації (церкві). Так як експлікація проблеми у своїй основі проводиться в аспекті християнських конфесій, тому ми будемо вживати поняття „свобода в релігії”, „свобода в церкві”, „свобода в релігійній організації” як тотожні у своєму смислового вимірі.*

*Зауважимо, що питання свободи в релігії (церкві) є вельми актуальним передовсім у релігієзнавчому й правовому дискурсах. Воно тематизувалося значною увагою до прав людини у світі, в їх світському й конфесійному прочитанні. Це стосується й інших прав людини, здійснення яких значною мірою залежить від комплексу норм, притисів, традицій, заборон у конфесійному вимірі.*

**Основний зміст статті.** Проблеми свободи в релігії (церкві) в контексті осмислення питань релігійного вільнодумства, скептицизму, ересі, а в теологічному сенсі - й боротьби з ними, розглядалась багатьма мислителями в площині аналізу історії католицизму, православ'я, протестантизму, іудаїзму, ісламу. [Руффіни Ф. Религиозная свобода. История идей. Вып. I. – СПб., 1914; Кипарисов В. О. О свободе совести. Опыт исследования вопроса в области истории церкви и государства с I по

\* Бабій М.Ю. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

*IX в. – Вып. I – М., 1883; Сюкияйнен П. Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. – М., 1997; Эверетт Д. У. «Права человека в церкви» и Марти Э. М. «Религия и религиозные права человека» // Права человека и религия. Хрестоматия. – М., 2001; Бабий М. Ю. Свобода совісті: сутність і структура. // Релігійна свобода. Наук. щорічник. – 2000. - №4; Окін М.С. Конфлікт між основними правами. // Філософія прав людини. – К., 2008].* Зауважимо, що в різні періоди розвитку християнства, було чимало літератури, в якій так чи інакше піднімалися питання свободи в релігії (церкві), зокрема гонінь, боротьби з релігійним інакомисленням. Саме на цьому робився й робиться акцент.

Автор бере до уваги, що внутрішнє життя різних конфесій, зокрема віруючих, пов'язане з вимогами релігійного „законодавчого поля”, яке постає як континуум різного роду норм, приписів, дозволів та заборон. Останні регламентують життя, поведінку віруючих у контексті вимог віросповідної парадигми, канонів, догм, які мають бути забезпечені системою певних санкцій. Як наголошує один з теоретиків православ'я у сфері релігійного права протоієрей В. Ципін, „взаємні відносини між членами церковного Тіла регулюються не лише внутрішніми мотивами людей і моральними заповідями, але й загальнообов'язковими нормами, ігнорування чи порушення яких мають своїм наслідком санкцій, саме санкцій, хоча зовсім особливомо характеру, які не співпадають із санкціями, що передбачені державним правом [Див.: Ципін В. Церковное право. Курс лекцій. – М., 1994. – С. 10].

Відзначимо у цьому зв'язку ще раз, що релігійні норми, які встановлені (вироблені) у різних конфесіях, а також обов'язкові для їх adeptів правила, приписи, зафіксовані в канонізованих текстах (Біблія, Коран, Талмуд та інші), в рішеннях церковних соборів, постановах керівників конфесій, і як норми канонічного права постають своєрідними регуляторами буття віруючих. Ці норми, приписи невіддільні від життя віруючої особистості, способу її буття й поведінки, релігійної діяльності. Скажімо, шариат як звід норм мусульманського права, моралі, релігійних приписів і санкцій охоплює все життя віруючих. Останні, вступаючи добровільно в релігійну організацію, беруть (фактично) на себе обов'язок виконання встановлених норм, приписів і вимог. Цим самим віруючі обмежують свою індивідуальну свободу, свої окремі права. Який діапазон цього обмеження? Яка можливість у віруючої особистості реалізувати свою свободу, свої права у релігійному середовищі? Тобто йдеться **про рівень свободи віруючого в організаційно оформленому просторі свого віросповідного самовизначення**. Такого роду свобода експлікується через поняття „свобода в релігії”, або ж, як уже відзначалося „свобода в церкві”. Це специфічне *релігієзнавче поняття* (яке практично дуже рідко вживається в науковому обіході) *характеризує міру свободи*, індивідуальних прав віруючих яку допускає та чи інша церква, конфесія в площині релігійних норм, приписів. Передовсім, як свідчить аналіз, йдеться про свободу, яку дозволяє/не дозволяє церква, релігійна

організація для свого адепта в аспекті витлумачення змісту віровчення, прояву релігійного інакомислення, критики рішень церковних соборів та ухвал керівників конфесій.

Зауважимо, що саме поняття „свобода в релігії” ми вперше зустрічаємо в праці російського дослідника свободи совісті В. Кіпарісова „Про свободу совісті” яку він опублікував ще в 1883 році. Основний акцент у своєму творі він робить (посилаючись на відповідний матеріал з історії християнської церкви, повчань її Отців) на рівнях індивідуальної свободи, її меж, що дозволяються цервою. В. Кіпарісов аналізує в цьому контексті висловлювань і повчання св. Ірінея Ліонського, Орігена ( прагнув „побудувати певну теорію щодо проблем обмеження тієї сфери свободи, що сприяє розвитку розбіжностей й вільнодумства в християн”), св. Григорія Богослова, Вікентія Лірінського (захищаючи певною мірою принципи свободи думки, свободи слова в християнстві, він допускав „преуспіння (profectus) релігії християнської”, наголошуючи, що „нехай догми тлумачать, пояснюють, точніше визначають – це дозволено; але їх істинність, цілісність мають залишатися незмінними – це необхідно”) [Цит. за: Кипарисов В.О. О свободе совести. – С. 31-40].

В площині теоретичної експлікації щодо проблем свободи в церкві, прав людини в релігійному середовищі цікаві думки висловив американський теолог Еверетт У. Д. у своїй праці „Права людини в церкві”. Він обґрунтував систему факторів, які впливають на проблему реалізації і/або нереалізації прав людини у внутрішньому житті церкви. Серед них, як найбільш важливі, він виділяє наявність (кодифікованого) церковного законодавства, системи канонічного права, приписів. У. Еверетт наголошує на еkleзіологічних аспектах проблеми свободи в церкві, беручи до уваги розмаїття еkleзіологій у християнських церквах. У контексті останньої розглядаються й проблеми церковної домінанти, вчительського авторитету, способів контролю за поведінкою членів церкви, санкцій для „навернення на шлях істини тих, хто помиляється [Див: Эверетт У.Д. Права человека в церкви // Права человека и религия. Хрестоматия. – М. 2001. – С. 87-91]. В контексті означеного зауважимо ще раз, що кожна конфесія має своє особливе віровчення, власну систему культового і позакультового буття, організаційну структуру, норми і приписи, які реалізуються в їх буттєвій повсякденності. Зрозуміло, що ця своєрідність виокремлює кожну конфесію (церкву) в її інакшості. Остання постає важливим фактором у процесі реалізації/нереалізації церквою прав людини, її свобод. Історія засвідчує масою фактів, що церква часто заважала здійсненню прав, свобод віруючих у релігійному середовищі. Про це свідчать, зокрема, авторитарне пасторство, прагнення контролю, нехтування різними групами населення, мирянами, жінками, прийняття рішень без врахування думки віруючих [Див. про це детальніше: Матетот А., Міклушак П. Земля, що не тече молоком і медом. Бог після комунізму. – Івано-Франківськ,. 2004. – С. 101]. Не випадково на Європейському позачерговому Синоді в Римі в 1991 році окремі його учасники

наголошували, що „нашу Церкву (католицьку – М.Б) багато хто сприймає як Церкву приписів, постанов та дріб'язкового опікунства, Церкву, де не мало єпископів схиляються до авторитарного способу дій, цілеспрямовано робиться наголос на безумовному послуху, не сприймається вільне волевиявлення [*Там само.* – С. 102-104].

Церква ж, релігійна спільнота має слугувати самоутвердженню й самореалізації віруючої особистості в релігійному колективі в координатах її віросповідного вибору. Іншими словами, свобода в релігії, будучи важливим структурним елементом свободи совісті (свободи віросповідання), виявляє себе в предметному полі „церква (релігійна організація) – віруючі”. Реалізація свободи, прав людини в релігійному середовищі (в межах тієї чи іншої конфесії) була й залишається сьогодні вельми *проблематичною* в окремих аспектах, а в деяких конфесіях практично неможливою, зокрема в ісламі, іудаїзмі. Скажімо, в сучасних православних церквах свобода віруючих, священослужителів, їх права, зокрема на сумнів, на власне розуміння окремих положень православного віровчення, культової практики заперечуються. Власна думка єпископа, керівників церкви, сила їх авторитету мають пріоритетне значення. Заохочується, як уже наголошувалося, беззастережний послух із всіх питань релігійного життя. Альтернативні думки, свобода їх публічного оприлюднення різними способами „анулюються”, замовчуються, відбувається процес їх так званого „проковтування” або ігнорування. Така позиція щодо свободи в церкві, особливо в площині свободи інакомислення, свободи критичного сприйняття окремих рішень церковних інститутів й кліру, характерна, зокрема, й для українських православних, а також римо-католицької і греко-католицької, окремих протестанських, передусім харизматичних церков. Нагадаємо, що в червні 2008 року Архієрейський Собор Російської Православної Церкви в розвиток основ її соціальної концепції прийняв важливий документ, який стосується проблем прав людини, її свобод – „Основи вчення Російської Православної Церкви про гідність, свободу і права”. В „Основах...” наголошується, що принципи свободи совісті знаходяться в гармонії з волею Божою, якщо захищати людину від свавілля у відношенні до його внутрішнього світу, від нав'язування йому силою тих чи інших переконань”. Цікаво, що в цьому документі не йдеться про можливість реалізації свободи совісті віруючими в самій церкві. Однак наголошується що ”... Церква, яка пошановує свободу вибору, покликана свідчити про Істину, яку вона зберігає, а також викривати хибні погляди”. Зауважимо, що зміст цього документа в аспекті відношення РПЦ до свободи совісті, а в цій площині й до свободи в церкві, є у своїй сутності скоріше негативний [*Див.: Пчелинцев А. Право на свободу совести в соціальних концепціях релігійних об'єдинень Росії. // Релігія і право. – 2009. – №4. – С. 5-6*].

Теологи різних конфесій визнають і наголошують на тому, що „вільний пошук істини (зокрема в її релігійному вимірі – М. Б) має глибокий духовний вимір”. У своїй сутності він тісно пов'язаний зі свободою совісті і свободою



віросповідання. Кожна людина (потенційно) володіє здатністю висловлювати певні судження, думки, ідеї в контексті роздумів, дискусій, аналізу з тих чи інших релігійних питань, внутрішнього життя релігійної спільноти. Ці судження, думки, їх продукування особистістю свідчать про її незалежність, певну автономність і прагнення бути вільною.

Свобода в церкві значною мірою (в контексті реалізації прав віруючої людини) корелюється з правом на *свободу думки, свободу слова, свободу критичного сприйняття норм, приписів, висловлювань, тверджень, суджень релігійних авторитетів і священнослужителів*. Такий підхід при повноцінній реалізації принципу свободи в церкві має своїм наслідком розмаїття поглядів на ті чи інші проблеми релігійного буття в різних його іпостасях. А це порушує принцип однотайності в релігійній спільноті й не сприймається нею. Хоча окремі церкви допускають певну свободу думок, слова, ідей, однак вимагають, щоб, зокрема, теологи, служителі церкви, церковні інтелектуали дотримувалися принципу „не нашкодь єдності церкви її авторитету, її віроповчальній парадигмі” . Це певною мірою характерно для окремих протестантських церков. До речі, ще в 1785 році в Біллі про встановлення релігійних свобод (Вірґінія) було зазначено, що „всі люди вільні сповідувати свою релігію і в дискусіях обстоювати свої погляди в питаннях віри, і все це аж ніяк не має принижувати або іншим способом чіпати їхні громадянські права.”

В історичному контексті прослідковується чітка лінія ревного збереження церквами, конфесіями свого віровчення, рішень соборів, інших релігійних зібрань. Не допускалися (часто під загрозою смерті) спроби вільного їх осмислення і тлумачення, релігійне вільнодумство. Відзначимо, що жорстока боротьба проти таких виявів свободи в церкві, зокрема в католицькій, православної, окремих протестантських, мала місце протягом усієї історії їхнього існування. Певною мірою ця тенденція, правда в іншій формі, зберігається й по-сьогодні. Ми не будемо зупинятися, зокрема з відомих із історії католицької церкви, фактах кривавих репресій і переслідувань релігійних інакодумців, вільнодумців, мислителів, які прагнули реалізувати право на свободу совісті, думки, слова в церковному середовищі. В цій боротьбі – боротьбі проти права на свободу в церкві, права на свободу релігійної думки, свободу її публічного вияву - активну участь брала й інквізиція (1229 р.). Цьому спряло і запровадження Індексу заборонених книг (1559 р.). Друкування, зберігання, читання таких книг суворо каралося. До речі, останнє видання „Індексу...” було здійснено в 1948 році. В ньому згадувалося 4126 книг, які були засуджені католицькою церквою, починаючи з 1600 року, 205 з них відносяться до ХХ століття [Див: *Аннаньель Т. Християнство: догми и ереси. Компакт енциклопедия. – СПб., 1997. – С.147-156*].

Зауважимо, що після другого Ватиканського собору у відношенні католицької церкви до прав і свобод людини пройшли позитивні зміни. В „Декларації про релігійну свобод”, прийнятій цим Собором, акцент робиться

вже на гідності людської особистості, на її праві на вільний вибір, на її відповідальності за свою свободу. Наголошується також, що „любов Христова вимагає від віруючої особистості відноситися з любов'ю і терпінням до людей, які помиляються або ж знаходяться в невіданні щодо віри”. Незважаючи на означені зміни, Римо-Католицька Церква і в сучасних умовах карає тих теологів, викладачів релігійних навчальних закладів, релігійних інтелектуалів-вільнодумців, які публічно прагнуть довести своє право на свободу думки, на право вільної совісті в оцінці окремих сторін, проблем діяльності цієї Церкви. Так останнім часом були покарані відомі богослови, викладачі університетів С. Перюртнер (Швейцарія), Ч. Каррен і ведучий теолог Тюбінгенського університету з Німеччини Г. Кюнг та інші. Всі вони були „позбавлені права навчати від імені та за дорученням Церкви” На Кюнга в 1979 році, як про це пише Й. Рацінгер (Папа Бенедикт XVI), була накладена також „покарання мовчання”. Тобто йому було заборонено „протягом року обговорювати цю тему (за яку його покарали – М. Б.), а обдумувати її так, щоб при цьому вона перестала подорожувати світом”. [Див.: Бенедикт XVI (Й. Рацінгер) *Сіль землі: Християнство й Католицька Церква в XXI столітті*. – Львів, 2007.– С.91-93].

І сьогодні проблема свободи в релігії (в церкві) залишається надзвичайно актуальною. Остання стосується багатьох прав і свобод віруючої людини, які в тому чи іншому конфесійному середовищі, в церкві постають не повністю і/або зовсім незреалізованими. Це проблема внутрішнього виміру свободи буття церкви, іншої релігійної спільноти, куди не завжди може втручатися держава.

Проблема свободи в релігії, прав людини в церкві, потребує діалогу як у самих конфесіях, так і в релігієзнавчому товаристві, а також можливих у межах реалізації прав людини в церкві, свободи совісті й норм законодавчого регулювання.

### А н о т а ц і ї

**Стаття М.Бабія «Свобода в релігії (церкви): релігієзнавчий вибір»** посвячена важній, однак недостатньо дослідженій в теоретичному і практичному сенсі проблемі свободи в релігії (церкві), аспектам її проявлення, співвідношення з свободою совісті, свободою релігії.

**Ключевые слова:** *свобода, свобода совести, свобода вероисповедания, свобода в религии, свободомыслие, свобода слова, религиозная организация, суверенитет личности.*

**Article by M. Babiy "Freedom of religion (church): religious choice"** devoted to important, but not explored in the theoretical and practical sense of freedom in religion (the church), aspects of its manifestation, correlation with the freedom of conscience, freedom of religion.

**Key words:** *freedom, freedom of conscience, religious freedom, freedom in religion, freethinking, freedom of speech, religious organizations, sovereignty of the individual.*

## ТОЛЕРАНТНІСТЬ І МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ

**Стаття В.В. Климова «Толерантність і міжконфесійні відносини в Україні»** присвячена аналізу причин проявів інтолерантності, подолання яких послужить толерантизації релігійної сфери в Україні.

**Ключові слова:** толерантність, релігійна толерантність, міжконфесійні відносини.

*В останні роки дослідження проблем толерантності загалом і, зокрема, толерантності в релігійній сфері набули масштабності, що, однак, не завжди супроводжується подоланням декларативності, поверховості суджень, належною аргументованістю позиції.*

*Представляє релігієзнавчий інтерес сучасне розуміння толерантності в контексті міжконфесійних відносин в Україні, основні групи носіїв нетолерантності, аналіз причин проявів інтолерантності, подолання яких послужить толерантизації релігійної сфери в Україні.*

*Припускаємо, що до усвідомлення життєвої необхідності дотримання толерантності (терпимості) відносин у наш час спричинив не позитивний зміст цього поняття, в якому знайшли відображення прагнення ідеально бажаних відносин між індивідами, групами, спільнотами чи державами, а його протилежність – інтолерантність, якою узагальнено позначаються відносини нетерпимості, невизнання за іншими права мати іншу культуру, віросповідання, світогляд, думки, ідеї, традиції, спосіб життя, звички тощо; агресивне небажання миритися із свободою інших мати власні переконання, що проявляється у насильстві, відчуженні, силовому нав'язуванні меншинам (етнічним, конфесійним, культурним, мовним та ін.) домінуючих ідеологій, переконань, поглядів тощо, ігноруванні прав цих меншин. Більше того, сьогодні йдеться про ескалацію нетерпимості і конфліктів, що потенційно загрожують усім частинам світу, мають глобальний характер, безперешкодно долають національні кордони; про групи й ідеології, що проповідують нетерпимість і набирають силу у всьому світі.*

**Основний зміст статті.** Сучасне тлумачення поняття толерантності міжконфесійних відносин в умовах плюралізму, різноманіття культур представляє толерантність міжконфесійних відносин, на нашу думку, як сукупність принципів співіснування віруючих, релігійних громад і об'єднань у поліконфесійному, плюралістичному і демократичному суспільстві, що є на

---

\* Климов В.В. – доктор філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

сьогодні імперативною умовою компромісного, неконфліктного співжиття конфесій, віруючих та невіруючих. Таке розуміння толерантності передбачає:

- повагу і сприйняття існуючого розмаїття релігій, конфесій, віросповідань як різноманітних форм самовираження та самовиявлення людини, гідних існування; визнання за іншими спільнотами можливості мати відмінну позицію, переконання, судження, поділяючи або не поділяючи їх<sup>1</sup>;

- визнання не лише за своєю конфесією, а й за всіма іншими права на свободу совісті, зокрема, релігійну свободу, на правову рівноправність і рівність можливостей для всіх конфесій, віросповідань та окремих людей;

- право кожної конфесії у відносинах з іншими конфесіями дотримуватися своїх переконань і визнання такого ж права за іншими на основі визнання універсальних прав та основних свобод людини. При цьому дотримання таких позицій відображає розумний компроміс, а не позицію безпринципності, не означає відмову від своїх або безоглядного прийняття чужих переконань;

- не зайняття конфесіями у міжконфесійних відносинах позицій власної виключності, зверхності, домінування, не протиставлення одних релігійних груп («традиційних», «державоутворюючих» релігій») іншим («новим», «тоталітарним», «деструктивним»); визнання того, що позиції однієї конфесії чи групи конфесій не можуть бути нав'язані іншим;

- несприйняття і неприйняття конфесією політики влади щодо правової дискримінації, обмежень прав конфесій чи релігійних організацій, спроб політизувати позиції церков та релігійних організацій;

- готовність до практичної співпраці з іншими конфесіями у суспільно значущих напрямках діяльності, залишаючись на принципових позиціях своєї конфесії, віровчення

Чим зумовлене нинішнє звернення релігійних діячів, вчених, політиків, громадськості, віруючого загалу до потреби утвердження терпимості у сфері, де нібито вже *apriori*, за сакральною суттю віросповідних догматів і клятвеному зобов'язанню кожного віруючого неухильно їх дотримуватися загалом-то й не мусить виникати потреби у якихось додаткових закликах або зусиллях, спрямованих на утвердження терпимості – між віруючими й іновіруючими, віруючими й невіруючими, між різноконфесійними групами, організаціями та об'єднаннями, між представниками різних віросповідань, церков ?

Узагальнено актуалізація толерантизації міжконфесійних відносин у світі зумовлена низкою причин, серед яких слід назвати світоглядну лібералізацію відносин у людських спільнотах, реальний релігійний плюралізм; різке кількісне зростання релігій, конфесій, віросповідань, течій, толків; відсутність вагомих результатів у подоланні *давніх* конфліктів у релігійній сфері; зростання масштабності конфліктів на релігійному ґрунті, їх

<sup>1</sup> Декларация принципів терпимості. Утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г. Джерело: [http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=995\\_503&p=1257524197295937](http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=995_503&p=1257524197295937)

суспільної резонансності; політизацію релігійної середовища, спекулятивне використання релігійного чинника у політичних, національних, ідеологічних конфліктах з втягуванням у них великих релігійно солідаризованих груп; активізацію тероризму під маскуючими релігійними гаслами, ескалація релігійного екстремізму та ін.

Якщо брати за об'єкт аналізу причини апеляції до толерантності як до важливої умови нормалізації нинішньої релігійної ситуації в Україні, то їх, на нашу думку, кілька. Це, зокрема:

– прискорені процеси поліконфесіоналізації релігійного простору України. Релігійна мережа УРСР ще й на кінець «перебудовних» 80-х років минулого століття складала лише близько одного десятка віросповідань, а 74,3% загальної кількості всіх релігійних організацій в Україні були представлені релігійними організаціями єдиного Українського екзархату Руської Православної Церкви (понад 5,2 тис. організацій)<sup>2</sup>. За відносно невеликий історичний період існування незалежної України чисельність віросповідних напрямів зростає до 55, а за підрахунками проф. А.Колодного насправді сягає близько 120 напрямів<sup>3</sup>. Не можна не брати до уваги й того, що процеси поліконфесіоналізації відбуваються в умовах проживання в Україні більше 130 етносів. У 60–80-ті роки минулого ст. практично не доводилось говорити про нетолерантні відносини між церквами, релігійними організаціями чи віруючими – у правовому аспекті всі були рівно обмежені державою та ідеологічно-атеїстичними пріоритетами, ні про яке розширення релігійної мережі чи реєстрацію нового релігійного напрямку на практиці не могло бути й мови, як і про практику прозелітизму, що у всі попередні періоди вітчизняної історії спричиняла чи не найбільшу хвилю інтолерантності й напруги між носіями різних віросповідань. Проголошення в Україні з початку 90-х років ХХ ст. ідеологічної багатоманітності, світоглядного плюралізму, розширення реальних прав і свобод для церков та релігійних організацій у їх розвитку, різке зростання не лише релігійної мережі, а й релігійних напрямів, течій і толків за всієї своєї позитивності мали своїм передбачуваним наслідком *конфлікт релігійних інтересів* між практично всіма церквами та релігійними організаціями, що виливався у їх латентну боротьбу за віруючих, культові будівлі та майно, за віртуальне церковне «главенство», за вплив на суспільну думку, представників влади, політиків, масмедіа тощо. Глибинна і тотальна диференціація релігійного простору України початку 90-х років ХХ ст., численні церковно-релігійні реорганізації в цей період деактуалізували, відсунули на другий план як саме

<sup>2</sup> Справка о количестве зарегистрированных религиозных объединений, действующих в Украинской ССР по состоянию на 01.05.1989 г. / Поточний архів Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР за 1989 р.

<sup>3</sup> Колодний А. «За 10 років в Україні половина релігійних громад будуть протестантськими». Інтерв'ю за підсумками XVIII міжнародної конференції «Історія релігій в Україні» 13.05.2008 р. (м.Львів). Джерело: <http://www.zik.com.ua/ua/news/2008/05/13/135923>

поняття толерантності, так і її принципи, поступившись більш оптимальному для умов, що склалися, органічному для кожного віросповідання позиціонуванню себе в суспільстві як *єдино істинної* релігії, запереченню такої ж істинності чи благодатності усіх інших релігій і віросповідань;

– різке збільшення рівня самодекларованої релігійності серед української спільноти. Ліквідація у процесі демократизації українського суспільства партійно-ідеологічного та світоглядного монополізму, актуалізація національних пріоритетів, лібералізація державного ставлення до релігійно-церковного інституту і відоме в соціальній психології типове реагування спільнот на зняття світоглядних заборон чи обмежень створили в Україні умови для майже масового декларування індивідами своєї релігійності (за даними соціологічних досліджень цей рівень зріс з 43,3%<sup>4</sup> у 1991 р. до 68,3% у 2000 р., 85,2% у 2005 р., 87,0% у 2008 р.<sup>5</sup>). Величезний приток до церков та релігійних організацій віруючих (у своїй масі тих, які раніше декларували себе невіруючими чи байдужими до релігії) закономірно спричинив до суперництва між релігійними організаціями за ці «резерви» майбутнього употужнення власних конфесій. Суперництво за віруючих, а фактично – за майбутнє конкретних релігійних організацій на практиці у багатьох випадках не дуже зважало на принципи толерантності, на визнання й за іншими права і свободи дотримуватися своїх переконань тощо;

– привнесення у релігійне середовище ідей, позицій, підходів, способів розв'язання проблемних питань, психології поведінки і т. і., властивих позарелігійним спільнотам, об'єднаним політично, національно, націоналістично, культурно. Разом із лавиноподібним притоком у релігійні громади віруючих-неофітів на хвилі революційно-політичного і релігійного романтизму 90-х років ХХ ст. у релігійні громади, організації прийшли люди, керовані не скільки релігійними, стільки політичними, національними та націоналістичними ідеалами, ототожненням християнських прагнень з партійно-політичною, соціальною та національною активністю. Ця категорія «новонавернених», прагнучи своїм максималізмом, гарячковистістю, поспішністю рішень, безкомпромісністю (як це зазвичай властиво неофітам) компенсувати свої поверхові знання віровчення, традицій та обрядів, особливостей позицій церков, їх ставлення до влади, законодавства тощо, нерідко виявлялася тією складовою церковно-релігійної спільнот, яка дозволяла собі ігнорувати й провокувала інших віруючих на ігнорування традиційної релігійної толерантності у відносинах між церквами, конфесіями,

<sup>4</sup> Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. Відпов. ред. Косуха П.І. – К., 1994. – С. 146.

<sup>5</sup> Див.: Українське суспільство – 2003. Соціологічний моніторинг. – К., 2003. – С. 632; Українське суспільство – 1992–2007. Соціологічний моніторинг. – К., 2007. – С. 526–527; Українське суспільство – 1992–2008. Соціологічний моніторинг. – К., 2008. – С. 627; Українське суспільство – 1992–2009. Соціологічний моніторинг. – К., 2009.

віруючими. Згодом ці групи віруючих або локалізувались, асимілювалися в релігійних громадах, ослабили свій вплив чи й зникли, або реорганізувалися у біляцерковні спільноти типу "Союз православних громадян України", «Союз православних братств України» та ін. з більш чи менш вираженою нетолерантністю в акціях та деклараціях;

– набуття в ряді випадків проблемами міжцерковних, міжконфесійних відносин у нових умовах характеру і масштабів *міждержавних чи міжнародних*, відображаючи особливості не тільки української релігійної ситуації, а й тенденції, властиві Європі посткомуністичного періоду. Вони окреслені в Рекомендаціях ПАРЄ 1556 (2002) "Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі". Йдеться про те, що на характері міжконфесійних відносин у процесі радикальних змін в Україні пострадянської доби по-своєму позначилися і позначаються, по-перше, прагнення кількох православних церков разом із здобуттям Україною незалежності здобути власну незалежність чи змінити підпорядкування, що з невідворотністю призвело до погіршення відносин цих церков між собою і зі своїм колишнім православним центром; по-друге, такі плани прогнозовано спричинили до політизації проблеми, долучення до її розв'язання владних чинників, партій і політиків, переведення проблеми в площину міждержавних, міжнаціональних відносин, активізувавши «фундаменталістські та екстремістські тенденції», «спроби включити релігійні гасла й релігійні організації до процесу політичної та етнічної мобілізації»<sup>6</sup>;

– актуалізація суперечностей між прагненням реалізувати в Україні, відкритій до Європи, принципи демократії та прав людини, свободи совісті та релігії, з одного боку, і зберегти національну, культурну, етнічну та релігійну ідентичність – з другого <sup>7</sup>. Наочно ця суперечність проявляється, наприклад, у зустрічних процесах, з одного боку, запровадити в Україні послідовно демократичне законодавство щодо свободи совісті та релігійних організацій на рівні кращих світових напрацювань у цій сфері, з другого – в непоодиноких спробах під залякуванням загрозою «національній безпеці», втрату «національно-культурної ідентичності» законодавчо провести проект, що обмежував би права віруючих, унормовував дискримінаційні підходи, повертав вітчизняне законодавство у вчорашній день, що не може негативно не позначатися на толерантності відносин;

– сформована ще в радянський час матеріальна база потенційної конфліктності, що в ряді випадків відіграє роль матеріалізованої першопричини для нетолерантних відносин. Йдеться про існуючу до сьогодні істотну нестачу культових будівель (рівень забезпеченості релігійних організацій молитовними приміщеннями на кінець 2008 р.

<sup>6</sup> Рекомендація ПАРЄ 1556 (2002) "Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі". – С. 62–63.

<sup>7</sup> Там само. – С. 63.

становив лише 68,7 %<sup>8</sup>), майна, церковних книг тощо, утворену значною мірою політикою їх знищення, руйнування, конфіскації в рамках політики антирелігійних кампаній радянського періоду. Саме в процесі боротьби за обмежену кількість культових будівель (церков, мечетей, молитовних будинків) в Україні проявилися найгостріші випадки релігійного радикалізму, екстремізму, нетерпимості, нехтування правами інших, що до того ж у ряді регіонів мали чітко означені національну або націоналістичну мотивацію та забарвлення;

– історична інерція масової свідомості як нетолерантної у ставленні до носіїв світоглядів, ідей, позицій, суспільної поведінки, що розходилися з офіційною. Це було властиво вихованню, у тому числі й релігійному, як у період входження України до Російської імперії з майже монопольним функціонуванням державного православ'я, так і в добу існування УРСР з її культом «войовничого» атеїстичного світогляду, нетерпимості до інакшесудумання, адміністративного усунення світоглядних опонентів тощо. Рудименти цих підходів та настроїв у постсоціалістичній Україні не важко побачити у нинішньому не лише в світському, а й релігійному середовищі, у практиці міжконфесійних відносин;

– ще однією важливою причиною актуалізації проблеми утвердження толерантності є, на нашу думку, істотний здвиг суспільного (політичного, економічного, морально-духовного) клімату в Україні в умовах неухильного зростання соціальної нерівності у бік конфліктності, агресивності, правового нігілізму на всіх рівнях, недовіри до офіційних структур влади, абсолютизації власної точки зору і нехтування чи й ігнорування думки, переконань, позицій, прав інших, що, проявляючись у всіх сферах життєдіяльності, не може негативно не позначатися і на релігійній сфері, сфері міжконфесійних відносин. Особливо руйнівним щодо толерантності відносин між представниками різних віросповідань видається проникнення релігійної нетерпимості у найбільш глибоке, масштабне і резонансне *побутове середовище*, де вияви нетолерантності, ігнорування позицій інших, ненеповаги до переконань, що не співпадають з власними набуває не лише неосязності, а й категоричності, безкомпромісності, огрублення, спрощення, вульгаризації, образливих форм і за всієї своєї простоти, але емоційності й бездоказовості може, як певний стереотип, існувати, паразитувати на складнощах міжконфесійних відносин досить тривалий час.

Можливо найбільш резонансного нетолерантного характеру міжконфесійні відносини в Україні набули у період кінця 80-х років ХХ ст. – першої декади ХХІ ст., на який припадають радикальні зміни не лише в політичній сфері, а й дія більшості з причин, зазначених вище. Проте й після ослаблення спорів та конфліктів за право успадкування сакральних об'єктів

---

<sup>8</sup> Інформаційний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій "Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні в 2008 році" (Короткий виклад) // Офіційний сайт Держкомнацірелігій України.



по лінії православних і греко-католицьких, римо-католицьких і греко-католицьких відносин, між УПЦ і УАПЦ, УПЦ і УПЦ КП очікувана доба всезагальної толерантності у релігійній сфері України не настала.

Після переформатування наявних православних спільнот на початку 90-х років ХХ ст. виник і триває донині потужний міжправославний конфлікт між УПЦ й УПЦ КП, що більшою чи меншою мірою зачіпає більшість населення (за даними соціологічних досліджень понад 70% опитаних декларують себе православними). Цей конфлікт, зважаючи на спонукальні причини, вийшов далеко за межі міжцерковного і певною мірою негативно впливає на релігійну ситуацію в Україні в цілому. Серйозним негативним наслідком цього православного міжцерковного конфлікту є те, що він у своїх гірших формах та модифікаціях багаторазово і зазвичай спрощено, надто емоційно відтворюється *на парафіяльному рівні* – як далеке від толерантного протистояння місцевих громад чи груп віруючих різних православних юрисдикцій, закріплюючи вже на рівні практичного функціонування громад нетолерантність як повсякденний і звичний спосіб відносин.

Порівняльний аналіз змісту заяв, всякого роду декларацій, що оприлюднюються церковними органами та службами, подій і фактів на місцях показує, що поки що толерантність і практичне керівництво нею як принципом у реальному релігійно-церковному житті знаходяться *в різних площинах застосування*. Не ставши суттю практичного поведінського реагування на релігійну позицію, світоглядні і віросповідні цінності та переконання інших, декларативна (тобто голослівна, насправді незасвоєна) толерантність легко забувається чи й ігнорується в життєвих конфліктних ситуаціях, особливо коли мова йде про конфлікт майнових інтересів, яких в Україні після легалізації УГКЦ, православного розколу, зволікання з поверненням державою церковної власності – десятки і сотні.

Причини нетолерантних виявів у сфері міжконфесійних відносин – не якісь особливі, а з того ряду, що зазначений нами вище: прискорена поліконфесійність, привнесений плюралізм, історична інерція світоглядного чи віросповідного монополізму, політизація гуманітарної сфери, втручання влади, партійно-політичних чинників у внутрішньоцерковні та міжцерковні процеси, наростання в суспільстві тотальної недовіри до влади, девальвація моральних цінностей та ін. Не менш важливим є й те, що суспільство в цілому і релігійно-церковні спільноти в Україні зокрема, прийнявши і проголосивши такі загальнолюдські цінності, як права людини, релігійний плюралізм, свобода совісті, релігійна свобода, інформаційна відкритість, релігійна толерантність і т. п., виявилися у певних аспектах *неготовими до практичного функціонування в координатах таких цінностей*.

На таку морально-психологічну неготовність, непослідовність, *факультативність* проявів толерантності на особистісному рівні (а отже й груповому) вказують і результати соціологічних досліджень. За досить високого рівня декларованої поваги до інших релігій (74,6%), вже перше уточнююче запитання про потребу наділення усіх релігій *рівними* правами

виявляє істотно нижчий рівень згоди респондентів з цим практичним виявом толерантності (61,3%; ті, що коливаються і не погоджуються складають 27,5%). Інше уточнююче запитання щодо володіння релігіями істиною також дав результат, що суттєво корегує декларовану толерантність респондента (судження, що будь-яка релігія – носій основних істин поділяє 54,7%; 35% греко-католиків і 16% православних вважають, що істиною володіє *лише одна релігія*<sup>9</sup>).

*Носіями нетолерантних виявів у релігійній сфері, у міжконфесійних відносинах здебільшого є,*

по-перше, віруючі, для яких характерні нетривалі, нестабільні зв'язки зв'язків з релігійною громадою, невідвідування богослужінь, незнання елементарних відомостей щодо певної релігії, віросповідання; недотримання у особистій поведінці релігійних приписів (ідентифікують себе віруючими 70,6%, а керується релігійними нормами та цінностями "завжди" та "доволі часто" (39,9%)<sup>10</sup>;

по-друге, віруючі-неофіти, що влилися в релігійні громади після 1990-1991 рр., які будучи поверхово обізнаними з власне релігійними аспектами діяльності церкви, привнесли у традиційно толерантне середовище віруючих світські, нерідко спрощені, максималістські оцінки, настрої, відносини, способи реагування, властиві скоріше партійно-політичним, національним чи націоналістичним угрупованням, аніж релігійним громадам;

по-третє, частина віруючих біляцерковних спільнот, де в частині випадків релігійні гасла спекулятивно поєднуються з явними чи латентними політичними цілями і провокативними засобами їх реалізації, що йдуть в розріз із принципами релігійної толерантності;

по-четверте, екстремістськи налаштовані віруючі та групи віруючих, незаконна діяльність яких з різних мотивів носить релігійно інтолерантний характер, негативно впливаючи на оточуюче релігійне середовище.

Толерантність як сукупність принципів релігійного співіснування, обов'язкових для всіх, у суспільстві з нічого не з'являється; вона *виховується й культивується* десятиліттями і століттями суспільством, заінтересованим у терпимих відносинах між представниками різних віросповідань.

В Україні, де історично і геополітично традиція віротерпимості, лояльності, доброзичливості здавна була необхідною умовою співжиття православних серед поляків-католиків та литвинів-язичників, православних українців і православних росіян, православних і мусульман, православних та іудеїв і протестантів, ця традиція віротерпимості з різних причин (політичних, релігійно-церковних, ідеологічних) неодноразово *переривалася*, свідомо чи несвідомо упосліджувалася, знецінювалася, а в перші роки незалежності, в умовах жорсткого соціального розшарування та демаркування суспільства, його диференціації за політичними, партійними,

<sup>9</sup> *Паращевін М.* Релігія та релігійність в Україні. – К., 2009. – 58–61.

<sup>10</sup> Українське суспільство – 1992–2009. Соціологічний моніторинг. – К., 2009. Відповіді на запитання №187.

релігійними, національними уподобаннями – перетворилася на забуту й занедбану. Сподіватися на *довільне* проростання і утвердження толерантності в суспільстві, що за оцінкою парламенту, переживає "глибоку системну духовну кризу"<sup>11</sup>, досить важко, оскільки існуючі явища та тенденції, тим більше на тлі економічних та фінансових негараздів в Україні, аж ніяк не вказують на тенденції скорого оздоровлення ситуації.

За існуючих умов на релігійному ґрунті відбуваються скоріше *роз'єднуючі, дезінтеграційні процеси*, прагнення до самоізолюваності, зумовлені приналежністю до різних церков, конфесій, об'єднань або релігійних громад. Справді *об'єднуючи одновірців всередині* релігійних об'єднань або громад, спільне віросповідання водночас (хочеться це визнавати релігіям чи ні) мінімізує об'єднавчу функцію, оскільки *поза межами* одновірної спільноти зустрічається з прихильниками інших віросповідань і мусить доводити (як знаменитому спорі про віри за київського князя Володимира) свої переваги, більшу істинність, благодатність і т.п., тобто протиставляти себе всім іншим. «Кожна релігія, – пишуть російські релігієзнавці, – заявляє про вселенський і абсолютний характер власного трансцендентного досвіду і про помилковість решти. Визнання рівноцінності і рівнозначущості усіх «шляхів до Бога» для справді релігійної людини абсолютно неможливе»<sup>12</sup>.

Не поділяючи надмірної категоричності російських колег, при розгляді ситуації в Україні, якій уже в силу геополітичного розташування в Європі, притаманний особливий історичний досвід релігійної толерантності, де офіційна нетолерантність ієрархії далеко не завжди поділялась простими людьми, і де вже в роки незалежності в церковному середовищі, в позиціях ієрархів, кліру, віруючих відбулися досить відмінні від російських процеси та явища, зазначимо, однак, що диференціація суспільства за принципом церковно-конфесійної приналежності поки що його лише *додатково роз'єднує*, хоч воно і без того поляризоване політично, національно, духовно.

Розгляд цієї проблеми в динаміці показує, що і в декларованій толерантності, і в її практичних виявах за останні роки в Україні відбулися і відбуваються помітні позитивні зміни. За даними соціологічних досліджень 2000 р. майже половина респондентів (49,1%) вважала, що міжконфесійні відносини в регіонах України можна охарактеризувати як толерантні і взаємоповажні<sup>13</sup>. Через 10 років дослідження зафіксували ступінь поваги до інших релігій на рівні 74,6%<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Рекомендації парламентських слухань "Духовна криза суспільства і шляхи її подолання". Схвалено Постановою Верховної Ради України від 20 квітня 2004 року №1689–IV. – С. 1.

<sup>12</sup> Толерантность. Под общ. ред. М. П. Мчедлова. - М., 2004. – С. 176.

<sup>13</sup> Релігійна ситуація в Україні: стан і тенденції. Результати соціологічного дослідження. За ред. В.П.Перебинесюка. – К., 2000. – С. 20–23.

<sup>14</sup> *Паращевін М.* Релігія та релігійність в Україні. – С. 58.

Реалії українського сьогодення в релігійній сфері засвідчують, що пошуки підстав для сповідування толерантності як універсальної і єдино прийнятної умови для співжиття віросповідно поляризованих спільнот, підґрунтя для послідовно толерантні відносини у міжконфесійних відносинах слід шукати *не у площині нереального узгодження догматів, канонів* одних конфесій з другими, *а в площині спільних, суспільно значущих цілей та напрямів діяльності*, спільної зацікавленості у стабільності українського соціуму, у розв'язанні нагальних проблем суспільства: боротьбі з бідністю, хворобами, наркоманією, аморальністю, за поліпшення екології і т. ін.

### А н о т а ц і ї

**Стаття В.В.Климова «Толерантность и межконфессиональные отношения в Украине»** посвящена анализу причин проявлений интолерантности, преодоление которых послужит толерантизации религиозной сферы в Украине.

**Ключевые слова:** *толерантность, религиозная толерантность, межконфессиональные отношения.*

**An article by V.V. Klymov “The tolerance and interconfessional relationship in Ukraine»** is devoted to analyzes of reasons of intolerance development. The overcoming of such development will be used for improvement of religious sphere tolerance in Ukraine.

**Key words:** *tolerance, religious tolerance, interconfessional relationship.*

**О. Возняк\*** (м. Івано-Франківськ)

УДК 101: 2

### ФІЛОСОФСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО ЯК АЛЬТЕРНАТИВА СУПЕРЕЧНОСТІ МІЖ БОГОСЛОВ'ЯМ ТА НАУКОЮ

У статті Орести Возняк «Філософське релігієзнавство як альтернатива суперечності між богослов'ям та наукою» розкривається теоретична неточність сучасної класифікації підходів до вивчення релігії та пропонується новий варіант поділу цих підходів. Теоретичним обґрунтуванням запропонованого поділу є конституювання філософського способу осмислення дійсності як системного та залученого до суті предмету в цілому. Новий варіант класифікації підходів до вивчення релігії доводить необхідність розробки проблем філософського релігієзнавства.

**Ключові слова:** філософія, богослов'я, філософське релігієзнавство, рефлексивність, системність, історичність, універсальність.

---

\* Возняк О.Т. – асистент кафедри релігієзнавства та теології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.

Для сучасного релігієзнавства в Україні характерним є чітке розмежування, можна сказати навіть “розведення за протилежними векторами” філософсько-наукового та богословського способу пізнання. Його дотримуються такі автори як Колодний А. М., Лубський В. І., Климов В.В., Яроцький П.Л. та ін. Але, на нашу думку, тут виникає складність світоглядно-методологічного типу, яка торкається способу розгляду будь-яких проблем релігійного характеру: який з підходів – богословсько-теологічний (релігійний), філософський чи науковий (академічно-секулярний) – здатний забезпечити повноту дослідження?

Автор не погоджується з методологічною доцільністю такого розмежування. Воно можливе лише за умов чіткого окреслення предмету та способу пізнання кожної із зазначених галузей. І якщо з достатньою долею впевненості можна провести таке окреслення стосовно богословського та наукового підходів, то прояснення предмету та способу пізнання філософії дотепер залишається проблемою, оскільки як предмет, так і спосіб дослідження у цій галузі завжди перебувають у саморефлексивному становленні. Такий стан предмету філософії в жодному разі не свідчить про несформованість або недостатню розробку в її сфері. Він пояснюється виключно самою специфікою філософського способу пізнання та мислення. При більш детальному розгляді філософського способу осягнення істини можна побачити глибоку методологічно-предметну спорідненість з науковим та богословсько-теологічним підходами.

Автор статті погоджується з твердженням Аляєва Г. Є. про те, що наука про релігію – це децю інше, аніж будь-яка наука про природу. Предмет науки тут особливий, бо він стоїть поза наукою і певною мірою протистойть їй. Звичайно, науковими методами можна користуватись, вивчаючи зовнішні ознаки релігії, її історію, але не можна осягнути внутрішнього змісту, сенсу релігії. Більше того, можна перекрутити чи спотворити цей зміст [Див.: Аляєв Г. Є., Горбань О. В., Мешков В. М. Лекції з релігієзнавства: Навчальний посібник. – К., 1995 – С.3]. Щоб осягнути такий особливий предмет, релігієзнавству потрібно звертатись до особливих методів дослідження, які можуть бути запропоновані йому філософією. На даному етапі науковці фіксують ще одну проблему: “...філософія та шляхи і методи дослідження також мають доволі широкий діапазон виявів і в межах системи “людина – світ - Бог” одних об’єднують довкола ідеї пізнання Бога та з’єднання з ним людини, тоді як другі – опиняються обіч речників, які постулюють принципи автономності розуму та самодостатності раціонального пізнання” [Шевченко В. В. Українське богословське релігієзнавство сьогодення (православний та греко-католицький виміри) / Академічне релігієзнавство України: історія і сьогодення. Колективна монографія. – К., 2005. – С.93]. Фактично за сучасних умов розвитку гуманітарного знання філософія постає не єдиною цілісною практикою мислення, але дискретною всередині себе сферою духу, де панує величезна кількість окремих підходів, методологічних принципів,

напрямів та інтерпретацій, які дуже часто є або суперечливими, або такими, що не співвідносяться між собою. Але, незважаючи на це, сам принцип філософського способу осмислення дійсності володіє декількома надзвичайно суттєвими, фундаментальними характеристиками, які є загальнозначимими для кожного з окремих плюральних підходів. Це: системність, історичність, рефлексивність, універсальність.

В першу чергу тут не слід забувати про глибоку духовну спорідненість філософського і релігійного способу пошуку істини. Наприклад, російська духовна культура другої половини XVIII ст. дуже близька за своїм стилем до західного середньовіччя з його основною релігійною установкою. Адже спільним фактом в історії філософії (так було в Індії, у Греції, в середні віки в Європі) є народження філософії як самостійної і свободної форми духовної творчості з надр релігійного світогляду. “Релігійна свідомість, якщо вона запліднює всі сили духу, невідворотно і постійно породжує філософську творчість, – і зовсім не потрібно при цьому думати, що філософська думка завжди і всюди народжується з сумніву” [Зеньковський В. В. Введение // История русской философии. - Том I.- Часть I УМСА-PRESS 11, rue de la Montagne-Ste-Genevieve. 1989 // ОБЩИЙ ТЕКСТ TEXTSHARE. – Режим доступу: <http://textshare.da.ru> <http://textshare.tsx.org> [textshare@aport.ru](mailto:textshare@aport.ru) - с.38]. Набагато більше філософська думка рухається першопочатковими інтуїціями, котрі, хоч і вкорінюються у релігійному світосприйнятті, але несуть у собі свої власні мотиви і натхнення. Втім, суттєве тут те, що філософська думка зростає лише в умовах свободи дослідження, – і свобода внутрішня тут не менш важлива, ніж свобода зовнішня.

**Основний зміст статті.** Той факт, що філософія не суперечить принципам так званих світських наук та дисциплін, не викликає сумнівів, особливо зважаючи на те, що філософія виступає методологією науки як такої. Але залишається під питанням взаємодія філософії з такою специфічною галуззю знання як богослов'я. Відповіддю на це питання може стати філософське релігієзнавство. Якщо виходити з того, що “богословствувати сучасно – означає мислити в згоді з переданням віри, але в той же час відповідати на питання, які ставить життя [Філарет, митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Путь жизнеутверждающей любви. – К., 2004. - С.38]”, а відтак постійно осмислювати його, то маємо констатувати, що ця задача аж ніяк не розходиться з суттю справжньої філософії, яка, як традиція філософського мислення, має деякі беззаперечні варіанти відповідей на фундаментальні, “вічні” філософські питання. І в цьому сенсі вона є основою чесної науки, звичайно якщо дотримується своєї суті і є відповідальним мисленням, тобто мисленням як таким (самим по собі, таким, що відповідає своєму поняттю). Філософію не можна вилучити з релігієзнавчих досліджень, так само, як не можна вилучити з них богослов'я, адже обидві галузі знання мають справу з “останніми питаннями”, які і є найважливішими для людини.

“...Богослов’я не просто стверджує і проповідує те, що стверджує. Богослов’я завжди запитує, оскільки той релігійний досвід – досвід зустрічі з Богом Живим, - який є джерелом і, можна сказати, “причиною богослов’я”, – цей досвід, що завжди потребує свого вираження, опису і осмислення засобами мови. Богослов’я відповідає на ті ж питання, що і філософія, хоча і *виходить при цьому з екстраординарної події богоспілкування* (курсив – В. О.)” [Філарет, митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. *Путь жизнеутверждающей любви.* – С.42]. Адже там, де немає особистого спілкування з Богом, не виникає жодних запитань, все є зрозумілим і остаточним, бо ж людина не співвідносить себе і своє життя з догматами, не шукає на них відповіді, не робить жодних духовних зусиль, а приймає в готовій формі. Звідси невпевненість в цій формі, страх, що її заперечать, і, відповідно, агресія до людей, що засвоїли релігійні істини у іншій формі, прийшли до Бога іншим духовним шляхом, через іншу релігійну традицію. Звідси ворожість і сприйняття *Іншого* як *Чужого*, що може зруйнувати *моє*. В такій ситуації людина відчуває, що насправді дуже бідна, бо немає за плечами такого шляху, який би привів її до живого Бога, не має власного досвіду живого спілкування з Богом, а отже, вона не впевнена, що Бог є.

В першу чергу тут не слід забувати про глибоку духовну спорідненість філософського і релігійного способу пошуку істини, адже “*релігія є життєвою основою філософії, релігія живе філософію реальним буттям*” [Бердяев Н. А. *Філософія свободи.* – М., 2004. – С.35] (прикладом є російська духовна культура в другій половині XVIII ст. зі своєю релігійною установкою). Адже історично філософія народжується як самостійна і свободна форма духовної творчості з надр релігійного світогляду (так було в Індії, в Греції, в середні віки в Європі). “Релігійна свідомість, якщо вона запліднює всі сили духу, невідворотно і постійно породжує філософську творчість, – і зовсім не потрібно при цьому думати, що філософська думка завжди і всюди народжується з сумніву” [Зеньковский В.В. *Введение // История русской философии.* – Том 1, часть 1.- YMCA-PRESS 11, rue de la Montagne-Ste-Genevieve. 1989 // ОБЩИЙ ТЕКСТ TEXTSHARE. – Режим доступу: <http://textshare.da.ru> <http://textshare.tsx.org> [textshare@aport.ru](mailto:textshare@aport.ru) – С.38]. Набагато більше філософська думка рухається першопочатковими інтуїціями, котрі, хоч і вкорінюються у релігійному світосприйнятті, але несуть у собі свої власні мотиви і натхнення. Втім, суттєве тут те, що філософська думка зростає лише в умовах свободи дослідження, – і свобода внутрішня тут не менш важлива, ніж свобода зовнішня.

З іншого боку, філософське осмислення дає можливість релігійним феноменам та інтуїціям постати в якості наукових проблем, причому постати сутнісно. Тобто це не абстрактно-зовнішній науковий погляд на релігію, котрий неодмінно впадає у класифікування та описування тих самих релігійних феноменів. Мова йде про можливість осмислити фундаментальні поняття та проблеми, пов’язані з релігією *за їх сутністю*, зсередини, інакше

кажучи – за внутрішньою логікою предмету. На думку автора, сьогодні гостро постає потреба розгляду релігійних феноменів з позиції філософії. Потрібно йти від самого феномену релігії, зберігаючи цілісність погляду, тому теологічний, філософський і науковий підходи до вивчення феномену релігії мають мати точки дотику, перебувати в постійному живому діалозі.

Але таке бачення завдань філософії не вичерпує її можливостей. Є й інша традиція в розумінні сутності філософії. За нею, предмет філософії і релігії співпадає, бо єдиний предмет філософії є Бог. Філософія за своєю суттю, по цілісному та універсальному своєму завданню є не логіка, не теорія пізнання, не осягнення світу, а Богопізнання (античність – від Геракліта до неоплатонізму, Середньовіччя, Нова філософія (Мальбранш, Спіноза, Лейбніц, Фіхте, Шеллінг, Гегель) створюють безперервну спадковість між сучасною думкою та її античними і християнськими джерелами). Єдиним предметом філософії є Бог, на думку Гегеля, бо філософія осягає буття з його абсолютної першооснови. Філософія, за своєю сутністю, є споглядання, вглядування, первинне бачення абсолютного і вираження його в системі понять, яка має значення логічної реконструкції безпосередньо видимої взаємопов'язаності частин чи сторін вседності. Філософська творчість передбачає релігійну настроєність і релігійну направленість духу; в основі будь-якого філософського знання лежить релігійна інтуїція. Релігійне відчуття таємниці і глибинності буття є перша і необхідна умова розвитку філософії. Останнє джерело і критерій філософського знання є цілісний і живий духовний досвід – осмислююче досвідне переживання останніх глибин життя [Див.: Франк С. Л. Философия и религия / София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. – Берлин, 1923. - Т. 1. – С. 5-20.].

За умов інтенсивного розвитку нових дисциплін (які, до речі, також є результатом “зустрічі та діалогу” попередніх – так звані дисципліни, що виникають “на стику” різних галузей науки) професійне наукове розрізнення понять постає нагальною потребою сьогодення: “Мова йде про тип досліджень невизначеного дисциплінарного статусу, в якому об'єднуються різні предметні області, теоретичні передумови, методологічні передумови і процедури. Задача філософа в даному випадку полягає в тому, щоб проаналізувати базові поняття, смисл та взаємовідносини яких повинні бути достатньо суттєво переглянуті. Ці поняття науки і релігії, знання і віри, дослідження і переконання [Касавин И.Т. О возможности нового направления исследований “Science & Spirituality” // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды / Под ред. И.Т. Касавина. – М., 2006. - С.6-7]. На нашу думку, це твердження стосується *релігієзнавства*, яке науковці поділяють на *богословське* та *академічне* (так зване *світське*) на основі різних дослідницьких установок, різних теоретичних цілепокладань, принципів та методів [Академічне релігієзнавство. Підручник. За наук. ред. проф. А. Колодного. – К., 2000. – С. 28-29]. Основний момент спорідненості філософського та богословського



підходів до вивчення релігійних проблем полягає в тому, що *обидва підходи намагаються висвітлити свій предмет зсередини, з боку його сутнісного ядра; філософія – теоретико-рефлексивним входженням у глибинні зв'язки та структури релігійних феноменів, які можуть бути “видимі” для раціонально-логічного осмислення; богослов'я – внутрішньою причасністю до істин християнської віри і містичною діалогічною залученістю до того, що є основним для пошуку – до особистісного Бога.*

Таким чином, більш адекватною щодо дослідження релігійних проблем буде наступна класифікація:

1. *Зовнішньо-науковий підхід*, який зосереджує увагу на суспільних проявах та практичних проблемах релігійного характеру. Цей підхід характерний для сучасного релігієзнавства (в таких його галузях, як соціологія релігії, психологія релігії, історія релігії, етнологія релігії тощо).
2. *Внутрішньо-сутнісний підхід*, що торкається смислового ядра тієї чи іншої релігії або різноманітних релігійних феноменів. Парадигмальні межі даного підходу – філософія та богослов'я.

Філософське релігієзнавство, завдяки особливостям філософського способу мислення, може на високому теоретичному рівні опрацьовувати поняття, що приходять в релігієзнавство з різних галузей знань: з богослов'я, філософії, історії, етики, соціології, етнології та ін., аналізувати весь спектр літератури - богословської (яка висвітлює як офіційну точку зору церкви, так і особисті роздуми богословів), філософської, релігійно-філософської, релігієзнавчої, суто наукової. Цей напрям релігієзнавства допоможе зняти протистояння між богословським та академічним релігієзнавством і дасть, на нашу думку, можливість уникнути помилок в обох галузях так як повністю відповідає основним принципам релігієзнавства.

На думку автора, релігієзнавцям слід бути дуже уважними, професійними та ретельними в роботі з поняттями, адже зовнішній (відсторонений) підхід до предмету дослідження створює небезпеку сцієнтизму академічного релігієзнавства та поверхневого, описового, буденного розуміння Церкви та інших релігійних феноменів, до якого приводить користування *необробленими* (не до кінця уточненими та продуманими) *поняттями*. Такі поняття неминуче приводять до одностороннього, збіднілого, неповного та некоректного розуміння феноменів, яких вони стосуються. Саме це науково важливе завдання на належному науково-теоретичному рівні могло б виконувати **філософське релігієзнавство**. Філософський спосіб мислення дає можливість розглядати явища в їх сутності. Адже філософське мислення і *категоріальне* (теоретичне), і *історичне* водночас – це цілісна картина розвитку теоретичних зв'язків. Щодо історичності філософського мислення, то ця риса філософії повністю відповідає *історичному принципу* релігієзнавства. Оскільки таке мислення категоріальне, воно й *онтологічне*, тобто його категорії і поняття вписані в найбільш фундаментальне і всезагальне ціле

(буття), воно максимально *конкретне*, бо бере на себе відповідальність узгоджувати усі поняття з їх предметом. Для релігієзнавчих досліджень це особливо важливо, адже його предмет ширший за об'єкт і постійно змінюється в часі [Академічне релігієзнавство. Підручник. – С.28].

З огляду на такий поділ автор пропонує розробити методологічні засади *філософського релігієзнавства*, яке б, в силу специфіки філософського стилю мислення, проводило б належну роботу над понятійним апаратом релігієзнавства в цілому. Завдяки цьому релігієзнавство розвивалось би в формі науки, а його дослідження були представлені на високому теоретичному рівні. Це б могло позбавити богословське релігієзнавство деякої замкнутості та заангажованості, в яких його звинувачують представники світського релігієзнавства, і допомогти йому вийти на самостійний рівень з богословського корпусу для подальшого відкритого представлення своїх позицій на високому теоретичному рівні. Академічному релігієзнавству це б допомогло уникнути редукціонізму та помилок сцієнтизму.

Названі особливості максимально можливо відповідають складності предмету релігієзнавства: “Академічне релігієзнавство має розглядати людину саме в контексті буття, всередині його, у специфічному відношенні людини до нього як суб'єкта пізнання та дії, суб'єкта життя” [Академічне релігієзнавство. Підручник. – С.19]. Філософське мислення прагне до *істинності* та *об'єктивності*, які відповідно корелюються з такими принципами релігієзнавства як *позаконфесійність (незаангажованість)* та *плюралізм (каузальний та логічний)* [Там само.- С.71-72]. Формування філософського релігієзнавства могло б зняти суперечності в позиціях щодо місця філософії релігії в структурі релігієзнавства. Так, В. Петрушенко, повторюючи думку релігієзнавців Московського університету, зокрема професора І.М. Яблокова, вважає, що філософія релігії не входить в структуру релігієзнавства, а співпрацює з ним як окрема галузь знання [Петрушенко В.Л., Петрушенко О.П., Скалецький М.П. та ін.. Релігієзнавство: навчальний посібник для студентів ВНЗ. За ред. В.Л. Петрушенка та О.П. Петрушенка. – Львів, 2004. – С.17]. В філософському релігієзнавстві філософія могла б зайняти місце методологічної основи для релігієзнавчих досліджень. Зокрема, автор пропонує розглядати *діалогізм як метод філософської інтерпретації* християнської догматики, культу, духовного життя та інших елементів структури релігії, що й може стати однією з основних характеристик філософського релігієзнавства.

### А н о т а ц і ї

**В** статтє Оресты Возняк «Философское религиоведение как альтернатива противоречия между богословием и наукой» раскрывается теоретическая неточность современной классификации подходов к изучению религии и предлагается новый вариант разделения этих подходов. Теоретическим

обоснованием предложенного разделения является конституирования философского способа осмысления действительности как системного и занимают сути предмета в целом. Новый вариант классификации подходов к изучению религии доказывает необходимость разработки проблем философского религиоведения.

**Ключевые слова:** философия, богословие, философское религиоведение, рефлексивность, системность, историчность, универсальность.

**Oresta Voznyak «Philosophical Religious Studies as an Alternative of Contradiction between Theology and Science».** Theoretical inaccuracy of modern classification of approaches to religion studies is manifested in the article and a new variant of those approaches division is suggested here. Theoretical argumentation of the suggested division is the assertion of philosophical method of reality interpretation as systematic and included to the essence of the subject in general. A new variant of the classification of approaches to religion scrutiny proves the necessity of development of philosophical religious studies.

**Key words:** philosophy, theology, philosophical religious studies, reflexivity, consistency, historicity, universalism.

*С. Ковцуняк* \* (м. Івано-Франківськ)

УДК 2:378.147

## **ПРОБЛЕМИ МЕТОДИКИ ВИКЛАДАННЯ Й ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА**

**В статті С.Ковцуняк «Методика викладання й вивчення релігієзнавства»** розкривається зміст методики викладання й вивчення релігієзнавства в його основних концептуальних поняттях та категоріях. Методика викладання релігієзнавства розглядається автором як фахова дисципліна, що поєднує здобутки дидактики й теоретичних та методологічних проблем релігієзнавства. Окреслюються проблеми й перспективи вивчення релігієзнавчої думки в Україні.

**Ключові слова:** методика викладання релігієзнавства; методологія методики; релігієзнавство у вищій школі; зміст методики навчання релігієзнавства: поняття, категорії; релігієзнавча освіта й виховання.

*Навчальний курс "Релігієзнавство" є необхідною складовою системи гуманітарної освіти в національній школі. Він сприяє формуванню об'єктивного погляду на релігійні питання доктринального і практичного характеру. В процесі освоєння курсу майбутній фахівець отримує знання про духовну і релігійну спадщину людства, загальнолюдські цінності, які зосереджені у релігійних вченнях, збагачує себе знаннями про різноманітні*

---

\* Ковцуняк Світлана – кандидат філософських наук, доцент Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

*релігійно-етичні системи. Вивчення релігієзнавства дозволяє студентам побачити закономірності розвитку релігії у суспільстві, особливості тих чи інших релігійних та релігійно-соціальних ідей, використання релігійного чинника в суспільному житті, а також з'ясувати характер впливу релігії на суспільство й безпосередньо на окрему людину.*

**Грунтовні дослідження з проблем вивчення релігієзнавства в Україні** передусім відомі завдяки науковцям Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України ім. Г. Сковороди. Помітне місце займають здобутки сучасних вчених провідних вищих навчальних закладів України, в яких забезпечується процес формування фахівців з релігієзнавства або налагоджено ефективно вивчення релігієзнавства студентами різних спеціальностей.

Предметами наукових дискусій та напрацювань, дотичними до нашого дослідження, є: детальний аналіз місця й ролі релігієзнавства як науки і навчальної дисципліни в Україні (Л. Филипович, О.Сарапін та ін.); предмет, структура та методологія релігієзнавства (А. Колодний, Б. Лобовик, В.Лубський та ін.); свобода совісті в освіті світської України (А. Колодний, М. Бабій, В. Климов, П. Яроцький та ін.); проблеми й перспективи взаємодії світської і релігійної систем освіти в Україні (С.Здіорук, В. Докаш, М. Закович, А. Кислий, П. Павлюк та ін.); розвиток інституцій з наукового вивчення релігії в структурі класичного університету (А.Юраш, Є. Мартинюк); використання джерелознавчих документів і матеріалів, інших засобів, прийомів, форм навчання у процесі викладання "Релігієзнавства" у вищій школі (Е.Бистрицька, В. Титаренко, А. Лісовський, Б. Рудий, С. Петрущенко та ін.); релігієзнавство в професійній підготовці студентів педагогічного коледжу (О. Тимчик); релігієзнавча освіта як фактор формування особистості (О. Шнурова, Н. Гаврілова, Г. Кулагіна ін.).

Таким чином, попри наявність численних підручникових й монографічних напрацювань з релігієзнавства, а також з дидактики, що складає основу теорії навчання, практично відсутні цілісні ґрунтовні дослідження з інтегрованого курсу методики викладання релігієзнавства, специфіки вивчення цього предмету студентами, з питань саме релігієзнавчого виховання.

В ході дослідження нами було передбачене вирішення наступних **завдань**: характеристика методологічних засад методики викладання релігієзнавства, що забезпечує ефективність засвоєння курсу з релігієзнавства; виокремлення концептуальних понять; аналіз змісту й функціонального призначення навчального курсу з релігієзнавства у вищій школі; визначення проблем й перспектив дослідження.

**Феномен релігієзнавчої освіти.** Процеси демократизації й трансформації України покликані сприяти захисту прав громадян, зокрема права на свободу світогляду та віровизнання, стали основою започаткування й розвитку системи релігієзнавчої освіти в Україні. У державних навчальних закладах до останнього

викладався курс академічного релігієзнавства як обов'язкова навчальна дисципліна. Окремі ж вузи налагодили кваліфіковану теоретико-методологічну підготовку фахівців з викладання цього курсу. Але традиції вивчення релігієзнавчої науки лише формуються, відтак методика викладання релігієзнавства займає важливу позицію в означеному ракурсі.

Методика викладання релігієзнавства є інтегративною фаховою дисципліною, необхідною складовою професійної підготовки спеціалістів з релігієзнавства. Інтегративність методики полягає у поєднанні здобутків теорії навчання (дидактики) й безпосередньо змісту навчання релігієзнавства.

Характеризуючи методологію методики викладання релігієзнавства, зауважимо, що до педагогічного інструментарію належить система принципів, методів і прийомів, форм і засобів роботи зі студентами задля ефективного засвоєння ними знань з релігієзнавства, розвитку релігієзнавчого мислення, забезпечення впливу релігієзнавства на збагачення духовності молоді.

**Методологічна та теоретична основа дослідження.** Вивчення релігієзнавчої думки системно організовується в умовах вищої школи. Відтак методика викладання релігієзнавства послуговується напрацюваннями педагогіки вищої школи. Так, зокрема, ґрунтовними є дослідження знаних сучасних науковців педагогів й психологів: А. Алексюка (Педагогіка вищої освіти України: історія, теорія; Педагогіка вищої школи: курс лекцій – модульне навчання. – К., 1998), Б. Ананьєва (Психофізіологія студентського віку. – Л., 1974); Г.Артемчика (Методика організації науково-дослідної роботи. – К., 2000), В. Арутюнова (Гносеологічні аспекти технологізації навчання. – К., 1992), С. Вітвицької (Основи педагогіки вищої школи: Методичний посібник для студентів магістратури. – К., 2003), В. Володько (Індивідуалізація та диференціація навчання і виховання. – К., 2001); О. Коваленко (Проблеми методичної підготовки викладачів спеціальних дисциплін. – К., 1996), В. Костенко (Модульно-розвивальне навчання: від управління до методичного забезпечення. – К., 2000), Л. Мамаєва (Нові технології навчання у ВНЗ. – К., 2002.), М. Фіцули (Педагогіка вищої школи. – К., 2006), А. Яблонського (Вища школа України на рубежі тисячоліть) та інших. Перелік і назва лише окремих праць педагогів вже засвідчує про міжпредметні зв'язки методики вивчення й викладання релігієзнавства з теорією навчання у вищій школі, професійною педагогікою.

Взаємозв'язок професійної педагогіки з релігієзнавством яскраво демонструє наукова робота О. Тимчик (Релігієзнавство в професійній підготовці студентів педагогічного коледжу. – Автореф. дис. канд. пед. наук: 13.00.04 / Ін-т педагогіки і психології проф. освіти АПН України. — К., 2002.). В ній обґрунтовується актуальність дослідження, аналізується зміст та методи вивчення релігієзнавства в коледжі. Дослідниця розкриває вплив релігієзнавства на особистісне й професійне становлення майбутніх педагогів, що зайвий раз підтверджує поліфункціональність предмету "Релігієзнавство". Це дає підстави вважати, що вищеназвана наукова робота

може слугувати одним із джерел в розробці методики й методології вивчення релігієзнавчої думки, адже методика релігієзнавства, як і саме релігієзнавство, є відносно сучасною навчальною дисципліною, а відтак і потребує свого вдосконалення.

Одним із методологічних спрямувань при викладанні методики релігієзнавства є робочі навчальні програми для студентів філософського факультету із спеціалізації "Релігієзнавство". Для прикладу, в стислій формі, проаналізуємо зміст програми за авторством С. Петрущенкова [Методика викладання філософії та релігієзнавства: робоча навчальна програма для студентів філософського факультету спеціальності – "Релігієзнавство" / Укладач: С.П. Петрущенко; Київський національний університет імені Тараса Шевченка Філософський факультет Кафедра філософії та методології науки. [Електронний ресурс.] / С.П. Петрущенко. / Режим доступу до джерела: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/UKR/courses/rob-pr/MethodikaRelig-petr.htm>].

Окреслена програма, яка може бути одним із джерел методики викладання релігієзнавства, розглядає вивчення основ знань про релігії в контексті чи поряд з навчальним курсом "Філософія", водночас констатує інтегрований процес викладання й вивчення релігієзнавства у вищій школі. Власне назва програми підтверджує новоутворену проблему у процесі викладання релігієзнавства: згідно навчального планування вивчення релігієзнавства передбачається в контексті вивчення філософії, що означає применшення ролі релігієзнавства як самостійної дисципліни в навчальному процесі. Отже, виокремлюється одна із актуальних проблем методики викладання релігієзнавства на сучасному етапі – проблема самостійного існування навчальної дисципліни релігієзнавство й подальшому незалежно від наявних в країні освітніх трансформацій.

Повертаючись до змісту аналізованої програми, зауважимо, що опорними темами обговорення є: методика викладання в системі професійної підготовки; методика викладання як предмет дослідження: емпіричний досвід та теоретичні моделі; актуальні проблеми методики викладання філософії та релігієзнавства в сучасних умовах; організаційний рівень методичного забезпечення; інформаційне забезпечення навчального процесу; технологічний рівень забезпечення навчального процесу; методична робота на рівні кафедри; методичне забезпечення викладання нормативного курсу з філософії; методичні особливості підготовки та проведення лекційного курсу; методика підготовки й проведення семінару; організація та методичне забезпечення самостійної роботи студентів; особливості системи контролю знань з релігієзнавства.

Аналізована робоча програма слугує засобом ознайомлення із досвідом викладання й вивчення релігієзнавства, способом формування майстерності викладача релігієзнавства. Аналогічний предметний зміст є і в інших джерелах [Осташук І.Б. Методичні рекомендації з релігієзнавства. – Івано-Франківськ, 2008. – 64 с. ].

Звісно, кожен факт дає теми для роздумів та дискусій, місця для креативних ідей, нових підходів. На наш погляд, кожен обговорювану вищезгадану тему слід максимально наблизити до специфіки релігієзнавства, його змісту. Так, процес викладання релігієзнавства варто детермінувати основоположними релігієзнавчими принципами: об'єктивності, толерантності, терпимості, історизму, забезпечення свобод совісті і віросповідання, позаконфесійності та ін.

На основі вивчення наукових напрацювань сучасних дослідників, змісту апробованих робочих програм з методики викладання й вивчення релігієзнавства в різних вузах, досвіду роботи багатьох викладачів, приходимо до наступних висновків.

Виходячи з формулювання ключових положень методики викладання релігієзнавства, виокремлюються наступні проблеми курсу: методичні засади вивчення основ знань про релігію; зміст й теоретичні засади викладання релігієзнавства; сутність робочої програми як основи навчально-методичного забезпечення дисципліни "Релігієзнавство"; інформаційне забезпечення навчального процесу та основні методи викладання релігієзнавства; методика підготовки та проведення лекцій та навчальних семінарів з релігієзнавства; організація індивідуальної та самостійної роботи студентів; методичний зміст консультацій та контролю знань як форм роботи зі студентами в процесі вивчення дисципліни; формування педагогічної майстерності викладача релігієзнавства. Таким чином, концептуальними поняттями методики викладання для вивчення релігієзнавчої думки є: навчально-методичне забезпечення дисципліни "Релігієзнавство", теорія навчання й методологія методики викладання, змістові акценти релігієзнавства як науки й навчальної дисципліни.

На переконання професора Анатолія Колодного, "світова освітянська практика вже давно довела, що релігійна і релігієзнавча освіта мають відмінний зміст, різну зорієнтованість і функціональність. Водночас вона засвідчила, що шкільне чи вузівське релігієзнавство не повинне виконувати функцію узгодження поглядів на релігії представників різних конфесій або ж молоді з релігійною і нерелігійною орієнтацією, виховувати людину релігійною, а тим більше конфесійно-релігійною. Основна мета вивчення релігієзнавства – дати молоді повний обсяг об'єктивних, науково вивірених знань про релігію в різних її конфесійних визначеностях, знань з її історії і суспільного функціонування. Академічне релігієзнавство покликане з наукових позицій розглядати релігію в контексті світової культури, розкривати її сутність, функціональність, місце і роль як в суспільстві, так і в житті окремої людини. Саме такий підхід відповідає демократичним вимогам Конституції України, її принципам про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, сприяє соціальній злагоді у суспільстві, пошановує суверенність кожного як особистості. В громадянському суспільстві на державному рівні не може бути ні релігійної, ні атеїстичної освіти. Останні можна організувати на приватному чи корпоративному рівнях.

Загальнодержавна освіта має бути лише релігієзнавчою. Це тільки від неучтва дехто з церковних діячів твердить, що релігієзнавча освіта – то є атеїзм. Із-за своєї конфесійної зашореності для них всі інші релігії також є атеїзмом, а ще більше – ересю" [Українське релігієзнавство. - 2005.- №4 (36). - С. 65].

Найавторитетнішою є думка, і на цьому наголошує професор Людмила Филипович, що релігієзнавство є самостійною сферою наукового пізнання, яка має свій специфічний об'єкт дослідження. Об'єктом релігієзнавства є відображення такого особистісного стану людини, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття нею самої себе на основі відзнайдення того надлюдського, що єднає її з трансцендентним. Предметом релігієзнавства в широкому його аспекті є, окрім природи релігії, також її функціональність. Якщо об'єкт релігієзнавства, а це релігійний досвід особистості, є відносно сталим, то предмет його збільшується за обсягом і дещо змінюється в часі [Там само. - С. 109-110].

Очевидно, академічний характер релігієзнавчої освіти й навчання вимагає уточнення її змістових акцентів, що мають відношення як до загальних світоглядних, так і спеціально спрямованих координат. Такі координати слід враховувати безпосередньо з різною за професійним спрямуванням аудиторією, що підкреслюватиме прикладне призначення релігієзнавства, актуалізуватиме зацікавленість й увагу слухача.

Для прикладу, звернемо погляд на можливі змістові підходи релігієзнавства для вивчення студентами спеціальності "Туризм". Релігієзнавство, як науку, варто розглянути з позицій її міжпредметних зв'язків, в даному випадку пов'язаними з основними поняттями з галузі "Туризм". Це – специфіка, географія й історія релігійного туризму та паломництва; релігієзнавчі оцінки об'єктів релігійного туризму й паломництва; відомі центри релігійного туризму й паломництва; релігійно-моральні та смисло-життєві ціннісні виміри народів світу; духовні святині, релігійна культура, духовність світу та України; конфесійна толерантність релігійного туризму та інші проблеми. Сьогодні особливо помітне прагнення туристичних організацій і релігійних спільнот до якнайтіснішого співробітництва. У туризмі з релігійною метою виокремлюють такі види поїздок:

- ✓ паломництво, тобто відвідування святих місць, щоб вклонитись церковним реліквіям, святиням і взяти участь у відправленні релігійних обрядів;
- ✓ пізнавальні поїздки, щоб ознайомитись з релігійними пам'ятками, історією релігії та релігійною культурою;
- ✓ наукові поїздки - поїздки науковців, які вивчають різні релігії.

Основними центрами релігійного туризму є Єрусалим, Ватикан, Мекка.

Додаткові, допоміжні змістові релігієзнавчі акценти, що співвідносяться із окремими поняттями фахової спеціальності студентів у



вищій школі, не стоять на заваді викладу основної академічної думки в процесі вивчення курсу. Цьому сприяє дидактичний інструментарій методики, до якого відносяться основні форми, види і методи співпраці з студентами.

Так, основними видами роботи є аудиторна й позааудиторна робота студентів. Остання передбачає самостійну роботу студентів з релігієзнавства, що дозволяє збагатити, поглибити, зміцнити й розвинути уявлення за змістом предмету "Релігієзнавство" та його певною вагою в формуванні особистісних і професійних характеристик. Згідно досліджень, важливо пам'ятати, щоб самостійна робота давала хороші результати, її необхідно планувати й організовувати у поєднанні з іншими формами навчання. Вирішальним у цьому є ретельний відбір викладачами і кафедрою змісту та обсягу навчального матеріалу для самостійного вивчення студентами курсу [Фіцула М.М. Педагогіка вищої школи. Навчальний посібник. –К., 2006. - С. 149].

Система керівництва індивідуальною самостійною роботою студентів охоплює: чітке її планування, детальне продумування її організації, безпосереднє або опосередковане керівництво нею з боку викладача, систематичний контроль за поетапними й кінцевими результатами самостійної роботи студентів, оперативне доведення до відома студентів оцінки результатів їх самостійної роботи і внесення відповідних коректив у її організацію.

За видами діяльності самостійну роботу студентів поділяють на навчально-пізнавальну (через мислення, аналіз, синтез тощо) й професійну (або дотичну до професійної: з релігієзнавства, зокрема на прикладі контексту тем "Християнство. Православ'я. Католицизм. Протестантизм. Релігії в Україні", можна, за допомогою пошуково-дослідницького методу, підготувати ілюстрований інформаційний огляд (путівник, "візитівку") видатних святих міста, регіону чи України загалом. З досвіду зазначимо, що часто результати пошуково-дослідницької роботи студентів містять новизну матеріалу на основі опрацьованих першоджерел, іноді маловідомих загалом; розвиваючи особистісні якості, студенти опановують практику спілкування з настоятелями храмів й навчаються методиці ознайомлення з християнськими святинами – об'єктів християнського паломництва, релігійного туризму).

Відтак важливим завданням викладача релігієзнавства є правильна організація самостійної роботи студентів, забезпечення умов успішного її перебігу, що передбачає базову й наукову підготовку викладача, вміння його педагогічно доцільно активізувати пізнавальні сили студентів у навчальному процесі.

Таким чином, самостійна робота студентів з релігієзнавства є одним із інструментаріїв, що розвиває й поглиблює релігієзнавчі знання, робить змістовні акценти відповідно до індивідуальних, особистісних і професійних спрямувань молоді.

Подібно до вищезгадуваних міжпредметних зв'язків, релігієзнавство, як наука з її полідисциплінарною структурою (історією релігії, філософією релігії, психологією релігії, соціологією релігії, географією релігії, релігійною антропологією, релігійною культурологією та ін.) має багато спільних відношень з різними галузями знань, що професійно вивчаються студентами.

Актуальність вивчення релігієзнавства для окремої фахової спеціальності визначається в кожному випадку окремо. В одному з досліджень, що розглядає точки дотику релігієзнавства й медицини, духовності й медицини, історії релігії й медицини, знаходимо яскраві приклади глибокої релігійної духовності видатних лікарів минулого. "Вчитуючись у біографії багатьох видатних лікарів, відзначаємо, що жили вони насамперед вірою". Рудольф Віхров і Луї Пастер, Микола Пирогов і Феофіл Яновський, Іван Павлов і Володимир Філатов, професор В. Войно-Ясенецький (архієпископ Лука) - автор "Нарисів гнійної хірургії", Андрій Блум (митрополит Сурожський Антоній) та ін. Прикладом сучасного лікаря і водночас пастиря душ є Михайло Суховій, доктор медичних наук, настоятеля храму на честь ікони Божої Матері "Пантанаса" на території 9-ї міської лікарні в Києві. У нашій історії найяскравішим прикладом плідного поєднання медицини з релігією може слугувати "Києво-Печерський патерик". Більш сучасним аналогічним документом, який спирається на канони християнської Церкви й, використовуючи останні досягнення медичної науки, викладає моральні засади професійної діяльності лікаря, є всесвітня "Хартія працівників охорони здоров'я". У видрукованій Передмові до неї, зокрема, вказується, що, "виходячи із очевидності створення фундаментального постулату про недоторканість життя, сприяння життю і потребу охороняти життя як основу біоетики, Церква займає позицію, яка є конструктивною і відкритою щодо поступу науки і технологій, коли цей поступ поєднується з розвитком цивілізації... Майбутній лікар ще на студентській лаві має зрозуміти, що ближні потребують його допомоги, присутності, розуміння, любові. Хворий чекає на його сподвижницьку працю й милосердя, знання й культуру, зразкове життя і душевну підтримку... Справжнє мислення професіонала-медика не усвідомлюється без розуміння духовних істин..." [Скрипник Н.В. Духовність і медицина: до проблеми виховання студентів медичних ВЗО. // Науковий вісник інституту гуманітарної підготовки: Випуск 1., - Івано-Франківськ, 2009.- С.177-183. ]

Наші переконання про додаткові змістові акценти з предмету релігієзнавства по відношенню, знову ж таки для прикладу, студентів медичних спеціальностей, підтверджуються робочими програми дисципліни "Релігієзнавство" [Робоча навчальна програма з релігієзнавства на 2007-2008 навчальний рік для студентів спеціальності "Стоматологія" / Буковинський державний медичний університет. Кафедра психології та соціології / [Електронний ресурс] Режим доступу до джерела: <http://209.85.129.132/search?q=cache:v80eTUmVbd0J:www.bsmu.edu.ua/files> ; Робоча навчальна програма з релігієзнавства на 2007-2008 навчальний рік для

студентів спеціальності «Фармація». / Буковинський державний медичний університет. Кафедра психології та соціології / [Електронний ресурс] Режим доступу до джерела: <http://www.bsmu.edu.ua/files/division> ]. Методом пошуково-дослідницьких робіт студенти з'ясовують такі проблемні завдання: Типологія сучасних віруючих (психологічний аспект); Релігії Сходу та їх вплив на формування східної традиційної медицини; Даоська медицина та її вплив на розвиток сучасних практик психотренінгу, дієти, фітотерапії; Буддійський зміст китайської та тибетської медицини; Проблеми медицини та психології в практичній діяльності протестантських церков ХХ ст.; Мусульманське бачення здорового способу життя; Психотехнічні культури; "Психотерапевтичний" зміст культової практики Церкви сайєнтології; Соціально-психологічні основи формування релігійно-містичних культів; Релігії орієнталістського напрямку; Окультизм та містика, їх вплив на психічний стан людини тощо.

Наводячи лише окремі паралелі актуальності вивчення релігієзнавчої думки для різних за суттю спеціальностей (туристичні, медичні), бачимо, що існує вагома аргументація викладання й вивчення такої самостійної навчальної дисципліни як релігієзнавство. Вищенаведені приклади черговий раз ілюструють поліфункціональність релігієзнавства. Подібний досвід можна демонструвати з багатьма іншими фаховими спеціальностями (правознавчими, наприклад, де основна ключова проблема – свобода совісті й віросповідання та ін.; економічними – проблема співвідношень релігійно-духовного й матеріального багатства та ін.; філологічними – проблема сакральних мов, перекладів священних книг та ін.; мистецькими – релігійне мистецтво в різних його видах (релігійна архітектура, скульптура, музика, хоровий спів, танці, вертепи, вистави, театралізовані дійства, іконопис, стінопис, інтер'єр храмів, різьблення іконостасів, релігійна вишивка та чимало іншого).

Академічне релігієзнавство покликане з наукових позицій аналізувати релігію в контексті тієї чи іншої культури народу, розкривати її сутність, місце і роль в суспільстві.

Вирішення акцентованої вище проблеми відносно відокремленої форми й змісту вивчення релігієзнавства від інших філософських дисциплін пояснюється самостійністю й специфікою релігієзнавства як науки. Актуальність вивчення релігієзнавства пояснюється й тим, що релігієзнавча освіта, а відтак і релігієзнавче виховання, є одним із факторів формування й розвитку особистості молодшої людини. Релігієзнавча освіта і виховання водночас постають як дієвий засіб формування духовності народу.

За словами дослідників, деформоване релігійне навчання і виховання мало приносить користі у розвитку духовності. Воно формує у молоді недовіру до традиційних духовних цінностей українського суспільства, нетерпимість до інших релігійних вірувань, принижує її громадську гідність. Тому деформованні методи релігієзнавчої освіти, насильницькі форми пропаганди будь-яких релігійних вірувань повинні підлягати обмеженню, а в

окремих випадках - і заборонені. Релігієзнавча освіта і виховання повинні здійснюватись на принципах гуманізму, толерантності і дотримання принципу свободи совісті, свободи віросповідного вибору. Вони повинні спрямовуватись в русло толерантизації міжконфесійних відносин і забезпечення стабільності суспільства [Українське релігієзнавство.- 2005. - №4 (36).- С.261-262].

Отже, зміст вивчення й функціональне призначення навчального курсу релігієзнавства у вищій школі полягає насамперед в академічності дисципліни, про що говорять численні наукові праці. Вагоме змістове наповнення у вивченні дисципліни складатиме попередньо продумана релігієзнавча проблематика, що має відношення як до особистісних, так і до різних професійних зацікавлень молоді.

Значна доля відповідальності покладається на викладача релігієзнавства, науковця, що безпосередньо контактує з аудиторією студентської молоді. Функціональне призначення викладача релігієзнавства варто розглянути сторінками наступних досліджень, що складає одну з перспектив дослідження.

Проблема вивчення релігієзнавчої думки в змісті різних дисциплін (історія, філософія) унеможлиблює різноманітні підходи до глибшого осмислення курсу, доповнюється й іншими складнощами. До них відносяться вдосконалення змісту методики викладання релігієзнавства, ефективність методології методики релігієзнавства, оприлюднення досвіду викладання й вивчення релігієзнавства. Важливо зазначити, що наявність проблем (ефективність дидактичних засад й методології методики, досвід викладання й навчання, змістові акценти, самостійність релігієзнавства як навчальної дисципліни тощо) зумовлює перспективи наступних досліджень, їх обговорення та окреслення шляхів вирішення.

**Висновками з досліджуваної проблеми є наступні положення:**

- процес вивчення релігієзнавства є предметом дослідження методики викладання, що має міжпредметні зв'язки з теорією навчання у вищій школі, професійною педагогікою, педагогічною психологією;
- концептуальними поняттями методики викладання релігієзнавства є: навчально-методичне забезпечення дисципліни "Релігієзнавство", теорія навчання релігієзнавства й методологія методики викладання релігієзнавства, змістові акценти релігієзнавства як науки й навчальної дисципліни;
- академічний характер релігієзнавчої освіти й навчання вимагає конкретизації змісту, що має відношення як до загальних світоглядних, так і фахових координат. Такі координати слід враховувати безпосередньо перед різною за професійним спрямуванням аудиторією, що підкреслює прикладне призначення релігієзнавства, актуалізує зацікавленість й увагу слухача;
- самостійна робота студентів з релігієзнавства є одним із інструментаріїв, що розвиває й поглиблює релігієзнавчі знання,

- робить змістові наголоси відповідно до індивідуальних, особистісних й професійних спрямувань молоді;
- релігієзнавство як наука з її полідисциплінарною структурою (історією релігії, філософією релігії, психологією релігії, соціологією релігії, географією релігії, етнологією релігії, політологією релігії та ін.) має багато спільних відношень з різними галузями знань, що вивчаються професійно;
  - академічне релігієзнавство покликане з наукових позицій аналізувати релігію в контексті культури того чи іншого народу, розкривати її сутність, місце і роль в суспільстві;
  - релігієзнавча освіта, а відтак й релігієзнавче виховання, є факторами формування й розвитку особистості молодої людини. Релігієзнавча освіта і виховання розглядаються як дієвий засіб формування духовності народу;
  - освітні трансформації спонукають до інтегрованого вивчення дисципліни, що є однією з актуальних проблем;
  - функціональне призначення викладача релігієзнавства; проблема вдосконалення змісту методики викладання релігієзнавства, ефективності методології методики релігієзнавства, оприлюднення досвіду викладання й вивчення релігієзнавства та ін. складають перспективу дослідження.

## А н о т а ц і ї

**В своей статье «Методика преподавания и изучения религиоведения»** С.Ковцуняк раскрывает содержание методики преподавания и изучение религиоведения в основных концептуальных понятиях и категориях. Методика преподавания религиоведения рассматривается автором как профессиональная дисциплина, которая объединяет достижения дидактики и теоретических и методологических проблем религиоведения. Очерчиваются проблемы и перспективы изучения религиоведческой мысли в Украине.

**Ключевые слова:** *методика преподавания религиоведения; методология методики; религиоведения у высшей школе; содержание методики изучения религиоведения: понятия, категории; религиоведческое образование и воспитание.*

### **Svitlana Kovcunyak. A technique of teaching and study religion knowledge.**

The research uncovers the contents of a technique of teaching and study religion knowledge in main conceptual concepts and categories. The technique of teaching religion knowledge is considered by the author as professional discipline, which integrates reachings didactical both theoretical and methodological problems religion knowledge. The problems and perspectives of study religion knowledge of a think(idea) in Ukraine are outlined.

**Key word:** *a technique of teaching religion knowledge; the methodology of a technique; religion knowledge at a higher school; the contents of a technique of study religion knowledge: concepts, category; religion knowledge formation and education.*

## КОНСТРУЮВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ТЕОРЕТИЧНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧІЙ АНАЛІЗ

У статті «Конструювання релігійної ідентичності: теоретично-релігієзнавчий аналіз» Папаяні І.В. в межах теоретичного релігієзнавства розглядає проблему конструювання релігійної ідентичності. Посилаючись на дослідження українських релігієзнавців, він доводить, що традиційні схеми, які відображають специфіку побудови релігійної ідентичності особою, не відповідають викликам сучасності. Автор розгортає власну теорію конструювання релігійної ідентичності, в якій основними елементами побудови останньої виступають релігійні дискурсивні і недискурсивні практики, актуалізовані в кордонах повсякдення.

**Ключові слова:** релігійна ідентичність, конструкт, дискурсивні і недискурсивні практики, повсякденність.

*Проблема релігійної ідентичності й ідентичності загалом є надто актуальною з огляду на трансформаційні процеси сучасності. Вплив останніх на людину актуалізував перманентну екзистенційну кризу або, іншими словами, «стан релігійної аномії» існування останньої в світі, а відтак подолання такого стану стало основою буття людини. Як зазначає французький дослідник Ж.-П. Віллем, «в ситуації релігійної аномії, коли релігійні традиції не мають тієї культурної очевидності, а індивід повинен орієнтуватися в плюралістичному й складному всесвіті сам, індивідуальна релігійна тотожність (релігійна ідентичність - авт.) не дається, а має бути побудованою» [Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки XXI-го століття. – К., 2006. – С. 197]. Ця доволі влучна теза дослідника, що характеризує сучасний вимір релігійної ідентичності на рівні теоретичного релігієзнавства, ставить проблему окреслення специфіки, особливостей і методів побудови або, іншими словами, конструювання релігійної ідентичності.*

*Аналіз останніх досліджень і публікацій.* Проблема релігійної ідентичності була актуалізована в багатьох дослідженнях як закордонних, так і вітчизняних авторів. Зокрема, на ній акцентують свою увагу зарубіжні дослідники Е. Сміт [Сміт Е. Національна ідентичність. – К., 1994. – 536 с.] та С. Хантінгтон [Хантінгтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. – М., 2004. – 635 с.], С. Клеман і П. Коллінз [Religion, identity and change: perspectives on global transformations. [Електронний ресурс]. – Aldershot : Ashgate, 2004. – 214 p. – Режим доступу : <http://books.google.ru/books?id>]; Ж.-П. Віллем [Віллем

---

\* Папаяні І.В. – аспірант кафедри філософії і релігієзнавства Державного університету інформатики і штучного інтелекту (м. Донецьк).

Ж.-П. Європа та релігії. Ставки XXI-го століття. – К., 2006. – 331 с.], вітчизняні релігієзнавці А. Колодний, В. Єленський, Л. Филипович, О. Саган, С. Здіорук М. Бабій [Релігія і нація в суспільному житті України й світу / За ред. проф. Л. Филипович. – К., 2006. – 286 с.], Н. Мадей [Феномен конфесійної ідентичності в українському суспільстві. [Коллективна монографія] / Мадей Н. // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Відп. редактор – д. філос. н. Л. Филипович. – К., 2009.], В. Шевченко [Роль релігії в ідентифікації українського народу і провідні тенденції церковно-релігійного розвитку сучасної України / В. В. Шевченко // Релігія та соціум. – 2008. – № 1. – С. 125-128] та інші. Однак, саме проблема конструювання (формування) релігійної ідентичності, її теоретичні і практичні аспекти багатьма дослідниками-релігієзнавцями актуалізовані не були.

**Об'єктом** роботи є феномен релігійної ідентичності. **Предметом** - теоретичні виміри конструювання (формування) останнього. **Мета** даної роботи полягає в теоретико-релігієзнавчому аналізі, окресленні й характеристиці особливостей і специфіки процесу конструювання релігійної ідентичності. Таким чином, спираючись на думку Ж. Дерріди, автор вважає за потрібне провести процедуру так званої методологічної «деконструкції» релігійної ідентичності в класичному розумінні цього терміну, запропонованого філософом, адже «деконструкція повертає нас до витоків буття, дає змогу зрозуміти те, як щось влаштовано. Перш ніж знищити, потрібно зрозуміти, як певний ансамбль був сконструйований, реконструювавши його для цього» [Деррида Ж. Письмо японському другу / Ж. Деррида // Вопросы философии. – 1992. – №4. – С. 53].

**Основний зміст статті.** Перш ніж розпочати розробку проблеми, яка була запропонована автором і зафіксована в меті роботи, слід зупинитись на характеристиці базових термінів, без окреслення яких розкриття останньої буде неможливим. Найбільш важливим терміном, який потрібно розглянути і дати визначення, є релігійна ідентичність. Виходячи з філософської парадигми феноменологічного конструктивізму, релігійну ідентичність автор розуміє як соціально-психологічний конструкт (сформована чимось конкретним - культурою, людиною, соціальним інститутом тощо), сутність (зокрема, соціальний конструкт – це сутність, породжена конкретною культурою або суспільством), суттєвою особливістю буття якої є її існування винятково із-за того, що індивіди погоджуються діяти так, немовби це «щось» існує як таке, виконуючи певну сукупність умовних правил, що окреслює єдність релігійної групи, яка досягається інтерсуб'єктивною орієнтацією членів групи на загальний ідеалізований набір символів, які актуалізують сутність онтологічних, аксіологічних та етичних регулятивів релігійної віри та відтворюються завдяки загальним священним практикам. Ідентичність, як атрибут, є

належність індивіда до певної соціальної цілісності (в нашому випадку – до релігійної громади). Як окремий випадок соціальної ідентичності, релігійну ідентичність можна вважати однією з форм відображення під певним кутом соціальної реальності, що постає завдяки процесу створення і конструювання образу соціального світу. Під конструюванням автор розуміє приведення в систему інформації про світ, організація цієї інформації у конструюванні структури з метою осягнення її змісту. Результатом цього процесу виступає зведений онтологічний образ світу, який постає перед індивідом у вигляді певної соціальної реальності, а в нашому випадку - релігійної [Папаяні І.В. Релігійна ідентичність в межах теоретичного релігієзнавства // Українське релігієзнавство. - 2009. - №52. - С. 22 - 29].

Проблема формування ідентичності чітко сформульована в творчому доробку Е. Еріксона. Дослідник обстоює думку, що формування ідентичності відбувається в процесі розгортання вісьмох життєвих стадій індивіда й актуалізується у трьох формах. Зокрема, що стосується останніх, то дослідник виокремлює наступні: по-перше, інтродукція - примітивне вживання в образ; по-друге, ідентифікація - спів-тотожність із значними символами й конкретними представниками роду, громади або суспільства загалом; по-третє, формування ідентичності - відтворення певної сукупності ідентифікацій і включення останніх в єдину цілісність [Заковоротная М. В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты [Електронний ресурс] / М.В. Заковоротная. – Режим доступу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000729/index.shtml>]. Таким чином, дослідник фактично відтворив функціональні особливості формування релігійної ідентичності, які базуються на зовнішніх проявах особи. Як зазначила дослідниця Н. Мадей, «така схема формування ідентичності в соціології релігії отримала визначення „традиційного відтворення релігійності”» [Мадей Н. Феномен конфесійної ідентичності в українському суспільстві. // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Відп. редактор – д. філос. н. Л.Филипович. – К., 2009]. Посилаючись на праці Н. Дудар, Н. Мадей наголошує, що сучасність демонструє повну втрату традиційних механізмів конструювання й відтворення релігійної ідентичності. Якщо раніше формування релігійної ідентичності актуалізувало трансляцію уявлень і знань про навколишній світ, міжособистісні стосунки тощо, то в період сучасності конструювання ідентичності на перше місце виводить проблему пошуку і відтворення сенсу. «Відтак основною мотивацією стає прагнення здолати екзистенційну кризу - кризу сенсу» (Мадей Н. Феномен конфесійної ідентичності в українському суспільстві // Там само). Виходячи з вище зазначеного, конструювання релігійної ідентичності як на теоретично-релігієзнавчому, так і на релігієзнавчо-практичному рівнях потрібно розглядати вже в контексті тенденцій сучасності. Тому автор



пропонує власне бачення специфіки конструювання релігійної ідентичності.

Конструювання релігійної ідентичності знаходиться в кордонах повсякденності індивіда та відбувається завдяки актуалізації певних релігійних практик, які, в свою чергу, складають основу релігійного досвіду особи (культового, позакультового, містичного тощо), в якому релігійна ідентичність конструюється, актуалізується, конкретизується і трансформується, набуваючи певних рис і особливостей, що стають основою її відмінності від інших різновидів соціальної ідентичності.

Спосіб конструювання релігійної ідентичності із застосуванням практик надприродного, сенсом якого, за П. Бергером, є вихід за межі повсякденності і формування ширшої від неї реальності, не завжди є прийнятним, бо ж досвід переживання священного та надприродного не є притаманним кожному віруючому. Такий спосіб формування релігійної ідентичності є підвладним хіба що пророкам і містикам. Сучасному віруючому, повсякденням якого є модерне секуляризоване суспільство, вищезазначений спосіб конструювання релігійної ідентичності є, по-перше, недосяжним, а по-друге - непотрібним.

Для того, щоб релігійний досвід отримав своє місце у суспільстві на рівні багатьох індивідів, він повинен бути легітимізованим повсякденністю. Конструювання релігійної ідентичності в повсякденні, на нашу думку, розгортається й актуалізується на рівні двох умовно окреслених практик, а саме - дискурсивних і недискурсивних. Проаналізуємо кожну з них окремо.

Рівень недискурсивних (іншими словами - тілесних) практик постає як певний набір візуальних, слухових, тактильних образів, за допомогою яких конструюється та чи інша релігійна ідентичність. У процесі такого відтворення важливу роль відіграють естетичні фактори – маркери релігійної ідентичності, які можна не тільки сприймати на візуальному рівні, а й на рівні слуховому і тактильному. Релігійна музика, сакральна архітектура, священні страви, різні особливі деталі одягу та зовнішнього вигляду - всі ці маркери є елементами конструювання і репрезентації власної релігійної ідентичності як на індивідуальному, так і груповому рівнях. Вони відіграють особливу роль в повсякденній комунікації, створюючи для індивіда смисловий простір «власного пізнаного». Іntenція свідомості на даний маркер відтворює або позитивний елемент релігійної ідентичності, тобто віруючий знаходить своїх одновірців і намагається приєднатися до їхнього загального «Ми», або ж навпаки - саме ці маркери стають тими важливими елементами, на основі яких конструюється власна ідентичність за принципом: «Ми не Вони», а «Ми». Останній приклад конструювання релігійної ідентичності в межах повсякдення може виступати як негативний фактор актуалізації конфліктів на релігійному ґрунті. В умовах конфліктної ситуації маркери ідентичності стають конструктивними моментами громадської, політичної, а іноді й військово-

екстремістської дії. Найяскравішим прикладом тут є конфлікт між двома гілками православної церкви в Україні, зокрема між УПЦ КП та УПЦ МП. Незважаючи на те, що маркери ідентичності лишились незмінними (дуже складно відрізнити священика однієї Церкви від іншої, а віруючих – взагалі неможливо), конструювання ідентичності в даній ситуації є більш заполітизованим, ніж скерованим у суто релігійне річище.

Дискурсивний рівень конструювання релігійної ідентичності (останній можна окреслити як рівень «мови в мові») розгортається завдяки «нараціям». Він є доволі складним і багатовимірним, адже включає в себе багато елементів, починаючи від соціокультурного середовища і процесу ідентифікації та закінчуючи так званими оповідями (іншими словами - наративами), що забезпечують трансляцію певного досвіду і в дослідницькій літературі окреслюються як «колективна пам'ять». Важливим елементом конструювання релігійної ідентичності в дискурсивному просторі виступає ідентифікація. Однак, виходячи з модерністської парадигми, якої дотримується автор, процес ідентифікації розуміється не тільки як ототожнення віруючим себе з певною релігійною групою, а й як актуалізація або прояв (самоопис) власного «Я», завдяки релігійній спільноті. У такому разі фіксація ідентифікації віруючого і релігійної спільноти не є жорсткою, заданою раз і назавжди. Через ідентифікацію віруючий засвоює певну релігійну систему, її цінності, зразки поведінки та соціальні ролі. У широкому сенсі ідентифікація (тожсамість) розуміється як динамічний феномен, процес співвіднесеності особою власного «Я» з кимось або чимось. У структурі повсякдення ідентифікація є неодмінним, базовим елементом практичної дії з окреслення людиною власної тожсамості. Саме завдяки своїм ідентифікаційним практикам, скерованим на релігійні складові (культ, символіку, громаду), особа конструює релігійну ідентичність.

Межа між дискурсивними й недискурсивними практиками конструювання релігійної ідентичності є доволі розмитою. Така форма як ритуал (літургія), на нашу думку, виступає як така, що поєднує в собі дискурсивні і недискурсивні практики конструювання релігійної ідентичності і виступає завдяки своїй символічності як важливий елемент актуалізації когнітивних взірців для конструювання ідентичності особою. Поєднання мов «перформенсу та наративу», за П. Каннертоном, створює і актуалізує поєднання в ритуалі дискурсивних та недискурсивних практик конструювання релігійної ідентичності. Мова літургії (з одного боку, актуалізована у вигляді недискурсивних практик, а саме певних запахів, жестів, положень тіла тощо, а з іншого - дискурсивними ідентифікаціями присутніх з певними елементами сакральної історії), завжди оперує такими займенниками, як «ми» та «нас», що задає гештальт внутрішньогрупової релігійної ідентичності. Зокрема, в III-й частині православної літургії, а саме «Літургії Вірних», священик виголошує такі думки, які конструюють в символічному плані релігійну ідентичність віруючих, актуалізуючи їх

належність до православної церкви: «Вас і всіх православних християн, нехай пом'яне Господь Бог; Полюбимо один одного, щоб однодумно сповідувати. В премудрості, будьмо уважні! Благодать Господа нашого Ісуса Христа і любов Бога і Отця і причастя Святого Духа нехай буде зо всіма вами» тощо [Закон Божий. За ред. Патріарха Філарета. – К., 2005. – С. 594-595]. Форма множини вказує на те, що існує певна кількість тих, хто промовляє, але діють вони разом, утворюючи тим самим корпоративну особистість. Однак, як зазначає П. Каннертон, ще до використання такого займенникового обороту повинна існувати непомітна невисловлена колективна готовність в підтвердженні своєї релігійної ідентичності, яка виражається в присутності усіх віруючих у тому місці, де буде відбуватися літургія [Каннертон П. Як суспільства пам'ятають // Зміна парадигми. – Вип. 7. – К., 2004. – С. 96]. Через займенник «ми» базова релігійна ідентичність конструюється серед всіх присутніх, які беруть участь у літургії. Вимовляючи його, віруючі тим самим зустрічаються з подібними до себе не тільки в фізичному, але й у лінгвістичному просторі мовної комунікації. Їхня мова не містить того, якою така спільнота може бути. Так само вона не є відображенням якоїсь спільноти, що утворилась раніше і поза межами цієї мови. У власній ритуальній мові на груповому рівні спільнота віруючих конструює власну релігійну ідентичність і нагадує собі про своє ж існування. У свою чергу, на особистісному рівні кожен з віруючих конструює для себе свою власну релігійну ідентичність завдяки причетності до спільних ритуальних дій. Таким чином, виступаючи одним з основних елементів релігійного простору, ритуал (літургія) поєднує в собі як дискурсивні, так і недискурсивні практики й завдяки своїй формалізації та вираженню в формі дійства є певним «мнемонічним механізмом», що забезпечує конструювання і підтримання релігійної ідентичності.

Розглядаючи вище роль ідентифікаційних практик в процесі конструювання релігійної ідентичності, автор намагався окреслити «ідеальний тип» цього процесу в його «веберіанський» трактовці. Однак слід зауважити, що процес конструювання релігійної ідентичності в сучасних умовах полірелігійності в певному плані є відмінним від змальованого. Сучасна людина, конструюючи свою релігійну ідентичність, є доволі далекою від традиції. У процесі конструювання вона має на меті не повне відродження традиції зі всіма її архаїчними символами, елементами, ритуалами і практиками, а навпаки - створення нового для себе «самоопису» завдяки актуалізації тільки певного доступного їй кола традиційної символіки. У цьому сенсі можна повністю погодитися з філософом З. Бауманом, який стверджує, що конструювання ідентичності сучасною людиною «епохи модерніті» – це є процес уникнення будь-якої традиції (остання, на думку автора, є повністю мертвою). Він зауважує, що ідентичність конструюється на могилі традиції із зовсім хибною інтенцією на її воскресіння [Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2002.

– С. 5-25]. Таким чином, проблема конструювання релігійної ідентичності в сучасному суспільстві повністю змінила свій вигляд. Якщо модерне суспільство, яке вже зіткнулося із секуляризацією, конструюючи свою ідентичність, вирішувало цю проблему за допомогою відповіді на символічне питання: «Як стати і бути чи гідним католиком, чи православним, чи правовірним мусульманином?», то сучасна людина постмодерну просто намагається відповісти на питання: «Як взагалі можна якимось стати кимось?», незалежно від того, які символи – етнічні, релігійні, професійні – при цьому використовуються. Як слушно зазначає З. Бауман, «мета полягає не стільки в тому, щоб знайти більше сил рухатися до поставленої мети через перемоги й поразки, по натоптаний стежині, скільки у тому, щоб вибрати найменш ризикований поворот на найближчому перехресті» [Там само]. Іншими словами, проблема, що актуалізується людиною, складається не стільки в тому, як отримати бажану ідентичність, скільки в тому, яку ідентичність вибрати і як зробити наступний правильний вибір, коли попередня ідентичність втратила цінність або позбавилася своїх привабливих рис. У сучасному суспільстві з його швидкоплинними тенденціями великий вплив на конструювання релігійної ідентичності мають умови життя особи, зокрема жорстке чи динамічно-структуроване суспільство, полі- або монорелігійне середовище тощо. Ситуація активної міжрелігійної комунікації дає можливість одержання віруючим більшого обсягу знань як про особливості своєї конфесійної групи, так і про інші конфесійні групи.

У науковому плані все більше дослідників намагаються відійти від лінійного розгляду конструювання релігійної ідентичності та соціальної ідентичності загалом. Адже індивід може одноразово ідентифікувати себе з деякими соціальними групами. Дану тезу можна підтвердити, базуючись на результатах багатьох соціологічних опитувань, які проводились в Україні і стосувалися питання виявлення релігійності та релігійної ідентичності українців. Парадоксальним виявилось те, що сукупність віруючих серед них була меншою за кількість православних християн [Дудар Н. П. Релігійність українського суспільства: останні дослідження // Людина і світ. – 2003. – № 2. – С. 8-13]. Отже, сучасний індивід, одночасно ідентифікуючи себе з деякими релігійними та нерелігійними напрямками, втілює проблему виявлення того чи іншого різновиду соціальної ідентичності.

Таким чином, для сучасного релігієзнавця вагомим аргументом при дослідженні специфіки конструювання релігійної ідентичності стає використання так званої «моделі двох вимірів ідентичності», яка доволі широко застосовується в етнології та етнопсихології. Виходячи з неї, можна говорити про моносоціальну ідентичність більшості індивідів як про певний «ідеальний тип». У свою чергу, в полікультурному середовищі для віруючого стає можливим конструювання полірелігійної ідентичності завдяки ідентифікації не з однією, а багатьма релігійними групами (культами, напрямками, течіями тощо). Зокрема, сучасний віруючий

конструюючи свою релігійну ідентичність і вважаючи себе, наприклад, православним, у символічному плані дуже легко поєднує складові останнього з певними видами магічних практик, окультизмом, парапсихологією. У цьому випадку можна стверджувати, що в сучасному полірелігійному суспільстві фактично конструюється багатовекторна релігійна ідентичність, яка виявляється в оволодінні віруючими багатозоровою релігійною компетентністю. Усвідомлюючи існування багатьох релігійних напрямків і культів, сучасна людина доволі швидко змінює свою релігійну ідентичність, адже такий стиль поведінки дає можливість усвідомлювати й органічно співвідносити різні ракурси сприйняття світу, потрібні їй в той чи інший момент життя. Швидка заміна однієї релігійної ідентичності іншою є нормою сучасності, адже конструкт базується не на відродженні традиції, а на символічних залишках останньої. За умов сучасності релігійна ідентичність віруючого (як і певна сукупність інших соціальних ідентичностей) не є ані даною, ані авторитетно підтверженою. Її треба постійно конструювати, але для цього не існує якихось критеріїв та заданого алгоритму. Конструювання релігійної ідентичності віруючим складається з сукупності спроб та помилок. Відповідно до цього, даний процес не може бути описаний як прогресуючий. Як зазначає З. Бауман, «саме базперервна нелінійна активність самокатегоризування, створює ідентичність агента» [Бауман З. Рассказанные жизни и прожитые истории // СОЦИС. – 2004. – № 1. – С. 1 - 20].

**Висновки.** Відтак, підсумовуючи, можна сказати, що в сучасному релігієзнавстві ще не зовсім вироблені чіткі уявлення щодо механізмів та критеріїв конструювання релігійної ідентичності. Проведений вище автором теоретичний аналіз є спробою обґрунтування і осягнення останнього. Проблема конструювання релігійної ідентичності пов'язана, перш за все, з пошуком механізмів, які дозволяють індивіду співвіднести свою повсякденність з минулим у вигляді священної історії і майбутнім у вигляді певного «Божого промислу», інтегрувати у ньому соціальні й культурні тенденції і завдяки всьому цьому знайти своє місце в складному та динамічному суспільному просторі. Релігійна ідентичність є залежною змінною: з одного боку – похідною від соціокультурного контексту, а з іншого – категорією, яка активно впливає на процес особистісного становлення людини, адаптації її до культурного середовища певної релігійної системи і суспільства загалом. У цьому сенсі можна обстоювати думку, що при домінуванні релігійної ідентичності в сукупності соціальних ідентичностей особи вона виражає певний спектр особистісних проблем віруючого в контексті реального соціокультурного середовища, а також специфіку адаптації особи до соціокультурного простору. В подальшому автор планує зосередитися на практичних аспектах конструювання релігійної ідентичності, які характерні як традиційним, так і сучасним релігійним спільнотам.

## А н о т а ц і ї

**В статье «Конструирование религиозной идентичности: теоретико-религиоведческий анализ» Папаяни И. В.** в границах теоретического религиоведения рассматривает проблему конструирования религиозной идентичности. Ссылаясь на работы украинских религиоведов, он доказывает, что традиционные схемы, которые отображают специфику формирования религиозной идентичности, не отвечают вызовам современности. Автор обосновывает собственную теорию конструирования религиозной идентичности, в которой основными элементами формирования последней выступают религиозные дискурсивные и недискурсивные практики в границах повседневности. В дальнейшем автор планирует сосредоточиться на раскрытии практических аспектов конструирования религиозной идентичности, характерных для традиционных и современных религиозных организаций.

**Ключевые слова:** *религиозная идентичность, конструкт, дискурсивные и недискурсивные практики, повседневность.*

**In the given scientific article «Designing of religious identity: the science of religion analysis»** Ivan Papayani in borders of theoretical religious studies considers a problem of designing of religious identity. Referring for works Ukrainian scientists it proves, that traditional schemes which display specificity of formation of religious identity and do not answer present calls. The author opens own theory of designing of religious identity in which as basic elements of formation of last experts in daily occurrence borders act religious discursiv and undiscursiv. Further the author plans to concentrate on disclosing of practical aspects of designing of religious identity characteristic for the traditional and modern religious organisations.

**Keywords:** *Religious identity, construct, discursive and undiscursive experts, daily occurrence.*

П.Павленко\* (м. Київ)

УДК 2, 26-28

## ЕТАПИ УТВЕРДЖЕННЯ ХРИСТІЯНСЬКОГО УНІВЕРСАЛІЗМУ

**Стаття П.Павленка «Етапи утвердження християнського універсалізму»** присвячена проблемам внутрішніх змін в християнстві на етапі його становлення як світової релігії. Оригінальне Ісусове християнство (іудеохристиянство) мислило себе в контексті іудаїзму, в єврейському культурному полі, оскільки подавало себе месіанською течією в межах тогочасного іудаїзму, розуміло себе завершальним етапом розвитку іудейської релігії, її кінцевим пунктом, натомість еллінохристиянство обстоювало віру в Христа, ґрунтуючи її здебільшого на засадах грецької філософської думки, елліністичного світогляду та римського космополітизму, більше того – універсалістське християнство чи еллінохристиянство водночас формувалося ще й на запереченні єврейоцентричної іудеохристиянської традиції, по суті, на запереченні оригінальної апостольської традиції.

**Ключові слова:** раннє християнство, іудеохристиянство, еллінохристиянство, паулінізм, Ісус Христос, Месія, іудаїзм.

*Кінцевий ідеал більшості неохристиянських конфесій – не реформація, не розбудова, не вдосконалення «цьогосвітнього» суспільства, а пасивне очікування і сподівання досягти єднання з Богом. А якраз оця пасивність і становить одну з ознак глобалістичної ідеології. Це – по-перше. По-друге, оскільки сучасне неохристиянство обстоює універсалістські, космополітичні ідеали, а антинаціональне, антидержавне налаштування його адептів очевидне, то це є ще однією ознакою присутності явних тенденцій до глобалізації в неохристиянстві. Більше того, неохристиянство у своєму заклик до відновлення, реставрації апостольського християнства насправді відроджує не первісну палестинську християнську традицію, яка, як відомо, мала яскраво виражену єврейську етнічну домінанту, а саме паулінізм – еллінохристиянський універсалізм з його тінню римського імперського космополітизму.*

*Відтак, сучасні тенденції окремих конфесій реалізувати ідею відродження Новозавітної Церкви, початкову апостольську традицію*

\* Павленко П.Ю. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

*перших століть, насправді є спробами створення нових, здебільшого неохристиянського толку, конфесій з яскраво вираженим доктринальним креном у бік дособорної еллінохристиянської традиції. Іншими словами, в неохристиянському вираженні повернення до новозавітної, євангельської, апостольської чи первіснохристиянської традиції передбачає по суті відновлення в чистому вигляді еллінохристиянства чи паулінізму, з його універсалістськими поглядами, з відповідно негативним ставленням до етнічного.*

**Основний зміст статті.** Еллінохристиянська традиція, на відміну від іудеохристиянської, практично від самого свого початку вороже ставилася до етнічного, бо ж розцінювала його, як один з атрибутів «цього світу», як одну з форм тілесного буття. Натомість іудеохристиянство, при всьому його негативізмі до земного, водночас не заклиало до зречення етнічного, не примушувало віруючого забути, якого він роду племені.

Євангельська ідея про зречення світу виникла очевидно під впливом негативного ставлення євреїв, з одного боку, до імператорського Риму, до його колонізаторської політики на палестинських теренах, а з іншого – до елліністичного світу, культурний пресинг якого з часу правління Ірода I Великого був надто сильним і викликав серед народного загалу спротив. А оскільки Римська імперія розуміла себе «світом», «всесвітом» (універсумом, ойкуменом), то євангельський заклик до зречення світу на початках означав зречення Риму, не визнання ні імператорів, ні культів їх «божественних» осіб, ні їхньої політики, бо все це на підставі Тори розцінювалося іудеями, як зло, гріх. В принципі, для іудея подібне негативне ставлення до Риму, загалом до елліністичного світу не було чимсь новим, оскільки все це регулювалося відповідними положеннями закону, все язичницьке в якому якраз і розцінювалося, як зло й гріх.

З огляду на зміст новозавітних синоптичних Євангелій, послання палестинських апостолів та Книгу Об'явлення, з усією відповідальністю можна стверджувати, що вони не виступають проти етнічної сфери. Приміром, за Книгою Об'явлення Івана Богослова – однієї з яскравих іудеохристиянських праць на рівні новозавітного канону – такі поняття, як етнос, національність не тільки не зникають в цьогосвітньому суспільстві, а продовжують існувати навіть там – на «новій Землі». «...І **народи** ходитимуть у світлі його (Тут і далі курсив наш – П.П.), а земські царі принесуть свою славу до нього. А брами його зачиняться не будуть удень, бо там ночі не буде. І **принесуть до нього славу й честь народів**. І не ввійде до нього ніщо нечисте, ані той, хто чинить гидоту й неправду, але тільки ті, хто записаний у книзі життя Агнця» (Об. 21:22-27). Показово, що «народи» принесуть свою «честь і славу», тобто все те, що, власне, й визначає і перетворює ту чи іншу групу людей на етнос як на ту історичну спільність, що володіє стабільними особливостями мови, культури і психічного складу, мешкає на певній території і усвідомлює свою єдність і водночас відмінність



від інших, тобто визначає його, як окремий народ. А оскільки в наведеному тексті з Об'явлення зазначаються ще й «земні царі», які також, як і народи, «принесуть свою славу» до майбутнього Царства вічного божественного благоденства, то виходить, що існуватиме й саме поняття «держави» як соціально-територіальну організацію, що утворена тим чи іншим народом (етносом). Принагідно зазначимо, що цей текст з Об'явлення є важливим для нас ще й тому, що на підставі нього можна чітко відстежити, що євангельська ідея зречення світу, навіть зречення віруючим «самого себе», водночас не передбачала заперечення сфери етнічного буття.

Поруч з цим, не те, що не зрікається свого єврейського походження, а навіть хизується ним, і родоначальних еллінохристиянства апостол Павло (і це попри те, що й він доволі негативно ставиться до «цього світу»). «Як хто інший на тіло надіятись думає, то тим більше я, обрізаний восьмого дня, з роду Ізраїля, з племені Веніяминового, єврей із євреїв, фарисей за Законом» (Фил. 3:4-5); «Отож я питаю: Чи ж Бог відкинув народа Свого? Зовсім ні! Бо й я ізраїльтянин, із насіння Авраамового, Веніяминового племені. Не відкинув Бог народа Свого, що його перше знав...» (Рим. 11:1-2). Однак слід розуміти, що подібний патріотизм в апостола часто є удаваним, показним, як, зрештою, і його згадки про своє фарисейське минуле. До подібних хизувань він прибігає задля того, щоб привернути увагу, підвищити авторитет апостола в колі своїх одноплемінників, аби навертати їх у християнство. Таким чином, і його привселюдні згадки про те, що він є євреєм, і те, що він був донедавна фарисеєм, і навіть ставка на те, що він колись був «ревнивцем» іудейського закону, я, зрештою, і його прагнення опікуватися майбутньою долею Ізраїлю, є лише засобами євангелізації євреїв. З таким само успіхом, але рівно до навпаки, він приводить до Христа і язичників. В язичницькому середовищі апостол здійснюється ставку на своє римське громадянство, елліністичне виховання і діаспорне походження. Подібну дворушність апостол розуміє, як норму, бо ж керується принципом, за яким все мусить бути прийнятним, якщо воно веде до Христа. «Від усіх бувши вільний, я зробився рабом для всіх, щоб найбільше придбати. Для юдеїв я був, як юдей, щоб юдеїв придбати; для підзаконних був, як підзаконний, хоч сам підзаконним не бувши, щоб придбати підзаконних. Для тих, хто без Закону, я був беззаконний, не бувши беззаконний Богові, а законний Христові, щоб придбати беззаконних. Для слабих, як слабкий, щоб придбати слабих. Для всіх я був усе, щоб спасти бодай деяких. А це я роблю для Євангелії, щоб стати її спільником. Хіба ви не знаєте, що ті, хто на перегонах біжить, усі біжать, але нагороду приймає один? Біжіть так, щоб одержали ви!» (1 Кор. 9:19-24).

Втім, якщо іудеохристиянство не розводило перед віруючим його життя у світі із життям у Церкві, що вказує лише на те, що іудеохристиянство, як поруч й іудаїзм, було способом життя, комплексом норм, виведених на базі єврейсько-іудейського культурно-релігійного комплексу, то паулінізм інтерпретував християнські настанови вже, як такі, що стосуються громадівського (церковного) життя, дотримання церковної

дисципліни і порядку, богослужбових практик, не торкаючись водночас проблем людини в земному і, зрозуміло, не ставлячи на меті їх вирішувати. Наприклад, за ап. Павлом, в межах Церкви не існує рабства – раб-християнин і християнин-рабовласник в християнській громаді є рівними. Проте поза Церквою, «у світі», все залишається незмінним: оскільки все земне є сферою діяльності Сатани<sup>15</sup>, то на нього не можуть поширюватися церковні норми. Рівною мірою це стосується і соціальної рівності між віруючими, яка поза межами громад не існує.

За еллінохристиянством, змінювати світ недоцільно, не має сенсу, оскільки він, будучи сферою зла й гріха, приречений на знищення. В земному діють інші закони, аніж у Церкві; в межах його чинні абсолютно інші параметри міжлюдських відносин, аніж ті, які мусять бути серед християн. Дарма, що апостол язичників начебто й хизується своїм тілесним походженням, традиційного для євреїв поділу людства на євреїв та язичників насправді він не приймає, оскільки не визнає й такого поняття, як етнічне. Поділ людей за етнічними ознаками для ап. Павла чинний лише за межами християнського суспільства, натомість у Церкві, яку він вважає новим істинним «Ізраїлем Божим», всі рівні на тій підставі, що тут не повинно бути «ані геллена, ані юдея, ... варвара, скита, раба, вільного, але все та в усьому Христос!» (Кол. 3:10-11), а все тому, що «всі сини Божі через віру в Христа Ісуса! Бо ви всі, що в Христа охристілися, у Христа зодягнулися! Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі!» (Гал. 3:23-28). А якщо істинним царством, і водночас істинним Ізраїлем, згідно з Павлом, є одна лише Церква, а всі царства земні, як і увесь матеріальний світ, відповідно, постають лише маревом, тимчасовою реальністю, час існування якої добігає свого кінця, то зрозуміло, що істинним вважається виключно громадянство Царства Небесного як Небесного Ізраїлю, в якому, на думку Павла, не існуватиме розрізнення за етнічними ознаками, оскільки всі, хто удостоїться честі увійти до нього, будуть «істинними ізраїльтянами» (Рим. 2:28-29, 9:4-6). «Бо нема різниці поміж юдеєм та гелленом, бо той же Господь є Господом усіх, багатий для всіх, хто кличе Його. Бо кожен, хто покличе Господнє Ім'я, буде спасений» (Рим. 10:12-13).

Подібна космополітична позиція апостола не була новою для елліністичного світу. Її обстоювали свого часу чимало грецьких мислителів, зокрема, Демокріт, Діоген Синопський і Сократ. А оскільки майбутній

<sup>15</sup> Подібну позицію знаходимо в Енцикліці «*Regum Novarum*» («Про нові речі») Папи Лева XIII. (Див.: *Regum Novarum*, II, I, 1, a; II, I, 3; II, I, 3, a; пор.: Енцикліка Папи Івана Павла II «*Laborem Exercens*» («Працею своєю») та «*Centesimus Annus*» («Сотим роковинам»; ця Енцикліка присвячена 100-літньому ювілею Енцикліки «*Regum Novarum*»). В російському перекладі із зазначеними енцикліками друком в наступному виданні: Энциклики Его Святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991 годов. О труде и человеческой жизнедеятельности, нравственности и морали. - К., 1993.

апостол язичників був діаспорним іудеєм і в його версії християнського віровчення присутня чимала кількість позицій, притаманних саме для грецької філософської думки, зокрема платонізму, то обстоювання ним універсалістських, космополітичних ідей поставало, як щось цілком природне і обумовлено традиційне, як для представника елліністичного світу, яким був ап. Павло, бодай що він був євреєм за етнічним походження.

Незважаючи на те, що й іудеохристиянство, й еллінохристиянство обстоювали євангельську ідею зречення світу, в уявленнях про земне, чуттєве вони були різними. Так, за іудеохристиянською традицією, все матеріальне, хоч і зникає, проте на зміну йому Богом буде створено новий, вільний від зла й гріха, але матеріальний (!) світ (2 Пет. 3:10-13; Об. 21:1-5). Подібна ідея цілком відповідає іудейському Святому Писанню, яке жодним чином не повчає конечності матеріального світу, а тим більше якомусь ідеальному, що змінює (чи замінює) земне. Месіанська доба в іудейській традиції (і, відповідно, в традиції іудеохристиянства) – це передусім період оновлення матеріального світу, очищення його від наслідків Адамового гріха, але ніяк не завершальний етап існування матеріального. «Бо ось Я створю нове небо та землю нову, і не згадаються речі колишні, і не прийдуть на серце! Тож навіки радійте та тіштеся тим, що творю Я, бо ось Я створю Єрусалима на радість, а народа його на веселість!..» (Іс. 65:17-19). Все це обумовлене тим, що все буття людини, згідно з віровченням іудаїзму, прив'язане до земного плану і навіть у воскресінні, яке, підкреслимо, буде тілесним, колись померлі праведники повстануть з могил, з пороку земного для вічного життя на вічній Землі.

Пауліністична традиція безпосередньо від ап. Павла щодо матеріального світу обстоює дещо інші від іудаїзму та іудеохристиянства положення: все земне конечне, в період здійснення есхатологічних подій воно зникає остаточно, а спасенне Богом людство продовжить своє існування десь в ідеальному. Постання нового (чи оновленого) світу не очікується на тій підставі, що матеріального світу вже більше не має, а подальше існування удостоєної спасіння частини людства переноситься в план божественного буття, де вже існує вічно. Виходячи з цього, й сама ідея воскресіння в апостола Павла тому і не передбачає тілесного воскресіння, що воскресіння за визначенням може бути лише тілесним, оскільки у власному сенсі процес воскресіння, згідно з іудейським Писанням, передбачає відновлення (повернення) до життя колись померлих цілком тілесно для їх подальшого, але вічного, життя саме тут, на Землі.<sup>16</sup> В апостола ж язичників цей процес схожий на видозміну тілесного на духовне, та й сам він, хоча й вживає термін «воскресіння», водночас конкретизує, що насправді він означає «переміну» тіл (1 Кор. 15:51-52). А все тому, що, як наголошує апостол, «сіється тіло

<sup>16</sup> «Воскреснути» за іудейським Писанням – це відновитися тілесно до життя в матеріальному, постати з мертвих буквально (грец. ἀναστάσις (anastasis)) – букв. *встати, піднятися знову*).

звичайне, встає тіло духовне», «тіло й кров посісти Божого Царства не можуть» (1 Кор. 15:35-54).

Отже, якщо Царство Боже в еллінохристиянських уявленнях є духовним, перебуває в ідеально-божественному, то відпадає не лише актуальна для земного світу система міжособистісних відносин, оскільки у «воскресенні ні женяться, ані заміж виходять, але (існують – П.П.) як Анголи ті на небі» (Мт. 22:30), але й необхідність етнічної ідентифікації людей, бо ж ангели, як відомо, є духовними створіннями. Саме тому паулінізм, на відміну від іудеохристиянства, обстоює ідею позаетнічного, універсального, духовного Ізраїлю, який то й «Ізраїлем» може називатися лише умовно, бо ж населяти його будуть якісь нетілесні сутності, за природою своїх тіл схожі більше на ангелів, а не на людей. А оскільки, згідно з ап. Павлом, цьому світу приходить скорий кінець, то насущними, злободенними є виключно розмови про майбутнє Царство Небесне, а не про земне. «А це, браття, кажу я, бо час позосталий короткий, щоб і ті, що мають дружин, були, як ті, що не мають, а хто плаче, як ті, хто не плаче, а хто тішиться, як ті, хто не тішиться; і хто купує, як би не набули, а хто цьогосвітнім користується, як би не користувались, бо минає стан світу цього» (1 Кор. 7:29-31). Апостол язичників свідомо робить акцент на тому, що, по-перше, «час позосталий короткий», а по-друге, «хто цьогосвітнім користується, як би не користувались, бо минає стан світу цього», тобто жити в цьому світі належить так, щоб вже не зважати на цей земний світ – жити так, начебто вже настала вічність.

Іншими словами, якщо істинними розуміються лише потойбічне Царство Небесне, то, відповідно, все земне за цією схемою постає, як неістинне, тимчасове, тлінне. В цьому сенсі стає цілком зрозуміло, чому апостола язичників не цікавлять земні проблеми людини, натомість він закликає віруючих мріяти і чекати часу «кінця», жити у світі так, щоб максимально бути виключеним з нього, очікуючи при цьому пасивно часу переходу туди – в потойбіччя.

І хоча зауваги ап. Павла про те, що немає «ані геллена, ані юдея, ... варвара, скита, раба, вільного», стосуються лише церковного середовища, діють тільки в межах християнських громад, з часом (і не без підстав, коли, з одного боку, не сталося обіцяне Спасителем за життя його апостолів його Друге пришествя, а з іншого – Римська імперія стала «християнською») Церква починає «прилаштовувати» своє віровчення до подальшого існування в земному, переглядати його з позиції доцільності, знімаючи водночас явних негативні точки щодо чуттєвого світу у своєму віровченні. З цього часу такі поняття, як «світ», «світський», і, відповідно, «тілесний», «плотський», стають розумітися не буквально, як це було ще за життя апостолів, а образно – суто в переносному сенсі, тобто в «духовному» значенні.

Приміром, (1) якщо євангельський Ісус недвозначно проголосив тезу про зречення світу, то через декілька століть ця ідея звелась до полеміки стосовно того, що саме слід розуміти під тим «світом», якого слід зрікатися;

(2) якщо Євангелії повчають, що віруючому належить зрікатися всіх своїх рідних в буквальному сенсі, то пізніше буквально розуміння було змінено на фігуральне; (3) якщо, за Нагірною проповіддю, початково «блаженними» вважалися всі бідні, то пізніше – «бідні» (у матеріальному сенсі) були замінені на «бідних духом»; (4) якщо в новозавітних посланнях, і головне у Книзі Об'явлення Івана Богослова, основним ворогом християнства постає Римська імперія та її імператори, то з часом все стає навпаки – Рим стає «християнським», а імператор чи не найкращим другом усіх християн, зрозуміло, після самого Христа.

Втім за цими метаморфозами тез-антитез незмінними залишилися лише положення апостола Павла щодо етнічного. Якщо з часом офіційне християнство (маємо тут на увазі домінуючий паулінізм чи еллінохристиянство) переглянуло своє ставлення до низки речей, які в апостольський час оцінювалися виключно негативно (наприклад, ставлення до Риму, до рабовласництва), то чому не змінило свої погляди щодо етнічного? Це ще більш виглядає дивним, коли зважити, що в зауваги про заперечення поділу віруючих за етнічними ознаками стоять в тих само текстах, які говорять і про соціальну (заперечують рабовласницькі відносини), і статеvu рівність між християнами (а це – Гал. 3:23-28 і Кол. 3:10-11), і навіть про майнову рівність, як це мало місце між палестинськими єбїонітами чи в первіснохристиянських комунах, про які ми читаємо в Діях апостолів (Дії 2:44, 4:32).

Між тим рабовласництво тісно увійшло в життя християнських громад, відповідно, зникла і майнова рівність між віруючими, перестав діяти і принцип рівноправ'я між жінкою та чоловіком. Що стосується рабства, то тут немає нічого дивного, оскільки самі відносини між Богом та віруючими, як в іудейському Святому Письмі, так і в християнських текстах виписані за схемою відносин між рабовласником та його рабами. На рівні й іудейської Біблії, і християнського Нового Завіту віруючий називається «рабом Божим», Всевишній його «любить», «милує», якщо той вірний йому, але й жорстоко карає за непослух. Відтак до Бога не дарма на рівні Святого Письма застосовуються поняття, притаманні саме для рабовласницького і феодального суспільства, в це: «Вседержитель», «Цар», «Господь» (у сенсі «Пан» як «Володар») і подібні до них.

Апостол Павло наголошує, що в Христі не існує розрізень людей за етнічними ознаками. Подібна теза конкретно обстоюється в його посланнях щонайменше тричі – в Посланнях до римлян, до галатів та до колосян. «Бо нема різниці поміж юдеєм та гелленом, бо той же Господь є Господом усіх» (Рим. 10:12); «Нема юдея, ні грека...» (Гал. 3:23-28); «Нема ані геллена, ані юдея, обрізання та необрізання, варвара, скита...» (Кол. 3:11). «В Господі», повчає він, не діє поділ людей на євреїв та язичників, на еллінів (греків, римлян) та варварів, бо ж всі віруючі, ким би вони не були за етнічним походженням – всі християни єдині й рівні перед Христом. В такий спосіб апостол, з одного боку, ліквідує наріжну для іудаїзму ідею про богообраність

єврейського народу, а з іншого – видозмінює її в такий спосіб, що богообраним народом відтепер слід вважати всіх християн, незалежно від статі, етнічного походження чи соціального статусу.

З усього видно, що метою ап. Павла було створити в межах християнської громади таке суспільство, яке б жило за правилами і законами майбутнього Царства Небесного, на скоре настання якого всі, в тому числі й він сам, з нетерпінням чекали щомиті. Але якщо Ісус із Назарету, позиціонуючи себе єврейським Месією, волів створити Царство Боже з *іудеїв* і передусім *для іудеїв* (зауважуючи, що він прийшов до «овечок дому Ізраїлевого»), оскільки, як правовірний іудей, визнавав непорушними заповіді Тори, в тому числі, зрозуміло, й традиційний для іудаїзму поділ людства на євреїв та гоїв (чи гоїв, тобто язичників) і його наріжну ідею про богообраність євреїв (Пов.Зак. 7:6, 14:1-2), то ап. Павло усуває не тільки означений поділ, а відхиляє й саму ідею богообраності єврейства.

В післяапостольській час Церква, з трьох позицій ап. Павла про рівноправність християн, а саме про рівність статеву, соціальну та етнічну, по суті, викидає із свого віровчення перші дві, залишаючи чинною лише третю – про етнічну рівність між християнами, точніше про відсутність будь-яких етнічних ознак між ними. Проте виникає питання: якщо апостол язичників забороняє в Церкві дію чинних для тогочасного рабовласницького суспільства дискримінаційних схем, а саме – дискримінацію за статтю (жінка-чоловік), за соціальним статусом (невільник-вільний, раб-рабовласник) і за етнічним походженням (єврей-язичник, еллін-варвар), то чому Церква з часом реанімує у своєму середовищі перші дві дискримінації – запроваджує рабовласництво і ставить жінку у залежність від чоловіка, а третю, «етнічну», схему змушує діяти у зворотному напрямку - язичник-єврей (тобто запроваджує новий поділ людства – християни-язичники-євреї). При чому, якщо євреї зневажали всіх неєвреїв, розуміючи *гойів* (гоїв) чи *язичників*, як грішників, розуміючи себе, на підставі своєї богообраності, народом святим і праведним, а греки та римляни, відповідно, всіх негреків чи неримлян, як *варварів*, тобто сприймали за недолюдків<sup>17</sup>, то Церква запровадила в соціумі свою дискримінаційну схему, при чому навіть розширивши кількість антагоністів в ній з двох до трьох. Іншими словами, якщо для іудея світ ділився на божественний і небожественний, праведний і грішний і, відповідно, на іудеїв і язичників, то Церква поділила його на три сектори – на християн як праведників, на язичників як нехристиян (грішників, які потенційно можуть стати праведниками, прийнявши християнство) і на євреїв (іудеїв) як грішників, як ворогів, що не можуть стати праведниками в принципі, оскільки є «народом-христовбивцем».

<sup>17</sup> Грец. βάρβαροι – букв. «незрозуміло які», «ті, що нечленороздільно говорять». Стародавні греки і римляни називали *варварами* всіх чужоземців (людей неелліністичного світу), оскільки мало того, що для них їхня мова була незрозумілою, вони навіть вважали, що їхня мова є мовою тварин, зокрема собак «bar-bar-bar» = «гав-гав-гав»).

Насправді, це була вивернута навиворіт традиційна іудейська схема «єврей-язичник», в якій позитив відводився язичництву, натомість євреї зайняли місце негативу. В такий спосіб, за церковними уявленнями, язичники (точніше, християни з язичників) відтепер стають уособленням «народу Божого», а етнічні євреї та іудеї, і навіть іудеохристияни, вважаються ворогами Церкви, що з часом, на хвилі активних антисемітських настроїв, призводить до остаточного витіснення християн з іудеїв з громад, офіційних заборон іудеохристиянства як ересі і зрештою – до тріумфу еллінохристиянства в античному світі.

Говорячи про еллінохристиянство водночас слід зважати, що таке поняття, як «еллін», у тому сенсі, в якому його вживає ап. Павло і як воно розумілося в греко-римському світі, не зовсім означало етнічних греків. Справа в тому, що, з одного боку, для іудеїв це поняття було тотожним до поняття «язичник», а з іншого боку, для людей елліністичного світу, представників тодішньої Римської імперії «еллін» було сукупною назвою всіх, хто розмовляв грецькою мовою. А оскільки грецька мова в античному світі мала статус міжнародної (принагідно зазначимо, що грецькою також розмовляли й діаспорні євреї, за що материкові євреї їх називали *елліністами*), то й таке поняття, як «елліністичний» було, по суті, синонімом поняття «вселенський», «універсальний». Таким чином, еллінохристиянство в розумінні ап. Павла означає «вселенське християнство» чи «універсальне християнство», в сенсі «всезагальне», беручи до уваги, що лат. *universus* означає «сукупний», «спільний», «загальний», «всезагальний».

Універсалістська ідея еллінохристиянства цілком відповідала космополітичній ідеології римської влади і тому навіть тоді, коли імперія з часу імператора Константина стала вже «християнською», ці універсалістські ідеали християнства виявилися слухними й актуальними для подальшого утвердження римської центральної влади, імператорського престолу, імперської ідеології, в межах якої, як відомо, такі поняття, як римський народ, римське громадянство поставало поняттям суто політичним і жодним чином вже не мали етнічного наповнення чи визначення. Початковий космополітизм еллінохристиянства був не лише спадкоємцем елліністичного космополітизму, а водночас і реакцією на нього, бо ж заперечував в ньому (принаймні теоретично) головне – політичне підґрунтя імперського космополітизму Риму з притаманною для нього соціальною і класовою нерівністю. Однак з часом ситуація змінюється кардинально – стаючи імперською структурою, Церква сама стає носієм імперського космополітизму.

### А н о т а ц і ї

**Статья П.Павленко «Этапы утверждения христианского универсализма»** посвящена проблемам внутренних изменений в христианстве на этапе его становления как мировой религии. Оригинальное христианство Иисуса

Христа (иудеохристиянство) мыслило себя в контексте иудаизма, в еврейском культурном поле, поскольку подавало себя мессианским течением в пределах тогдашнего иудаизма, понимало себя завершающим этапом развития иудейской религии, ее конечным пунктом. Эллинохристианство же напротив – отстаивало веру в Христа, базируя её преимущественно на греческой философской мысли, эллинистическом мировоззрении и римском космополитизме, более того – универсалистское христианство или эллинохристианство вместе с тем формировалось еще и на отрицании еврейоцентричной иудеохристанской традиции, по сути, на отрицании оригинальной апостольской традиции.

**Ключевые слова:** *раннее христианство, иудеохристианство, эллинохристианство, паулинизм, Иисус Христос, Мессия, иудаизм.*

**Pavlenko Pavlo. Stages of adoption of Christian universalism.** The original Christianity of Jesus Christ (Judeo-Christianity) realized itself in the entirely Judaism's context, in the Jewish cultural milieu presented itself as a messianic movement within Judaism of that time, perceived itself as a culminating stage of the development of Jewish religion. On the contrary to Judeo-Christianity, Hellene-Christianity asserted faith in Christ mostly grounded on the foundation of the Greek philosophical thought, Hellenistic and Roman cosmopolitan view. Moreover, universalist Christianity or Hellene-Christianity forged simultaneously with denial of Jewish-centric and Judaic-centric legacy, actually, side by side with rejection of the original Apostolic tradition.

**Key words:** *Early Christianity, Judeo-Christianity, Hellene-Christianity, Paulinism, Jesus Christ, Messiah, Judaism.*

*І.Остащук* (м. Київ)

УДК 22.06:801.73

## **ХРИСТИЯНСЬКИЙ ТЕКСТ ЯК ФОРМА ЗБЕРЕЖЕННЯ ТА ГЕНЕРУВАННЯ САКРАЛЬНИХ СМИСЛІВ**

У статті І.Остащука «Християнський текст як форма збереження та генерування сакральних смислів» розглядається семантичний діапазон поняття християнського тексту як форми збереження і генерування сакрально-символічних смислів у контексті методологічних проблем лінгвістичного релігієзнавства. Виділяється важливість релігійного тексту в загальній системі культури та в християнських семіотичних системах на окремих прикладах.

**Ключові слова:** текст, християнський релігійний текст, семіосфера, семіотика.

**Постановка проблеми.** Серед парадигмальних теоретико-методологічних основ лінгвістичного релігієзнавства важливе значення займає поняття тексту в контексті мови релігії. Адже, як слушно зазначає І.Богачевська, до проблемного поля лінгвістичного релігієзнавства належать



питання кодифікації сакральних текстів, перекладу священних текстів іншими сакральними або світськими мовами, семіотика релігійного ритуалу та культу як текстів певної духовної традиції [6, с. 17-18].

**Метою** представленої статті є розгляд семантичного діапазону поняття християнського тексту. Відповідно, її основними **завданнями** визначено такі:

- подати узагальнену дефініцію тексту, визначивши найважливіші ознаки;
- визначити роль християнського тексту в загальній системі культури;
- виділити функції християнського тексту в семіотичних системах на конкретних прикладах.

**Аналіз досліджень та публікацій.** Загальна теорія тексту активно розроблялася в структуралізмі, постструктуралізмі, деконструктивізмі та постмодернізмі. Поняття тексту аналізується в інтердисциплінарному аспекті на стику лінгвістики, літературознавства, естетики, семіотики, мистецтвознавства. У релігієзнавчій науці текстологічна проблематика мало досліджувалася, хоча науково-теоретичний та практичний потенціал її вельми значний, у чому й полягає **актуальність** розвідки.

Теоретичною основою дослідження є праці С.Аверинцева, Р.Барта, М.Бахтіна, І.Богачевської, А.Вєжбіцької, С.Кримського, Ю.Лотмана, П.Рікера та ін. В дослідженнях згаданих науковців ґрунтовно розглядалися питання теорії тексту, інтерпретації текстової інформації, концептуальні основи тексту, проблеми поліфонії та діалогізму, хоч постульована нами мета та завдання ними окремо не висвітлювалися.

**Основний зміст статті.** У широкому значенні текст – це «зв'язна та повна послідовність знаків» [Усманова А. Р. Текст // Постмодернізм : енциклопедія. – Мн., 2001. - С. 822]. Із загальнофілософського погляду, «текст виступає як матеріальна оболонка ідеальних результатів людської діяльності» [Кримський С. Текст // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. - С. 631].

Р.Барт однією з особливостей структуралізму й семіотики відзначає використання терміну «текст», що, в свою чергу, витісняє поняття «твір». Науковець подає семантичний діапазон цієї категорії сучасної гуманітарної науки, відзначаючи такі його ознаки: функціонування лише в мові, дискурсі, динамічність та змінність; виключення вузької та сталої класифікації, зокрема жанрової; імпліцитне чи експліцитне пізнання тексту досягається через знаково-символічні коди; полісемантичність, «множинність сенсу», рух значень, взаємопереплітання та «вибух, розщеплення усіх сенсів»; відсутність монолітної цілісності, можливість самостійного функціонування окремих частин; скорочення «дистанції між письмом і текстом», «гра із самим текстом», коли читач «грає у Текст (як у гру), потім він ще й *грається* Текстом»; відчуття задоволення реципієнтом «без почуття відчуженості»,

дистанції [Барт Р. Від твору до тексту // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів, 2001. - С. 491-497]. Проте теоретик структуралізму усвідомлює обмеженість метамовного характеризування властивостей тексту, порівнянь його із твором – традиційною категорією естетики: «Слово про Текст повинно бути тільки текстом, його пошуком, текстовою працею, тому що Текст – це такий соціальний простір, в якому не сховається жодна мова і жодний суб'єкт, який промовляє, не буде суддею, господарем, політиком, сповідником, дешифрувальником, і теорія Тексту невпинно зливається з практикою письма» [Там само. - С. 496].

Порівнюючи підхід Ф. де Соссюра, котрий прагнув подолати «різномірність» людської мови вибором рівня смислу на початку наукового аналізу (і в такий спосіб будував систему мови), Р. Барт відзначає, що також і «в тексті, вже на вторинному рівні дискурсу, одночасно розгортаються численні коди, що не одразу піддаються систематизації, а ще точніше, *найменуванню*» [Барт Р. С чого начать? // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М., 1989. - С. 402]. Теоретик передусім пропонує розглядати текст під семантичним, змістовим (тематичним, символічним, ідеологічним тощо) кутом зору. Далі дослідник має прослідкувати, розшифровувати, інтерпретувати раніше намічені коди, а також відшукувати, виявляти інші. Подальшим завданням буде «взірвати текст, розсіяти первісну хмару смислів, первісний образ змісту. Структурний аналіз спрямований не на істинний смисл тексту, а на його множинність; тому наша робота повинна полягати не в тому, щоб, відштовхуючись від форм, розпізнавати, висвітлювати та формулювати зміст (для цього жоден структурний метод не є потрібний), а в тому, аби, навпаки, розсіювати, розсувати, приводити в рух первісно даний зміст під впливом науки про форми» [Там само. – С. 412].

Ю. Лотман у загальній системі культури вбачає основну роль текстів в адекватній передачі значень та породженні нових смислів. Накопичення текстів у культурі не є хаотичним, а складною, ієрархічною, злагодженою системою. При цьому її «складність стосовно осі «однорідність/неоднорідність» така, що будь-який текст неминуче постає мінімально у двох перспективах, як включений до двох типів контекстів. Із одного погляду, він виступає як однорідний з іншими текстами, з іншого, - як такий, що випадає з ряду, «дивний» і «незрозумілий» [Лотман Ю. Текст у тексті // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів, 2001. - С. 588-589]. Саме проблема діалогу різномірних текстів лежить в основі теми «текст у тексті», у якій «відмінність у закодованості різних частин тексту стає виявленим чинником авторської побудови і читацького сприйняття тексту» [Там само. - С. 589]. Ю. Лотман загалом культуру називає текстом, «однак надзвичайно важливо зазначити, що це складно побудований текст, він розпадається на ієрархію «текстів у текстах» і творить складні переплетення текстів» [Там само. - С. 594].

Приймаючи лотманівську тезу про «поліглотизм культури», варто відзначити, що тексти культури переважно зашифровані принаймні двома

семіотичними системами (наприклад, поєднання слова і жесту - ритуальний танець), якщо оминати тексти, створені штучними мовами або ж спеціально створювані навчальні ілюстративні матеріали. Крім того, текст у власній синхронності різними своїми пластами може бути закодований мовами різних часових і просторових зрізів [Див.: Лотман Ю. М. Текст и полиглотизм культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3-х т. – Таллинн, 1992. - Т. I : Статьи по семиотике и типологии культуры. - С. 142-143].

Адекватна інтерпретація певного тексту, зокрема релігійного, вельми важлива, бо ж «ми сприймаємо тлумачення, вироблені нами самими, як основу для своїх дій; вони наділені властивістю узгоджуватися між собою з урахуванням нашого тлумачення власного «я» [Співак Г. Ч. В інших світах: Есеї з питань культурної політики. – К., 2006. – С. 202].

Загалом у класичному (пов'язанному передусім з антропологією Леві-Строса) структуралізмі «текст позначений у вигляді завдання – як досліджувана сукупність культурних кодів, у відповідності з котрими організовується знакова багатоманітність культури» [Усманова А. Р. Текст // Постмодернизм : энциклопедия. – С. 822].

До найважливіших функцій текстів (як і семіотичних систем), окрім комунікативної, є смислотворча, що виступає «не в якості пасивної установки наперед даного смислу, а як генератор смислів» [Лотман Ю. М. Текст и полиглотизм культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3-х т. – Таллинн, 1992. - Т. I : Статьи по семиотике и типологии культуры. - С. 144]. Прикладом виступають наукові факти, коли не мова передує тексту, а саме текст (як і його контекст) вимагає свого дешифрування (достатньо часто дослідники архаїчних культур мають перед собою певний текст, що потребує реконструкції гіпотетичним кодом). Далі можемо говорити про творчу функцію тексту, який, «будучи семіотично неоднорідним, вступає в гру з дешифруючими кодами та справляє на них деформуючий вплив», а в результаті «просування тексту від адресанта до адресата відбувається зсув смислу та його приріст» [Там само. – С. 145].

Відповідно, структуралізм має право підсумувати факт, що текст «гетерогенний та гетероструктурний, він є маніфестацією одночасно кількох мов. Складні діалогічні та ігрові відношення між різноманітними підструктурами тексту, що утворюють його поліглотизм, є механізмами смислоутворення» [Там само. – С. 145].

Із проаналізованих характеристик тексту виводиться функція культурної пам'яті, за якою, «тексти утворюють згорнуті мнемонічні програми» [Там само. – С. 146].

Отож, «текстовий генератор, що мінімально працює, - це не ізольований текст, а текст у контексті, текст у взаємодії з іншими текстами та з семіотичним середовищем» [Там само. – С. 147].

Для прикладу можемо розглянути семіотичний універсум культурно-релігійних конотацій одного з найвідоміших санктуаріїв Європи – каталонського монастиря Монтсеррат.

Каталонія, найзаможніша частина Іспанії, мала вітчизна Пабло Пікассо та Антоніо Гауді, відома одним із найвизначніших християнських паломницьких центрів – Монтсеррат. На північний захід від Барселони (біля 50 км.) тягнеться невеличке гірське пасмо Сьєра Монтсеррат. Червонявий пісковик під дією тривалої ерозії набрав фантастичних форм скельних обелісків, що й зумовило саму топоніміку: Монтсеррат означає «перепилена гора», «гора пил», «зубата гора». Уже в самій етимології ороніма, його внутрішній формі закладена концептуальна ознака артикуляції імпліцитного змісту як важливий, але не єдиний фактор конституювання ритуального тексту. Вербальне вираження референтне із відчуттями певного духовного драматизму цього особливого християнського топосу, що прослідковується протягом усієї його багатостолітньої історії.

Головним об'єктом релігійного культу є стародавня скульптура Матері Божої, Чорної Мадонни, походження котрої затінене завісою таємничості та народної побожності. Про Мадонну з Монтсеррат побожні легенди переказують, що її фігуру вирізьбив сам святий євангеліст Лука, а на Іберійський півострів біля 50 року привіз святий апостол Петро. Під час війн з маврами скульптуру було нібито заховано в одній із печер на Монтсеррат, де її віднайшли в XI ст. Один із варіантів середньовічних переказів говорить про те, що самі ангели надали такого вигляду горі Монтсеррат, перепиливши її золотою пилою, аби приготувати місце сховку для Марії. Тут спостерігаємо розгортання поліфонічного релігійно-сакрального інобуття тексту як «результату його «культурної пам'яті» [Яковлева Е. С. О понятии «культурная память» в применении к семантике слова // Вопросы языкознания. – 1988. - №3. – С. 45].

Символічні референції репрезентовані зовнішніми характеристиками скульптури, котра, на думку більшості дослідників, має візантійське походження (XII ст.). Марія та Дитя Ісус мають золотисті шати і корони. Матір Божа представлена у сидячій поставі, на троні, зі своїм Сином на колінах, а в правій руці тримає кулю – символ того, що Мадонна є царицею світу та обіймає його своєю любов'ю. Такий достатньо рідкісний тип образу Марії називається Троном Милості або Столицею Мудрості, якою є сам Христос.

Скульптура забарвлена в темний, майже чорний колір, тому місцеве населення із любов'ю називає її La Moreneta (Чорненька). Така номінація каталонців Матері Божої імплікує інтимно-довірливий характер культу Мадонни. Чорний колір тут символізує землю, її нутро, материнськість і матерію. Ця скульптура належить до когорти т. зв. «чорних мадон» - найдавніших християнських зображень Марії. Матір Божа у такому сакрально-символічному інтертекстуальному дискурсі виступає патронкою

праматерії, за найдавнішою людською інтуїцією, яка вбачає присутність жіночого начала на початку світу.

Незвичайність місця значною мірою сприяла появі осередку християнського культу, адже у багатьох релігіях святилища локалізували саме в гірській місцевості як просторі, що максимально наближений до неба. Знаходження марійної фігури в гроті було додатковим доведенням сакральності гори Монтсеррат (у багатьох інших місцях християнського марійського культу ікони чи скульптури виявляли завжди чудодійним способом: виорювали із землі, знаходили в криниці, виловлювали в річці тощо). Просторова символіка гір розкриває смислове нашарування сакрально-прагматичною семантикою християнського релігійного тексту.

Монтсеррат згадується також у корпусі християнських легенд про келих Грааля - найвідомішого священного предмета, який розшукували чимало лицарів середньовічного героїчного епосу, що у містичному дискурсі можна тлумачити як «алегорію мандрів душі».

Грааль – це келих, у який Йосиф Ариматейський зібрав кров Ісуса Христа, що стікала на Голгофі під час розп'яття Сина Божого; з нього ж причащалися апостоли зі своїм Вчителем під час Таємної Вечері – першої євхаристії, що виступає основою християнської літургії. Це полісемантичний образ, що проходить через всю середньовічну літературу аж до новітніх часів. У Граалі вбачали і магічний камінь алхіміків, і трансформований фольклорний ріг достатку. У XII ст. включений до артуріани (оповідей про короля Артура та його лицарів круглого столу), Грааль став уособленням певного містичного лицарського начала, символом вищої досконалості. Виступав також і своєрідною емблемою світової християнської імперії, мрії про яку були вельми характерними для XII і XIII століть, особливо ж для ідеологів ордену тамплієрів [Всемирная энциклопедия: христианство. – Мн., 2004. – С. 163].

До речі, свідченням континуальності християнського культу святої скульптури каталонської Мадонни є те, що Х. Колумб перший відкритий у Новому Світі острів назвав Монтсеррат, що було символічним вираженням початку християнізації, інколи драматичної, місцевого населення відкритих для європейсько-християнської ойкумени земель [Див.: Montserrat – Czarna Madonna na “zębatej górze” // Pielgrzymki do miejsc świętych. Część 7. – Warszawa: Agora SA. - S. 9-13].

Препарування окремих, часто «палімпсестових», реляційно-смилових семантико-концептуальних референцій конститує складний релігійний текст (чи навіть інтертекст), адже «семантика може мати пояснювальну силу, тільки якщо їй вдається «визначити» (або витлумачити) складні і темні значення за допомогою простих і самозрозумілих» [Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. – М., 1999. – С. 14].

Виявлення історичних, теологічних, легендарних, міфопоетичних, мовно-етимологічних текстотворчих динамічних елементів розкриває

повноту культового функціонування християнського тексту як конвенційної сакральної-символічної структури.

У такому аналізі різні частини складаються в єдину структуру, ціле, що, зрештою, відповідає й самому християнському розумінню природи людини, яка, за словами С. Аверинцева, «приречена одночасно знати лише частини цілого, «знати частково», як висловлюється апостол Павло (1 Кор. 13:12) – і бути з безсумнівною сповіщенням, що ціле існує і що лише всередині цілого частини набувають справжнього, гідного людини, тобто такого, що виходить за межі утилітарності смислу» [Аверинцев С. К дефиниции человека //Человек. История. Весть. – К., 2006. - С. 399].

Протягом тривалої практики функціонування текст стає чимраз інформативнішим, його семантичний діапазон наповнюється новими конотативними навантаженнями. Як писав Р. Інгарден, текст не помирає в межах культури, котра його створила передусім тому, що він не рівний своїй матеріальній сутності, він інтенційний, тобто співпричетний до свідомості, що його сприймає [Цит. за: В. Морфология реальности: Исследование по «философии текста». – М., 1996. – С. 15].

Для видатного представника філософської герменевтики П. Рікера «текст – це будь-який дискурс, зафіксований на письмі», де «фіксація письмом – це складова частина самого тексту» [Рікер П. Що таке текст? Пояснення і розуміння // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. - С. 305].

М. Бахтін відзначає: системі мови у тексті «відповідає все, що повторюється і відтворюється, все, що може бути дане поза цим текстом (даність)» [Бахтін М. Проблема тексту у лінгвістиці, філології та інших гуманітарних науках // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.. – Львів, 2001. - С. 417]. Індивідуальність та неповторність (в чому якраз і полягає його смисл) тексту «стосується істини, добра, краси, історії» [Там само. - С. 417]. Вчений називає специфіку гуманітарного мислення діалогічністю особливого виду: «складний взаємозв'язок *тексту* (предмет вивчення та обдумування) і створюваного *контексту*, в якому реалізується пізнавальна та оцінна думка вченого», адже «гуманітарні науки – науки про людину та її специфіку, а не про безголосу річ і природне явище. Людина у її людській специфіці завжди виражає себе (говорить), тобто створює текст (хоча б потенційний). Там, де вивчають людину поза текстом і незалежно від нього, це вже не гуманітарні науки (анатомія і фізіологія людини тощо). Людський вчинок є потенційним текстом і може бути зрозумілим (як людський вчинок, а не фізичне явище) тільки у діалогічному контексті свого часу (як репліка, як смислова позиція, як система мотивів)» [Там само. - С. 417-418].

Аналіз поняття тексту особливе місце займає в науковій традиції семіотики, що ґрунтується на вченні Ф. де Соссюра та празької школи і ставить в основу «антиномію мови та мовлення (тексту)», що «виразилося у намаганні розглядати окремий комунікативний акт – обмін повідомленням

між адресатом та адресантом – як першоелемент та модель будь-якого семіотичного акту» [Лотман Ю. М. О .семиосфере // Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3-х т. – Таллинн, 1992. - Т. I : Статьи по семиотике и типологии культуры. – 1992. - С. 11]. Засновник тартусько-московської структуралістської школи Ю. Лотман впроваджує поняття «семіосфера» (за аналогією до поняття ноосфера, що ввів у науку В. Вернадський), яке розуміється як «певний семіотичний континуум, заповнений різнотипними семіотичними утвореннями, що перебувають на різному рівні організації», адже «чіткі й функціонально однозначні системи в реальному функціонуванні не існують самі по собі, в ізольованому вигляді» [Там само. - С. 11-12]. Правда, якщо ноосфера володіє матеріально-просторовим буттям, охоплюючи частину нашої планети, то простір семіосфери має абстрактний характер. Проте це не є художня метафора, адже «маємо справу з певною сферою, що володіє тими ознаками, котрі приписуються замкнутому в собі простору» і «лише всередині такого простору виявляється можливим реалізація комунікативних процесів та вироблення нової інформації» [Там само. - С. 12]. Вчений вважає більш доцільним розглядати семіотичний універсум як «єдиний механізм (якщо не організм)», «велику систему», що називається семіосферою, протиставляючи такий підхід, коли розглядається семіотичний простір як сукупність окремих текстів та імпліцитних одна до одної мов [Там само. - С. 13].

Серед основних ознак семіосфери Ю. Лотман виділяє наступні:

- обмеженість – семіосфера «не може торкатися з іносеміотичними текстами або не-текстами. Для того, щоб вони для неї отримали реальність, їй необхідно перевести їх на одну з мов її внутрішнього простору або семіотизувати факти. Таким чином, точки межі семіосфери можна уподібнити до чуттєвих рецепторів, які переводять зовнішні подразники на мову нашої нервової системи, або блокам перекладу, що адаптують даний семіотичній сфері зовнішній для неї світ» [Там само. - С. 13];
- семіотична нерівномірність – «семіотичний простір характеризується наявністю ядерних структур (частіше кількох) з виявленою організацією та більш аморфним семіотичним світом, що тяжіє до периферії, в котрій ядерні структури занурені. Якщо одна із ядерних структур не тільки займає домінуюче положення, але й піднімається до стадії самоопису і, відповідно, виділяє систему метамов, за допомогою котрих вона описує не тільки саму себе, але й периферійний простір даної семіосфери, то над нерівномірністю реальної семіотичної карти надбудовується рівень ідеальної їй єдності. Активна взаємодія між цими рівнями стає одним із джерел динамічних процесів всередині семіосфери» [Там само. - С. 16].

Семіотика культури розширює первісне поняття тексту як висловлювання на якійсь певній мові, адже для того, щоб те чи інше повідомлення можна було визначити як «текст», воно повинне бути

закодоване, принаймні, двічі, наприклад: молитва належить водночас і природній, і релігійній мові. Ю. Лотман прослідковує генезу поняття тексту: історично первісним було висловлювання природною мовою, потім відбувалося перетворення його в закодовану вторинною мовою ритуалізовану формулу – текст.

Можемо вести мову про християнський текст у широкому розумінні, що включає в себе вищеперелічені загальні семіотичні ознаки тексту.

Властивості християнських текстів до консервативного збереження (передусім у православній та католицькій конфесіях) не обмежують їхніх характеристик до динамічного генерування нових семантичних конотацій, що зумовлено і екзистенціальними ознаками християнства, які інтерпретуються в екзегетично-герменевтичній традиції при аналізі висловлювань Ісуса Христа стосовно ортодоксально-юдейського святкування суботи: «Цьому Господь наш протиставляє інше вчення, що не руйнує смисл Старого Завіту, але його доповнює: спокій Бога – це не припинення Його творчості (хоча світ Божий завершений і досконалий тією мірою, якою він не зіпсований дією пропавших ангелів та пропавших людей) [...] І все ж задум Бога ще не здійснений – задум про преображення світу» [Аверинцев С. «Сердце Евангельского благовестия...» (из проповедей) // Пути просвещения и свидетели правды: Личность. Семья. Общество. – К., 2004. – С. 349]. Відповідно, уже в самій природі християнства закладено динаміку смислової багатоплановості релігійного тексту, що володіє завершеною і водночас напіввідкритою структурою в функціонально-комунікативному аспекті.

Наведемо один із можливих прикладів. Семіосфера християнських храмових та монастирських комплексів представлена багатим спектром символічних топосів. Коротко розглянемо семантичне навантаження сходів та брам у текстах християнської архітектури.

Особливу роль сходи як елемент архітектурного оздоблення відігравали в епоху бароко з її прагненням театрального ефекту. І саме сходи виконували театральну функцію виходу і сходження, а також відповідали аскетичній моделі досконалості – ступені цнот, що графічно репрезентувалися під виглядом драбини чи сходів. У деяких святинях (наприклад, Скала Санта біля Латеранської базиліки в Римі – згідно традиції, це 28 сходів, котрими піднімався Ісус Христос у палаці Понтія Пилата перед вироком смерті) паломники виконували ритуал проходження сходів на колінах, що поглиблювало пасійні інтенції та емоційні переживання вірних. Символічно таке сходження означає боротьбу із власними обмеженнями та гріховними схильностями, унаочнює страждання Спасителя на Via Crucis [Див.: Morys С. OFM. Nowe Jeruzalem // Pielgrzym kalwaryjski. – 2003. – № 18. – S. 23-28].

Теологічна семантика піднімання сходами когерентна із символікою ритуального акту проходження крізь ворота до сакрального простору храму. Ворота – архітектурний символ переходу з однієї якості та стану в інший.



Ще до виникнення храмів сакральний аспект надавався воротам через посередництво двох стовпів із перекладиною, що їх з'єднувала. До такого типу споруд належать фінікійські стовпи Мелькарт, Священні ворота у Вавилоні, що прославляли Мардука та Іштар.

Широке поширення отримала символіка єрусалимських Золотих воріт. За аналогією до них були споруджені Золоті ворота у Константинополі, Києві, Володимирі. Через ці ворота в Єрусалим в'їхав на осляті Ісус Христос під радісні окрики «осанна». Фінікові та пальмові гілки, що Йому стелили під ноги, символізували перемогу. Саме через ці ворота Йому належить пройти і під час другого пришестя, як говорить передання. Прагнучи відвернути пришестя Месії, мусульмани розташували на підступах до Золотих воріт кладовище, вважаючи, що Він не зможе пройти через землю мертвих (в ісламі цвинтар вважається нечистою землею, де навіть не можна промовляти щоденні, наказані Пророком, молитви). На сьогодні святиня завалена камінням, і тільки Спаситель розчистить їх при входженні в святе місто.

Двері (ворота) символізують гостинність (Йов. 31, 32), певні можливості, що відкриваються людині (1 Кор. 16, 9).

Ізраїль у молитві просить Всевишнього розкрити небо і Самому зійти (Іс. 64, 1): нехай очолить Він стадо, яке могло б увійти у ворота (Мих. 2, 12).

Ісус сповнює це благання. Під час Його хрещення небо розкривається і Він стає сам правдивими дверима небесними, від котрих сходять на землю (Ів. 1, 51; пор. Бут. 28, 17), дверима, які ведуть на пасовиська, де вільно роздаються Божі дари (Ів. 10, 9). В Одкровенні Івана Богослова здійснюється пророцтво Ісаї, Єзекиїла і Захарії: у Небесному Єрусалимі дванадцять дверей, які завжди відчинені, але зло не проникає через них, там панують мир і справедливість, там здійснено досконале спілкування Бога з людьми (Одр. 21, 12–27; 22, 14–15).

Деякі зображення дверей, що зустрічаються на саркофагах і стінах, є символом Ісуса Христа, який сказав: «Я – двері, хто увійде за Мною, той спасеться». На одному античному зображенні під дверима стоїть Агнець з хрестом, а поряд напис: «Ego sum ostium et ostium ovium» («Я – двері та вівчарня овець»). У культурі Католицької церкви двері відіграють важливу роль під час святкування чергових ювілеїв християнства (останній обходився в 2000 році).

У народній християнській символіці відомі ворота пекла, які охороняє архангел Михаїл, та ворота раю, біля яких стоять апостоли Петро і Павло.

В іконографії відкриті ворота можуть одночасно символізувати як вхід до раю, так і вигнання з нього. Зруйновані ворота – центральний елемент сцени зішестя у пекло: тут вони символізують зло, що його подолав Христос своїм воскресінням.

У православних храмах особливе значення мають царські врата, прикрашені іконами, - вхід у Святеє святих, вівтар; через них мають право входити лише священнослужителі в окремі моменти богослужіння. У відповідності до символіки вівтаря, вони репрезентують вхід у Царство Боже, тому на них зображені його благовісники: євангелісти, а над ними сцена

Благовіщення – втілення тієї вістки, яку вони проголошують [Див.: Словник біблійного богослов'я. За ред. К. Леон–Дюфура та ін. – Львів, 1996].

Наведений приклад семіосфери сходів та воріт у контексті християнського гіпертексту сакральної архітектури характеризується і семіотичною нерівномірністю («ядерними структурами» виступають образи сходів та воріт (дверей), а «периферійним простором» - риси барокової естетики, символіка християнської етики тощо), і обмеженістю (герменевтичні біблійні інтерпретації входять до аналізованої семіосфери після переведення їх на мову архітектури, після їхнього наочного, реального представлення).

Динаміка художніх текстів мала дві основні тенденції: на підвищення їх цілісності й герменевтичності та збільшення «внутрішньої семіотичної неоднорідності, суперечливості твору, розвиток у ньому структурно-контрастних підтекстів, що мають тенденцію до все більшої автономії» [Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста // Структура и семиотика художественного текста : труды по знаковым системам. – Тарту, 1981– Вып. XII. – 1981. - С. 5].

Названі пріоритети розвитку зумовлені культурно-мистецькими концепціями при створенні та функціонуванні того чи іншого християнського релігійного тексту.

**Висновки.** Системно-концептуальний вимір християнської релігії на сакрально-символічному рівні не можливо повноцінно проаналізувати без використання поняття тексту в семіотичному розумінні. При такій методології дослідження увиразнюється поліпарадигматична сутність картини світу християнства. Семіотичний аналіз християнських релігійних текстів, із властивими йому принципами дослідження та понятійно-категорійними ознаками, дозволяє реалізувати інтерпретацію сакральних смислів, що засвідчують як консерватизм окремих системно-структурних форм, так і зміни під впливом накопичення культурної інформації.

Одним із пріоритетних завдань сучасного релігієзнавства бачимо розширення предметного поля текстологічних досліджень на матеріалі християнської релігійної символіки, не обмежуючи їх лише мовознавством чи літературознавством. Для досягнення повноти наукового аналізу варто використовувати комплексний інтердисциплінарний підхід, котрий увиразнює інтерпретацію концептуальних кодів та дозволяє структурувати цілісні комунікативні моделі.

## А н о т а ц і ї

**В статье И. Остащук «Христианский текст как форма сохранения и генерирования сакральных смыслов»** рассматривается семантический диапазон понятия христианского текста как формы сохранения и генерирования сакрально-символических смыслов в контексте методологических проблем лингвистического религиоведения. Подчеркивается важность религиозного текста

в общей системе культуры и в христианских семиотических системах на отдельных примерах.

**Ключевые слова:** текст, христианский религиозный текст, семиосфера, семиотика.

In the article Ivan Ostashchuk «Christian religious text as a mode of preservation and creation of sacred senses» semantical scope of the concept “Christian religious text” as a mode of preservation and creation of sacred-symbolical senses in the context of methodological problems of study of religion is analysed. The importance of religious text on the systems of culture and Christian semiotic systems on the base of individual examples is exposed.

**Key words:** text, Christian religious text, semiosphere, semiotics.

*Ю.Недзельська* \* (м. Київ)

УДК 271.2-1:2-18

## **РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ ЯК ОБРАЗУ ТА ПОДОБИ БОЖОЇ – ОСНОВА ВИЗНАЧЕННЯ ПРАВОСЛАВ'ЯМ СЕНСУ ЇЇ ЖИТТЯ**

У статті Ю. Недзельської „Розуміння людини як образу та подоби Божої – основа визначення православ'ям сенсу її життя” проаналізовано насамперед зміст та особливості православного розуміння людини. Сенс земного життя людини православ'я визначає на основі вчення про творення її Богом за своїм „образом та подобою”.

**Ключові слова:** релігія, православ'я, людина, сенс життя, „образ та подоба”.

***Постановка проблеми.** Сенс життя – це поняття, що виражає ставлення людини до свого життя і оцінку його вартості, що, в свою чергу, формує розуміння особою самої себе. У зв'язку з цим спроби дати визначення поняттю „людина” робились здавна. Християнський погляд на людину сформувався на основі Старозавітної традиції та почасти Нового Завіту. Для Старого Завіту характерним є особливе розуміння людської особистості не в її абсолютно-персоналістичному значенні, а через призму колективу, національного цілого. Людина в Старому Завіті є основою суспільства, водночас вона реалізується в ньому і лише завдяки суспільному життю. У Новому Завіті витлумачення людини дано дещо по-іншому. Особливо багато уваги цьому питанню приділив апостол Павло, який у своїх*

---

\* Недзельська Ю.К. – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

посланнях розкрив ряд антропологічних тем, звертаючи увагу на протиставлення її складових – душі, духу і тіла.

**Стан розробленості теми.** Аналіз релігієзнавчих досліджень засвідчує, що проблема місця людини в релігії, розуміння її сутності вже достатньо вивчена, зокрема нею займались релігієзнавці О. Бучма, О. Карагодіна, А. Колодний, Б. Лобовик, Л. Чупрій та ін.; релігійні філософи та богослови митрополит Антоній (Блум), ієромонах Іларіон (Алфєєв), митрополит Іларіон (Огієнко), архимандрит Кіпріан (Керн), отець О. Мень та ін.

**Об'єктом** нашого дослідження є православне розуміння людини. **Предмет** – розуміння людини як образу та подоби Божої, що є підґрунтям для визначення сенсу її життя. **Мета** роботи полягає у комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізі суті православного розуміння людини як образу та подоби Божої, на основі чого формується розуміння її призначення в світі. Досягнення поставленої мети зумовило постановку та вирішення ряду завдань: проаналізувати православно-богословське тлумачення поняття „людина як образ та подоба Божжа” й, виходячи з цього, з'ясувати розуміння православ'ям мети земного життя людини.

**Основний зміст статті.** Вчення православ'я про людину, яке ґрунтується на біблійній традиції, патристиці та ранньохристиянській літературі, характеризується певним антропоцентризмом, оскільки людина витлумачується в ньому як вінець Божого творіння. Вона була створена після всіх елементів, які є її складовими, та після того, як виникло середовище, в якому вона буде жити. Щодо решти складових космосу та всіх живих творінь, людина є щось найдосконаліше [Катехизис. – К., 1991. – С. 91]. Вона поставлена панувати над всім іншим: „І хай панують над морською рибою, і над птаством небесним, і над худобою, і над усею землею, і над усім плазуючим, що плазує по землі” (Бут. 1:26). Як зазначає протоієрей Георгій Соб'ят, „людина – найвище творіння Боже. Тільки їй одній визначив Господь після закінчення віків стати спадкоємницею вічного життя. Людина – це унікальна істота на землі” [Соб'ят Георгій, протоієрей. Богословське розуміння людської особистості та його значення в стабілізації демографічної ситуації // Православний вісник. – 2002. – № 3. – С. 22].

Акт творіння людини також засвідчує подвійність її природи. З одного боку, вона створена „з пороку земного” (Бут. 2:7), з матерії, тобто вона є плоттю від плоті землі. Інакше кажучи, тілом вона є одним з організмів, що живуть на землі, створена Богом людина є істотою тварною. З іншого боку, виходячи з Біблійного одкровення: „і дихання життя вдихнув у ніздрі її, і стала людина живою душею” (Бут. 2:7), людина є духовною істотою. В такий спосіб вона отримала Божественне начало, запоруку своєї дотичності до Божого буття. Людина причетна до Бога за своїм творенням, а тому кардинально відрізняється від усіх інших істот: вона не просто посідає вище положення в світобудові, але водночас є „напівбогом” для тваринного світу.

Таким чином, людина належить одночасно до двох світів – до тварного і до духовного, тобто Божого.

Отже, людина, згідно з Біблією, є вінцем творіння, вершиною Божого творчого процесу. Створюючи людину за образом та подобою своєю (Бут. 1:26–27), Бог створює істоту, що покликана стати Богом. Людина є боголюдиною за своїм потенціалом. Відтак, вона істота вища не тільки тому, що наділена розумом і волею, що панує над всім видимим світом, а й тому що, будучи абсолютно вільною і незалежною від Творця, може заперечити його, протистояти та діяти всупереч йому.

Тема „образу та подоби” Божої – одна з центральних в християнській антропології. Грецьке слово „образ” означає портрет, зображення, тобто щось створене за зразком (першообраз, прототип) і маюче подібність до зразка, хоч і не тотожне з ним за природою.

Поняття про „образ та подобу” Божу Отцями Церкви тлумачилося по-різному: одні розрізняли „образ” та „подобу”, інші ж вважали ці поняття синонімами. Крім того, не всі Отці Церкви вкладали в ці поняття однаковий зміст. Більшість церковних письменників вбачали образ Божий в розумності (духовності), при цьому обмежували богоподібність лише цією рисою людського ества. Деякі Отці Церкви поруч з розумністю допускали й інші властивості людини, в тому числі й свободу волі та здатність до вибору як ознаку образу Божого. Отці Церкви вважали, що Бог створив людину абсолютно вільною, через свою любов він не хоче силувати її ні до добра, ні до зла. В свою чергу, Бог чекає від людини не просто сліпої покори, але й відповідної любові. Лише будучи вільною, людина може уподібнитися Богу через любов до нього. Так мислили Климент Римський, Климент Александрійський, Оріген, Мефодій Олімпійський, Афанасій Александрійський, Кирил Єрусалимський, Василь Великий, Григорій Богослов, Григорій Ніський, Макарій Єгипетський Максим Сповідник, Іван Дамаскін, Кирил Єрусалимський та інші християнські богослови [Алфеев Иларион, иеромонах. Таинство веры. – М., 1996. – С. 68].

Деякі Отці Церкви, відрізняючи „образ” від „подоби”, зазначали, що „образ” – це те, що початково вкладене Творцем в людину, а «подоба» – те, що ще належить досягнути їй своїм добродієм життям. Такого погляду дотримувався, зокрема, Іван Дамаскін, на думку якого вислів „за образом” означає розумне і наділене свобідною волею, а вислів „за подобою” означає уподібнення Богові через чесноти, наскільки це можливо. На думку Григорія Ніського, всі свої здібності людина повинна реалізувати в „оброблянні” світу, в творчості, в чеснотах, в любові, щоб через це уподібнитися Богу, бо межа добродієнного життя – уподібнення Богу.

У загальному можна підсумувати, що, згідно з розумінням Отців Церкви, „образ” – це духовна складова людини, її розумність, свобода волі, дар творчості, безсмертя тощо, а „подоба” – це здатність людини до внутрішньої досконалості, це постійне прагнення до Бога як до свого першообразу.

Важливим виявом „образу та подоби Божої” в людині, на думку богословів, є те, що вона є істотою вільною, тобто має здатність до волі. Подібно до Бога, людина може за своєю волею змінювати оточуюче її середовище, їй дана влада панувати на Землі. Людина володарює над всім видимим світом, й у цьому, як зазначається у православному Катехизисі, людина є абсолютно вільною і незалежною від Бога: вона може довільно обирати добро чи зло. Тому волю у богослов’ї визначають, насамперед, як здатність до внутрішнього самовизначення [Катехизис. – С. 96]. Також воля полягає у владі над собою, керуванні своїми діями й свідомому регулюванні своєї поведінки. У цьому плані богословське тлумачення „волі” є близьким до філософського визначення її як „спроможності людини ставити перед собою цілі (діяльності, відносин, спілкування, поведінки, організації тощо) й мобілізувати та зосередити свої здатності, здібності й зусилля на їх реалізацію” [Філософія: підручник / І. В. Бичко, І. В. Бойченко, В. Г. Табачковський. – К., 2002. – С. 258].

Відтак, воля, згідно з православним віровченням, є Божим даром, свідченням богоподібності людини. Бог створив людину вільною: дав їй право і владу самовизначення і творчості. Водночас, воля виступає як метафізична проблема, як тягар та трагедія. Сама по собі воля є цінністю, але в ній є таємний парадокс: ставлячи саму себе на вершину ієрархії цінностей і перетворюючись у волю заради волі, вона починає втрачати творчу енергію і перетворюється в сліпе свавілля. Відчуття пустоти, яке з’являється у людини, що звільнилась від усіх обмежувальних чинників, обставин і зобов’язань і не знає куди подіти цю свободу і що з нею робити, свідчить про те, що воля, як слушно наголошує О. Ніколаєва, не може бути абсолютною цінністю: вона повинна використовуватись заради чогось переважаючого її за значимістю, навіть якщо це переважання є уявним і суб’єктивним [Николаева О. Православие и свобода. – М., 2002. – С. 8].

З точки зору православного віровчення необхідно розрізняти два види волі: волю формальну або психологічну (свободу волі) та волю реальну або моральну (воля духу). Варто зазначити, що поняття „свобода волі” і „воля” в православному віровченні не співпадають. В філософському енциклопедичному словнику „свобода волі” тлумачиться як здатність суб’єкта вільно визначати сутнісні підстави власного воління; завбачувану в людині здатність бути вільною від примусовості власної волі а відтак вільно й відповідально обирати власні мотиви і цінності й, зрештою, власне діюче „Я” [Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – С. 571–572]. Під свободою волі богослови розуміють свободу вибору між добром і злом. Воля у них означає рівень моральної досконалості у Христі, можливість бути з Христом, обоження, бо ж там, де „Дух Господній, там воля” (2 Кор. 3:17).

Розглядаючи найнижчий, за православним віровченням, рівень волі – формальну або психологічну волю, варто зазначити, що вона тлумачиться як здатність до вибору, як можливість людини добровільно спрямовувати свою діяльність на ті чи інші предмети, вибирати той чи інший шлях – праведний

чи гріховний. Таку свободу вибору, як необхідну умову волі, визнавали Отці Церкви, розрізняючи в людині, крім природної волі, ще й гномічну, тобто вибіркову, волю, що здатна зробити вибір і приймати вільне рішення. Тим самим вибіркова воля стосується особистості, а будь-який її акт має особистісний характер. Святі Отці (Григорій Богослов, Григорій Ніський та ін.) відзначали наявність в людині вільного самовизначення, вибіркової і волі, що виходить з глибини людського „я” – її „самовладання” [Див.: Николаева О. Православие и свобода. – С. 8].

Реальна ж воля, яка за православним віровченням є вищим рівнем волі, полягає у тому, щоб людина була здатна свідомо віддати свою свободну волю Богу. Саме це якраз й означає досягнути досконалої волі, тобто свободи від самого себе, від гріховного стану, від зла. З богословського погляду, віддавши волю Богу, свободна воля людиною не втрачається, а навпаки її цінність набувається й зростає: „Не моя, а Твоя нехай станеться воля” (Лк. 22:42).

Отже, Бог, згідно з Біблією, надав людині право вибору, щоб вона могла самостійно обирати свій шлях – добра чи зла, шлях життя за законами Божими чи гріховне життя. На думку митрополита Сурожського Антонія (Блума), людина наділена страшною владою заперечити саме існування Бога, загубити Бога – саме в цьому розкривається тема людської волі [Блум Антоний, митрополит Сурожский. Человек. – К., 2005. – С.13].

Важливим аспектом розкриття «образу та подоби Божої» в людині, а також виявом її волі, на думку богословів, є здатність її до творчості, яка відображує творчу здатність Всевишнього, Бога-Творця. Ісус Христос каже: „Отець мій працює аж досі, працюю і я” (Ів. 5:17). Людині також заповідано „порати” і „доглядати” рай (Бут. 2:15), тобто трудитись в ньому й обробляти його. Згідно з Божим задумом, людині дарована можливість, навіть точніше - завдання творити і створювати щось нове. Але людська творчість, наголошують богослови, відрізняється від Божої, бо ж людина не може творити з нічого, а творить лише з того, що вже створене Богом, при цьому матеріалом для неї слугує вся земля, де вона є господарем. Але, попри це, людина все ж таки творить щось, що до неї не існувало.

І ось ця творча здатність людини, як це пояснюють церковні теоретики, є виявом образу та подоби Божої, що в ній закладені, тому не так світ потребує того, щоб людина змінювала його, скільки сама людина потребує його змін для прикладення своїх творчих здібностей з метою свого уподібнення Богу [Алфеев Иларион, иеромонах. Таинство веры: Введение в православно догматическое богословие. – М., 1996. – С.69]. Для розкриття образу Божого людина повинна стати співторцем Бога. Саме на такому розумінні творчості й формується сучасне богословське позитивне тлумачення праці у світі матеріальних речей.

Архимандрит Кіпріан Керн розрізняє два види творчості: моральну (духовну) і природну. Моральне творення – це діяння не в світі примусових законів природи, а в царстві духовної свободи від влади цієї природи.

Виявами такого творчого начала в людині є створення моральних цінностей, чинення добра, накопичення його. Духовна творчість залишає безсмертні й нетлінні плоди. Природна творчість пов'язана з розмноженням людських осіб і завжди поєднана зі смертю. Таким чином, вищим рівнем творчості в богословських вченнях є моральна, оскільки це є прагнення до святості, наближення до Бога, адже Бог, з погляду православного віровчення, святий, а тому люди покликані також бути святими [Керн Киприан, архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы.- Т. 1. – М., 1996. – С. 370].

З питанням творчості в сучасному богослов'ї пов'язана також тема культури, будівництва життя, участі християнина в створенні історії світу. Людина покликана своїм творчим даром, що відображає закладений в ній образ та подобу Божу, творити історію у відповідності до Божого промислу. Вона повинна наділити навколишній світ духом Бога.

Таким чином, згідно православного віровчення, людина покликана добровільно підкоритися вищому творчому промислу, що дає їй змогу свobodно здійснювати в своїй творчості моральне вдосконалення себе й інших. Цим людина слугує не лише своєму обожненню, але й обожненню інших і всього світу [Там само. – С. 370].

Важливим аспектом для осмислення богословської концепції сенсу земного життя є вчення про гріхопадіння. Адже саме воно засвідчує двоїстість природи людини: з одного боку, вона є вершиною Божого творіння (свідченням чого є акт творення людини), а з іншого – вона слабка і гріховна (внаслідок гріхопадіння). Первородний гріх призвів до того, що людина втратила панівну роль в природі, стала підкорятись її стихійним силам. Звідси випливає контраст між початковим блаженством людини в раю й подальшою боротьбою за існування на Землі. „Проклята ж через тебе земля! Ти в скорботі будеш їсти від неї всі дні свого життя. Тернину й осот вона буде родити тобі, і ти будеш їсти траву польову. У поті свого лица ти їстимеш хліб” (Бут. 3:17–19).

Гріхопадіння, вчать богослови, позбавило людину „вищої благодаті”, в ній був затьмарений образ і подoba Бога. Але все ж наявність образу та подоби Божої, хоч і затемненого, наголошують вони, залишає можливим людське спасіння. Слідування заповідям Божим, прояснення в собі образу Божого не лише уподібнює, але й наближає людей до Першообразу, до обожнення, бо „даровані нам цінні та великі обітницї, щоб ними ви стали учасниками Божої істоти, утікаючи від пожадливого світового тління” (2 Пет. 1:4). Цим і визначається мета та смисл людського життя.

Покликання людини в богословському розумінні, є богоподібність, піднесена любов і справжня воля – відновлення затьмареного образу та подоби Божої. Перетворення людини шляхом прилучення її до Бога в творах Отців Церкви називається по-різному: боговсиновлення, богоуподібнення, перетворення в Бога, обожнення, обожнення.

Ідея „обожнення” (theosis) була центральним поняттям релігійного життя Сходу, на якому ґрунтувались всі питання догматики, етики й містики.



Східні Отці Церкви розглядали обожнення як вищий духовний стан, якого можуть досягнути всі люди і в такий спосіб стати причетними до Божої присутності та подібними до нього. „Улюблені, ми тепер Божі діти, – засвідчує апостол Іван Богослов, – але ще не виявилось, що ми будемо. Та знаємо, що, коли з'явиться, то будемо подібні до нього, бо будемо бачити його, як він є” (1 Ів. 3:2).

Як зазначає диякон А. Кураєв, в християнському богослов'ї обожнення, уподібнення Богу – кінцева мета людини, сенс її життя. Виступаючи за межі своєї природи (трансцендитуючи її), людина отримує доступ до участі в бутті за межами самої себе – в природі Божественній [Человек. Философско-энциклопедический словарь. – М., 2000. – С. 233]. Варто також наголосити, що, як зазначає митрополит Іларіон (Огієнко), обожнення – це наближення людини до Бога, але не зрівняння з ним [Іларіон, митрополит. Обожнення людини – ціль людського життя. – Вінніпег, 1954. – С. 9].

Для християнської філософії характерний всеосяжний Богоцентризм – усе від Бога, усе в ньому, усе з нього, усе для нього. Віруюча людина, як вчив митрополит Іларіон (Огієнко), повинна бути якомога тісніше пов'язана зі своїм Богом. Саме в цьому й полягає мета її життя й майбутнього. Проте християнська віра не обмежується визначенням Божої опіки людини лише в земному житті: вона охоплює й потойбічне життя, не обмежуючись ні часовими, ні територіальними межами. Досягнення обожнення можливе в поцейбічному житті, але рідко хто досягає цього, адже, як вважає митрополит Іларіон (Огієнко) „це – уділ чистих серцем” [Там само. – С. 23]. Обожнення людини починається на Землі, а завершується на небі. Відтак, пошук істинного сенсу життя переноситься Православною Церквою із земного життя в потойбіччя, у вічне життя. У зв'язку з цим земне життя розглядається як минуше й тимчасове.

На основі такого тлумачення земного життя в православ'ї виробилась специфічна система цінностей, орієнтованих на духовний, а не на матеріальний світ, що тривалий час у богослов'ї виражалось в повному нехтуванні поцейбічного життя. Так, наприклад, на думку І. Брянчанінова, „земне життя – шлях до вічності, яким потрібно скористатись, але на якому не потрібно задивлятися в сторони. Цей шлях потрібно здійснювати розумом і серцем, а не числом днів і років” [Святитель Ігнатий Брянчанинов о духовной жизни // Журнал Московской Патриархии. – 1989. – № 5. – С. 57].

В сучасному православному богослов'ї відбувається відхід від повного нехтування земним життям. Про це, зокрема, свідчить розробка ним “Соціальної концепції Російської Православної Церкви”. Для досягнення обожнення, наголошують богослови, необхідні, перш за все, особисті зусилля людини, добродесні подвиги, щоб вона справді удосконалювала себе аж до наближення до Бога, щоб вона хотіла цього всією своєю істотою, всією душею; по-друге, потрібна благодать Святого Духа, яку посилає Бог. Без цього всі людські подвиги не дійсні. Таким чином, від людини залежить її

спасіння, адже для досягнення стану святості потрібне поєднання Божої благодаті та особистих зусиль людини.

Від людини, в православному богослов'ї, вимагається жити духовним життям, яке полягає у повній віддачі себе Богу, смиренному протистоянні важким життєвим випробуванням, хворобам чи незгодами. Таке життя, за християнським вченням, звільняє дух від самовпевненості та засліпленості й у такий спосіб приводить людину до глибокої віри. Є, звичайно, багато людей, що виростають у віруючому середовищі, але й таким людям доводиться витримувати тиск світу, довкілля, яке дивиться на них як на диваків. Подібне ставлення до віруючих пов'язане з тим, що, як вважає протоієрей В. Зеньковський, „нинішнє життя напоєне безбожжям, нечутливістю до того, що є над цим світом, скептичним ставленням до віри, яке поширюється й на сучасні душі” [Зеньковський В., професор-протоієрей. Апологетика. – К., 1990.– С.6].

**Висновки.** Аналіз розуміння людини в православному богослов'ї засвідчив, що саме воно є підґрунтям визначення Церквою сенсу земного життя віруючих. Вчення православ'я про людину характеризується певним антропоцентризмом, оскільки вона, за Біблією, створена за „образом та подобою Божою”, що виявляється в її розумності, схильності до розуміння добра та зла, здатності до волі та творчості. Але „образ і подоба Божа”, згідно біблійної оповіді, були затьмарені гріхопадінням перших людей, а відтак, відповідно до цього, всі дії й вчинки людини в її земному житті повинні спрямовуватися на те, щоб відновити втрачену нею свою святість, наблизитися до Бога. На основі цього в православному богослов'ї визначається регламентація норм думання та діяння віруючих.

### А н о т а ц і ї

**В статтє Ю. Недзельской „Понимание человека как образа и подобия Божьего – основание определения православием смысла его жизни”** проанализировано содержание и особенности православного понимания человека. Рассмотрена проблема творения человека по „образу и подобию” как основание определения смысла земной жизни человека в православии.

**Ключевые слова:** *религия, православие, человек, смысл жизни, „образ и подобие”.*

**In the article of Yu. Nedzelska „Orthodox understanding of the person as image and likeness of God - the basis of definition of sense of its earthly life”** is analysed the maintenance and features of orthodox understanding of the person. The problem of creation of the person on „to an image and likeness” as the basis of definition of sense of earthly human life in Orthodoxy is considered.

**Keywords:** *religion, Orthodoxy, the person, meaning of the life, „an image and likeness”.*

## ВПЛИВ ЕТНІЧНОГО ЧИННИКА НА ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОГО ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

УДК 281.9 (= 477)

Після розпаду Радянського Союзу Православна Церква опинилася в нових реаліях, отримавши широкі можливості виступати самостійним суб'єктом суспільного життя країни. Визначення місця політичного у релігійному та релігійного у політичному стає дедалі актуальнішим. У статті С. Продивус «Вплив етнічного чинника на формування політичного православ'я в Україні» розглядається вплив етнічного чинника, зокрема російського, на формування одного з напрямів політичного православ'я в Україні.

**Ключові слова:** політичне православ'я, Союз православних громадян України, активна позиція, етнічне походження, політичне та релігійне.

*Останніми роками почали широко говорити про наявність у релігійному житті України такого явища як **політичне православ'я**. Розуміючи під останнім окремих напрям у віровченні, який проголошує можливим та необхідним участь православ'я у політичному житті та створення для реалізації цих положень відповідних структур, для яких дана доктрина стає ідеологією, можемо говорити про новий етап в його розвитку. Адже політика ніколи не була чужим явищем для православної Церкви. Саме завдяки політичним поглядам та сподіванням князя Володимира православ'я прийшло на наші землі. Воно в час прийняття його Руссю слугувало інтересам князя та всіляко підтримувало його, одержуючи щедрі винагороди взамін. Система загальнодержавної церковної організації з центром у Києві, поряд з великокняжим двором, служила важливою дублюючою політичною структурою. За років входження українських земель до складу Російської імперії Православна Церква була перетворена у залежну від влади частину державного апарату. До потреб самодержавства було пристосоване не тільки управління церкви в центрі та на місцях, але й певною мірою її віровчення та культ. Царю належала головуюча роль у церковних справах. Утвердження радянської влади в Україні призвело до жорстокого й антагоністичного відокремлення церкви від держави. Церква змушена була пристосовуватись до системи партійно-державного контролю в діяльності своїх духовних структур, до втручання світської влади у внутрішньоцерковні справи. Змінювались епохи, політичні устрої – змінювалось православ'я. Зв'язок політичного та релігійного у православ'ї теж змінювався.*

*Після розпаду Радянського Союзу Православна Церква опинилася в нових реаліях, отримавши широкі можливості виступати самостійним*

---

\* Продивус С.Р. – аспірант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

суб'єктом суспільного життя країни. **Визначення місця політичного у релігійному та релігійного у політичному нині є особливо актуальним.** Можливості та міра участі Православної Церкви у політичному житті країни дедалі частіше стають темою дискусій, конференцій та обговорень. **Даних питань у своїх дослідженнях торкаються** А. Колодний, В. Єленський, В. Климов, О. Саган, В. Шевченко, С. Здіорук, А.Юраш та інші науковці.

**Метою даної статті є визначення впливу етнічного чинника на формування одного з напрямків політичного православ'я на території України. Завданнями її є визначення ідеологічного підґрунтя російської гілки «політичного православ'я» на території сучасної України, яке представлено зокрема Союзом православних громадян України, а також аналіз напрямів їхньої діяльності.**

Давня східнохристиянська традиція зрощення (симфонії) церкви і держави, влади духовної та влади світської проростає й у сучасні державно-церковні взаємини. Наміри церкви використати силу владного примусу та інфраструктури держави у своїх цілях, як і спроби держави у своїх діях спертися на авторитет і вплив церкви у суспільстві, породжують політичне православ'я як доктрину та ідеологію, як структуру та діяльність. В Україні існує чимало видів політичного православ'я. Жодній православній церкві не вдалося уникнути політизації, у процесі якої провідну роль відігравав саме етнічний чинник. Одним із помітних явищ політичного православ'я виступає його російська гілка, що представлена Союзом православних громадян України (СПГУ).

8 грудня 2007 р. у м. Києві відбувся Другий з'їзд СПГУ, де були підведені підсумки діяльності Союзу за 2005-2007 рр., впродовж яких проведені акції на захист російської мови, проти НАТО у Феодосії та Одесі, проти проведення маршів ОУН-УПА в Києві, проти автокефалії УПЦ, на захист храмів. Цими акціями зокрема були організовані Союзом хресні ходи та молитовні стояння [Киевская О. Союз Православных граждан Украины скоро станет политической партией // <http://www.anti-orange-ua.com.ru/content/view/1844/42/>]. Врешті діяльність СПГУ була засуджена Українською Православною Церквою Московського Патріархату, від імені якої Союз діяв до офіційного розмежування позицій СПГУ та УПЦ МП 22 грудня 2007 на Архієрейському соборі останньої.

СПГУ є українським варіантом СПГ Росії, який очолює К. Фролов. Доцільно зробити короткий екскурс до витоків сучасного політичного православ'я у Росії. Російські дослідники появу політичного православ'я пов'язують з початком 1990-х років, вважаючи, що воно виникло з більш-менш єдиного націонал-патріотичного руху часів перебудови [Див. детальніше: Верховский А. Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты (1995 – 2001 гг.) – М., 2003. – С. 4]. На думку російського історика церкви Ніколая Мітрохіна, цей рух

почав зароджуватися в надрах націонал-патріотичного руху ще в радянські часи [Митрофанова А. Политизация "православного мира". – М., 2004], ставши помітним серед ще переважно «червоних» націонал-патріотів в роки перебудови [Прибыловский Владимир. Национал-патриотическое движение. История и лица // Национализм и ксенофобия в российском обществе. - М., 1998. - С. 22-103]. Завершення його формування як самостійного явища прийшлося на середину 90-х років м. ст., після чого він є помітним явищем і в Церкві, і в націонал-патріотичному секторі російської політики. Більшість дослідників погоджуються з тим, що політичне православ'я почало викристалізуватися декілька років тому у фундаментальних колах Російської Православної Церкви і полягає в тому, що православний християнин зобов'язаний брати участь у політичному житті, захищаючи інтереси своєї Церкви. На сьогодні політичне православ'я в Росії вже не є однорідним рухом, а складається з різних напрямків, що описано відомим російським експертом О. Верховським [Верховский А. Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты (1995 – 2001 гг.) – М., 2003]. Зокрема російська дослідниця А. Митрофанова виділяє наступні види політичного православ'я в Росії: політичний фундаменталізм, панславізм, неосвразійство, православний комунізм та націоналізм. Їх вона детально аналізує у своїй книзі «Політизація православного світу» [ Митрофанова А. Политизация "православного мира"]].

В Україні політичне православ'я також не є однорідним, проте й досі воно не класифіковане. Виходячи із етнічного чинника, очевидно, що можна виділити українське і російське політичні православ'я. Російська гілка, яка прийшла до нас із Росії і сповідується росіянами та частиною російськомовних українців, найбільш яскраво представлена СПГУ.

До Установчого з'їзду 10 вересня 2005 року у м. Києві Союз діяв як незареєстрована організація, яка була створена за активної участі голови Московської організації СПГ, ведучого наукового співробітника відділу України Інституту країн СНД К.Фролова. Співголовами її були А. Сироватський та В. Кауров. На з'їзді було зачитане вітальне слово та благословення Блаженнішого митрополита Київського і всієї України Володимира, вітання від ряду політичних партій України, зокрема від Партії регіонів, Союзу православних громадян СНД, представника держдуми Росії К. Затуліна та ін. Головою СПГУ був обраний керівник Одеської громадської організації «Єдине Отечество» В. Кауров. Сьогодні офіси організації діють у Києві та Одесі. Проте географія активістів значно ширша – осередки СПГУ є також в Миколаєві, Харкові, Полтаві, Рівному, Ялті.

Саме етнічне походження членів і симпатиків російської гілки політичного православ'я визначає його проросійські орієнтації, настрої, переконання, активність членів братства. Для прихильників даного руху Росія, безперечно, є взірцем для наслідування. Вони мріють про те, щоб Православна Церква в Україні мала привілейоване положення, а то й взагалі

перетворилася на державну церкву, як це зараз відбувається у Росії. Ні українська мова, ні українська влада для цих громадян – не в пошані. Більше того, В. Кауров закликає віруючих до мирної громадянської непокори: «Тому тепер прийшов час дати канонічну оцінку діям цієї особи, констатувати очевидний факт – Ющенко відпав від Церкви і бореться з Нею... Ми зробимо все, щоб Ющенко та йому подібні назавжди зникли з політичної арени, і тепер у нас в цій справі є багато союзників... Ми констатуємо, що вчинки Ющенка підпадають під дію Соціальної концепції Російської Православної Церкви, згідно з якою Церква може оголосити про недовіру владі, дії якої направлені проти Церкви, і закликати віруючих до мирної громадянської непокори такій владі. Тому ми рішуче підтримуємо вимоги тих політичних сил, які наполягають на імпічменті Ющенка. Ми готові терміново вступити в діалог з цими політичними силами. Тепер імпічмент Ющенка – це вимога православної віри» [ Познанський Д. Справка о деятельности руководителя Союза православных граждан Украины // [http://orthodox.org.ua/uk/arhiereyskiy\\_sobor/2007/12/22/2498.html](http://orthodox.org.ua/uk/arhiereyskiy_sobor/2007/12/22/2498.html)].

Виходячи зі своїх симпатій, ці громадяни України підтримують всі ті рішення, які сприяють збільшенню проросійського впливу та ставлять Україну в залежність від Росії. Наведемо кілька прикладів.

Оскільки підпорядкування Української Православної Церкви Московського Патріархату Російській Православній Церкві є конче необхідним для останньої, адже кількість приходів на території України дозволяє займати РПЦ перше місце за їх кількістю серед усіх православних церков світу, а «Володимирове хрещення» на схилах Дніпра додає ще 600 років славної історії, без яких твердження про те, що «Москва – Третій Рим», не буде такою переконливою, то СПГУ періодично проводить акції проти надання УПЦ МП автокефалії. Священик Д. Познанський констатує: «Ми вважаємо єдність Російської Православної Церкви на всій її канонічній території аксіомою, а не предметом для дискусій. Ми проти будь-яких розмов про автокефалію УПЦ МП. Ця автокефалія – дорога до унії. Ми також вважаємо недопустимим надання УПЦ МП статусу Автономної Церкви, це також крок до автокефалії» [Там само]. Прагнення зберегти єдність Православної Церкви є цілком зрозумілим та виправданим, проте ґрунтуватися воно повинно на свободі та вільному виборі кожного. Діяльність СПГУ є однозначно корисною для Росії та всіляко підтримується нею. У червні 2007 року В. Кауров отримав орден св. Даниїла Московського III ступеня з рук митрополита Кирила (Гундяєва) за заслуги перед Церквою [Круг П. Соборне сенсации// [http://religion.ng.ru/facts/2008-01-16/1\\_sensations.html](http://religion.ng.ru/facts/2008-01-16/1_sensations.html)]. Якщо прийняти до уваги російське походження активістів політичного православ'я, то їхня підтримка російської мови та вектор на зближення з Росією видається цілком зрозумілим.

Хоча Україна є незалежною державою, її територію РПЦ вважає своєю канонічною. Більше того, політичне православ'я виступає за союз України з Росією. При цьому ця позиція не тільки не приховується, адже вона

суперечить Конституції України, але широко висловлюється В.Кауровим: «Силою Хреста Господнього і непохитної творчої волі «Народної опозиції», ми скинемо «Штат Хохленд» і возз'єднаємо Київську Русь, і з'єднаємося з Руссю Московською і Білою». Ознакою цього виду політичного православ'я є орієнтація на підтримку російської державності. При цьому представники політичного православ'я вважають, що «така підтримка, безумовно, передбачається доктринальними, віроповчальними основами Православ'я [Холмогоров Е. Религии последнего времени // <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0017/001a/00170027.htm>].

З боку Росії лунають заклики до зайняття більш активної позиції у суспільстві, православ'я повинно стати «войовничим», повністю відмовитися від толерантності, воно «зобов'язано «бути з кулаками», у іншому разі за ними ніхто не піде! Особливо – молодь». Великою помилкою вважається «все діло спасіння держави передоручати виключно Богу, обтяживши себе лише відповідною молитвою – потрібно діяти і діяти активно [Тихонов Т. Политическое православие // <http://www.slavrus.net/cs/23/2027/>]. Прикладом такої активної позиції, крім хресних ходів та акцій протесту, є вступ членів братства до політичних партій України. Звернемо увагу на те, що позиція СПГУ в основному співпадає з Політичним блоком Наталії Вітренко «Народна опозиція», з яким СПГУ не раз організовував спільні заходи. 5 червня 2007 р. за підписом Н. Вітренко від Прогресивної соціалістичної партії України тодішньому президенту Російської Федерації В.В. Путіну було направлено звернення Православної політичної наради правоконсервативних та національно-державних партій країн православної традиції, що проходила у Москві, в якому висловлюється підтримка «в боротьбі за безпечну Європу, справедливий світовий порядок і збереження Православного Світу». Також керівники політичних партій Болгарії, Придністров'я, Росії, Сербії, України запевнили Путіна, що «у країнах Православного Світу чекають від нього послідовних дій у міжнародних відносинах щодо захисту духовності, культури і традиційного способу життя слов'янських народів».

З української сторони текст звернення, окрім Н. Вітренко від Прогресивної соціалістичної партії України, був підписаний також П. Бауліним від Партії «Київська Русь» та Ю. Болдиревим від Партії регіонів [Обращение Православногo политическогo Совещания к Президенту Российской Федерации В.В. Путину // <http://www.pravaya.ru/word/16/12500>]. У списках цих партій можна знайти деяких прихильників політичного православ'я в Україні, що свідчить про те, що вони не тільки ведуть розмови про політичну активність, а й готові боротися за владу. Оскільки прихильники політичного православ'я не мають досі своєї впливової партії, вони стають членами тих партій, програмні завдання яких їм близькі. Зокрема, В. Кауров у 2006 році під час парламентських виборів балотувався під десятим номером за списком Блоку Наталії Вітренко «Народна опозиція». Оскільки таких людей у парламенті небагато, то «погоди» вони поки що не

роблять, проте погляди, яких вони дотримуються, для розбудови та зміцнення української держави слугувати не можуть.

Намагання представників СПГУ ввійти до владних структур та впливати на прийняття рішень, зокрема з 2006 року позиції СПГУ в Одеській міській раді відстоює депутат В. Черновий, наглядно демонструє їхню готовність не тільки висловлювати положення, які суперечать Конституції України, але й втілювати їх у життя, що є руйнівним для Української держави.

Така діяльність СПГУ була засуджена Архієрейським Собором УПЦ МП. Більше того, Церква повністю відмежувалася від їхньої діяльності, хоча ще зовсім недавно дії та погляди деяких священників УПЦ МП мало чим відрізнялися від дій СПГУ. Православна Церква в особі УПЦ МП відмежувалася від діяльності конкретної організації – СПГУ, а також від тих організацій, які підтримують В.Каурова, тобто від діяльності К. Фролова, який представляє Московське відділення СПГ: «Діяльність громадської організації «Союз православних громадян України" не має відношення до Української Православної Церкви. Глава цієї організації пан Валерій Кауров не має права представляти позицію Української Православної Церкви і висловлюватися від її імені з приводу якихось питань. Більше того, ми свідчимо, що окремі його дії і висловлювання направлені проти Української Православної Церкви і шкодять її спасительній місії у суспільстві». «Ми вважаємо деструктивним втручання у церковне життя України політичних і біляцерковних громадсько-політичних організацій, в тому числі закордонних, які підтримують антицерковну діяльність пана Валерія Каурова і його прибічників» [ Познанський Д. «Политическое Православие» и Украинская автокефалия// <http://www.pravaya.ru/look/14926>].

Прихильники ж політичного православ'я дуже гірко сприйняли засудження це Архієрейським Собором УПЦ та спробували інтерпретувати його по-своєму: «Необхідно чітко визначити, що саме було засуджено Архієрейським Собором УПЦ як «політичне православ'я». Засуджені були спроби маніпуляції Церквою в політичних цілях і спекуляція на православній тематиці» [Там само].

Безпосередня участь кожного православного християнина у політичній діяльності стає навіть не громадянським, а релігійним обов'язком, служінням – спорідненим до воєнного чи чернечого [Тихонов Т. Политическое православие // <http://www.slavrus.net/cs/23/2027/>]. Таким чином у політичному православ'ї відбувається злиття релігійного і політичного. Цей союз підноситься настільки високо, що прихильники політичного православ'я не уявляють одне без іншого. З цього випливає також, що неучасть у політичному житті країни є відмовою від релігійного обов'язку, а це є гріхом.

Етнічний чинник у цьому союзі відіграє далеко не останню роль. Адже ті положення та дії, які корисні для Російської Федерації, які сприяють більшому впливові на Українську державу, а також її узалежнення, активно



підтримуються, зокрема СПГУ. Ті рішення, які у разі прийняття Українською владою, сприятимуть розбудові державності, самостійності та незалежності держави зустрічають протидію з боку активістів однієї з гілок політичного православ'я. Проте якщо прийняти до уваги їхнє російське походження, то їхня підтримка російської мови та вектор на зближення з Росією видається цілком зрозумілим.

Керівництво УПЦ МП на Архієрейському Соборі та устами митрополита Володимира визнало, що «так зване «політичне православ'я», від імені якого виступають деякі біляцерковні діячі, є вкрай небезпечним явищем, яке відвертає людей від православ'я. Воно розпалює політичні пристрасті, провокує непослух ієрархії, вносить ворожнечу в Церкву» [<http://www.zn.ua/3000/3690/61622/>].

Останніми роками політичний елемент починає дедалі більше проявлятися у житті Церкви, а тому потребує подальшого ґрунтовного дослідження. Ситуація, коли держава не виступає ні в ролі гонителя, ні в ролі захисника, є для Православної Церкви новою, незвичною. Сьогодні, коли церква належить сама собі, тобто держава офіційно не втручається в її справи, церкві потрібно освоїтися та призвичаїтися до нових реалій, а також виробити свої «правила гри». Адже в умовах жорстокої конкуренції за спасіння душ людських потрібно боротися, знаходити нові можливості для поширення свого впливу. Однією з таких спроб є власний захист та відстоювання своїх інтересів політичними методами.

Політичне православ'я, як рух, сьогодні знаходиться на стадії становлення, проте для одного з його напрямів вектор розвитку уже визначений – російський православний імперіалізм.

### А н о т а ц і ї

После распада Советского Союза Православная Церковь оказалась в новых реалиях, получив широкие возможности выступать самостоятельным субъектом общественной жизни страны. Определения политического в религиозной и религиозного в политическом становится все более актуальным. В статье С. Продивус «Влияние этнического фактора на формирование политического православия в Украине» рассматривается влияние этнического фактора, в частности русского, на формирование одного из направлений политического православия в Украине.

**Ключевые слова:** политическое православие, Союз православных граждан Украины, активная позиция, этническое происхождение, политическая и религиозная.

After the collapse of the Soviet Union the Orthodox Church finds itself in new realities, with ample opportunity to address the subject of an independent social life. Determination of place religious in the political and political in the religious is becoming increasingly important. This article – «**Influence of ethical factor to formation political Orthodoxy in Ukraine**» by S.Prodyvus – examines the impact of ethnicity, in particular Russian, to form part of a political orthodoxy in Ukraine.

**Keywords:** political orthodoxy, the Union of Orthodox Citizens of Ukraine, an active stance, ethnic origin, political and religious.

*Т. Гаврилюк\** (м. Київ)

## ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ДУХОВНОГО ТА МАТЕРІАЛЬНОГО В СУЧАСНІЙ ХРИСТІЯНСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

У статті Тетяни Гаврилюк «Проблема співвідношення духовного та матеріального в сучасній християнській антропології» проаналізовано сучасне розуміння ролі економічного чинника в житті людини в контексті трьох основних християнських конфесій – православ'я, католицизму, протестантизму. На основі опрацювання соціальних доктрин зроблено висновок про наявність трьох різних релігійних підходів з цього питання.

**Ключові слова:** людина, економіка, антропологія, соціальна доктрина, теоцентризм, антропоцентризм.

*Актуальність* даного дослідження пов'язана насамперед із сутнісними змінами людини, що відбуваються під впливом сучасної урбанізованої цивілізації. Людина і в XXI столітті залишається мало розгаданою таємницею, а відтак і невичерпним джерелом філософських рефлексій. Буття її настільки різноманітне, що охопити цілісно його онтологічну глибину є неможливим для жодного покоління. Нова епоха із своїм інформаційним виміром, докорінно новим способом життя подає філософії привід для пошуків і відповідей, для формування сучасного образу людини, яка в собі дивним чином поєднує сталість і розвиток, спокій і бурхливі зміни. М.Бубер зазначає, що досягнути людину можна лише “завдяки систематичному розгляду... розбіжностей, завдяки їх внутрішній динаміці і динамічному взаємозв'язку та завдяки постійній спрямованості відкривати єдине в різноманітному” [Бубер М. Два образа веры. – М, 1995. – С. 162].

Проблема людини залишається актуальною і для релігії, оскільки нова епоха висуває і нові спокуси на шляху становлення Божої особи. Кожен аспект життєдіяльності людини є в релігії не зовнішнім щодо неї фактором, а внутрішнім виявом, який органічно вплетений в діалектику добра і зла, руйнації і становлення.

В сучасному світі релігія активно розширює свій вплив від духовної сфери до наукової, політичної, економічної. На останньому ми і зосереджуємо наше дослідження. Економічний вимір людського буття є

---

\* Гаврилюк Т.В. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Державної академії статистики, обліку та аудиту Держкомстату України.

актуальним як для світу в цілому, так і особливо для України. Ми будуємо незалежну державу, прагнемо закріплення її свободи та повноцінної розбудови економіки. Українці, запозичуючи західні стандарти, прагнуть економічного зросту та процвітання і водночас сподіваються повернути духовність, відроджуючи храми та релігійність. Як узгоджуються між собою ці два основні напрямки людського буття?

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблема співвідношення духовного та матеріального у внутрішньому здійсненні людини як Божої особи актуалізується християнством уже в Новому Завіті. Сучасне її вирішення відображається в основних документах Церков: “Основах соціальної концепції Російської Православної Церкви”, “Документах Другого Ватиканського Собору”, “Соціальній позиції протестантських церков” та ін. Ця проблема знаходиться в полі зору, як сучасних християнських мислителів (наприклад, Тарчизіо Бертоне, Ігнатія Брянчанинова, Яцека Салія Ор, Мартіна Бубера та інших), так і українських релігієзнавців - А.Колодного, О.Титаренко, В.Єленського, П.Яроцького та інших. Водночас залишаються мало дослідженими концептуальні розбіжності основних християнських конфесій щодо розуміння впливу матеріальних цінностей на духовний вимір людини. **Метою** даної статті є дослідження ролі економічного чинника в поліфонії християнської антропології.

**Основний зміст статті.** Усвідомлення ролі економічного чинника в житті людини з позиції християнства потребує насамперед з’ясування природи людини, мети її життя. Загалом християнство вчить, що людина «складається із плоті та розумної душі й наділена вищим неземним походженням» [Аристарх (Лебедев), игумен. Происхождение человеческой души. // Труды Київської Духовної Академії. – 2008. - № 9. – С. 49]. Через свою духовну сутність вона є «образом і подобою» Бога, носить образ Божий у вищих якостях своєї душі, особливо в її безсмерті, в свободній волі, в розумі, в здатності до чистої безкорисливої любові. Існування людини на Землі має глибокий сенс, велике призначення і високу мету. Мета буття людини полягає в осягненні волі Божої щодо неї. Пізнати ж волю Божу щодо якоїсь речі означає пізнати, з якої причини та заради якої мети Бог привів в буття цю річ [Василій Великий, святий. Творения. – М., 1900. – Ч. 1. – С. 9]. Людина, «пізнаючи Бога й уподібнюючись Йому», з необхідністю повинна «все більше удосконалюватися й успадковувати вічне блаженне життя з Богом» [Слобідський Серафим, протоієрей. Закон Божий. Підручник для сім’ї та школи. – К., 2003. – С. 444].

В «Документах II Ватиканського собору» наголошується на тому, що центром усіх аспектів буття повинна виступати людина в її «цілості та повноті, з тілом та душею, з серцем та совістю, з розумом та волею» [Второй Ватиканский Собор. Конституции, Декреты, Декларации. Пастырская конституция «Радость и надежда» о Церкви в современном

мире. - Брюссель, 1992. – С. 394], оскільки в ній закладене Божественне сім'я. В економічному та суспільному житті людська гідність повинна бути імперативом будь-яких дій, бо саме людина «є творцем, центром та метою всього економічного та суспільного життя». Така висока мета наштовхується на перепону, притаманну усім часам та народам, а найбільше сьогодні – прагненню щонайбільшого та найкращого забезпечення земних, матеріальних потреб.

Загалом економічний чинник сьогодні можна було б назвати новою світовою метафізичною релігією. Концепція добробуту та економічного росту незримо пронизує всі сфери буття. Саме вона керує усіма змінами, які ми спостерігаємо в сучасному світі. Мамона (цебто багатство), якого Ісус ще дві тисячі років тому вже називав господарем (Мт. 6:24), здається, як ніколи, увійшов в свої права.

Християнство, як і інші релігії, в цілому здійснює позитивний вплив на темпи економічного росту. Всі релігії висувають у своїх віросповідних системах на перший план моральні норми, які забезпечують відповідальне ставлення особи до результатів власної праці та забороняють брехню і шахрайство. Більше того, колишній держсекретар Ватикану кардинал Тарчизіо Бертоне в книзі «Етика загального блага в соціальному вченні Церкви» відзначає, що багатівіковий процес визрівання європейських соціально-економічних інститутів здійснювався під безпосереднім впливом християнського розуміння «домобудівництва». На його переконання, починаючи з XI ст., різноманітні католицькі структури та окремі діячі заклали підвалини найважливішим елементам ринкової економіки (наприклад, кредитній системі, економіці підприємств, товарній та фондовій біржі, ломбарду та ін.), а також заклали основу благодійності як невід'ємної складової суспільства «загального блага».

Перш ніж розпочати виклад основних підходів до розуміння ролі економічного чинника в християнстві, варто зупинитися на основах традиційного вчення Церкви з цього питання, спираючись, перш за все, на погляди, викладені в Біблії та працях Отців Церкви. Це допоможе розкрити основні положення первісного християнства та тенденції змін сучасної теології з питання співвідношення економіки та антропології.

Оскільки, як вчить святий Василій Великий, “будь-яке слово чи діло потрібно обґрунтовувати свідченням богодухновенного Писання” [Василій Великий, святий. Творення. – М., 1900. – Ч. 1. – С. 396], то варто відзначити, що в Новому Завіті досить чітко розкривається вплив економічного чинника на внутрішню сутність людини та її подальшу вічну долю. В Євангелії від Луки багатство розкривається як перепона на шляху до вічного життя. Так, у оповіді про багатого та Лазаря говориться, що саме бідність останнього привела його до “лона Авраамового”. Багатому на муки його було зауважено: “Згадай, сину, що ти вже прийняв за життя свого добре своє, а Лазар так само – лихе; тепер він тут тішиться, а ти мучишся” (Лк. 16:25). Ісус Христос виразно показує, що багатство надзвичайно

ускладнює здобуття людиною божественної сутності: “Як тяжко багатим увійти в Царство Боже! Бо верблюдові легше пройти через голчине вушко, ніж багатому в Боже Царство ввійти” (Лк. 18: 24-25). У Посланні св. апостола Якова до дванадцяти колін діаспори багатство відверто засуджується: “А понижений брат нехай хвалиться високістю своєю, а багатий – пониженням своїм, бо він промине, як той цвіт трав’яний – бо сонце зійшло зо спекотою, і траву посушило, - і відпав цвіт її, і зникла краса її виду... Так само зів’яне й багатий у дорогах своїх!” (Як. 1: 9-11).

Відтак, у первісному християнстві матеріальні цінності мали однозначну негацію в сутнісному божественному вимірі людини. Це зумовило й певний соціальний устрій перших християнських общин. Життя їхнє було підпорядковане загальній меті – спасінню душі, що зумовило відмову від індивідуального збагачення на користь утримання усієї общини: “А всі віруючі були вкупі, і мали все спільним. І вони продавали маєтки та добра, і всім їх ділили, як кому чого треба було. І кожного дня перебували вони однодушно у храмі і, ломлячи хліб по домах, поживу приймали із радістю та в сердечній простоті, вихваляючи Бога” (Дії 2: 44 – 47).

Традиційне християнське богослов’я в особі Отців Церкви послідовно втілювало в життя Євангельські приписи і наголошувало на відносності матеріального благополуччя та неважливості його для вічної долі людини. Християнин повинен безкомпромісно боротися зі своїми пристрастями, керуючись у своєму житті не гедоністичними забаганками свого **Его**, а аскетичними заповідями Святого Писання, оскільки “ми вважаємо..., що земне життя людське зовсім нічого не означає; зовсім не поважаємо і не називаємо благом того, що приносить нам досконалість тільки в цьому житті..., продовжуємо надії далі, і все робимо для приготування себе для іншого життя. Тому все, що сприяє йому, про те ми й говоримо, що його потрібно любити і прагнути до нього всіма силами, а що не переходить в нього, те потрібно зневажати, як неважливе” [Василій Великий, святитель. Творення. – С. 345].

З плином часу у християнстві відбулася певна еволюція поглядів на співвідношення багатства та можливості спасіння людини, а відтак здобуття нею істинного онтологічного статусу. В сьогоденні основні уявлення християнських конфесій на місце і роль економічного чинника в духовності людини розкриваються в соціальному вченні Церков. Базуючись на викладених вище основах, різні християнські конфесії по-різному витлумачають його в духовному становленні особи.

Так, Католицька церква ретельно розглядає суспільно-соціальний вимір економічного життя. В «Документах II Ватиканського собору» наголошується на тому, що сьогодні загострюються протиріччя між економічно розвиненими країнами та відсталими, між багатими та бідними людьми, що посилює загальний неспокій і може призвести до болісних наслідків для всієї планети. Вимальовуються чіткі причини для хвилювань: по-перше - забезпечення високого економічного росту не привело до

звільнення від матеріальних турбот, а навпаки - люди, певною мірою, перетворилися на рабів економіки так, що практично все їхнє життя підпорядковане єдиній меті – добробуту; по-друге – підвищення економіки призвело до загострення й навіть до регресу соціальних умов малозабезпечених та до презирливого ставлення до бідних; по-третє – в умовах економічного росту прірва між розкішшю та злиднями не знижується, а навпаки - загострюється; найголовніше – лише невелика кількість людей реально має можливість впливати на економічні процеси, але більшість при цьому не має можливості проявляти власну ініціативу в дії. За таких умов Священний Собор Католицької церкви, беручи до уваги потреби економічного розвитку, наголошує на необхідності дотримуватися принципів *справедливості* та *рівності* як для особистого, суспільного, так і міжнародного життя, й подає щодо цього певні керівні вказівки:

- *економічний розвиток повинен слугувати людині. Необхідно підтримувати технічний прогрес, розширювати підприємства, удосконалювати методи виробництва з єдиною метою – служіння людині в усій її повноті, незалежно від національного та територіального критерію. «Економічна діяльність повинна, відповідно до власних методів та законів, здійснюватися в межах моральних норм, щоб здійснився Божий задум про людину»;*
- *економічний прогрес повинен підлягати контролю суспільства, а не залежати від принад окремих осіб. Право і обов'язок кожного полягає в свідомій участі в економічному розвитку. Особливо наголошується, що в економічно відсталих країнах підлягають засудженню особи, які «тримають свої багатства «в кубушці» або ж залишають власне суспільство без необхідних йому матеріальних та духовних засобів»;*
- *для забезпечення вимог справедливості та рівності необхідно усунути різницю нерівності в рівні економічного розвитку як на індивідуальному, так і суспільному рівнях;*
- *людська праця підноситься над іншими елементами економічного життя, які мають цінність лише як спорядження. «Через працю, яка присвячена Богу, людина приєднується до викупної справи самого Ісуса Христа, який надав праці високої гідності, своїми власними руками працюючи в Назареті. Звідси витікає обов'язок кожної людини чесно трудитися, а також і право на працю... Нарешті, праця повинна мати таку винагороду, щоб людині була надана можливість гідно розвивати матеріальне, соціальне, культурне та духовне життя – і своє власне, і своїх ближніх»;*
- *земні блага належать усім людям. «Земля і все те, що її наповнює, призначена Богом для того, щоб усі люди і народи нею користувалися і щоб під керівництвом справедливості, супутником якої є любов, створені блага доставались усім на рівних підставах»;*

- *капіталовкладення повинні забезпечувати достатні можливості для праці та прибутків як теперішнім, так і майбутнім поколінням.* «Всі, хто приймає рішення стосовно капіталовкладень та влаштування економічного життя – чи то окремі особи, об'єднання, а чи ж суспільна влада, - повинні враховувати дану мету і визнавати за собою наступний важливий обов'язок: з одного боку, слідкувати за тим, щоб надавалося все те, що за необхідністю вимагається для гідного життя і окремих осіб, і суспільства, а з іншого боку – передбачати майбутнє та встановлювати справедливу рівновагу між потребами сучасного індивідуального та колективного споживання і потребами в капіталовкладеннях для майбутніх поколінь»;
- приватна власність або ж інша форма володіння матеріальними благами забезпечують кожній людині необхідний простір для особистої та сімейної незалежності, а тому їх необхідно розглядати як *розширення людської свободи.* «Оскільки власність та інші форми приватного володіння матеріальними благами сприяють самовираженню особистості і, крім того, надають їй можливість виконувати свій обов'язок в суспільстві та економіці, то надзвичайно важливо сприяти тому, щоб окремі особи чи групи мали доступ до того чи іншого виду володіння матеріальними благами»;
- християни, які беруть участь в сучасному економічному та суспільному розвитку, борються за справедливість та любов, «повинні бути переконані в тому, що можуть значною мірою сприяти щастю людства та світу в світі» [Второй Ватиканский Собор. Конституции, Декреты, Декларации. Пастырская конституция «Радость и надежда» о Церкви в современном мире.- Брюссель, 1992. – С. 394 - 401].

Відтак, вказуючи на негативні прояви економічного розвитку, Католицька церква водночас наголошує на тому, що економічна сфера, будучи важливою складовою суспільного буття, може бути шляхом спасіння як окремої людини, так і побудови справедливого суспільства при дотриманні вище перерахованих принципів. Як бачимо, відбулося переосмислення ролі соціально-економічного чинника в бутті людини - від заперечення до ствердження його ролі у спасінні та вічній долі людини.

Позиція Православної церкви дещо відрізняється від Католицької. Виходячи із спільного засновку, що гармонійний розвиток людського суспільства можливий лише на основі базових цінностей – любові, відповідальності, справедливості та служіння спільному благу, основна увага тут акцентується на питанні особистісного спасіння людини, духовному вимірі людського буття. Відповідно будь-яка діяльність розглядається під цим кутом зору. Православне розуміння загального блага – це не лише матеріальне благополуччя, а, перш за все, «устремління

людини та людського суспільства, до життя вічного, яке є найвищим благом для кожного християнина» [Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Електронний ресурс]: VII. Собственность.- Режим доступу до документу - <http://www.patriarchia.ru/db/print/141422.html>]. З православної точки зору устремління до найвищої мети, здатність приносити в жертву земне заради духовного, ставити перед собою задачі найвищого духовного порядку «роблять людське суспільство життєздатним, а життя окремої людини – усвідомленим».

В «Основах соціальної концепції Російської Православної Церкви», а саме на цей документ будемо спиратися, оскільки Українська Православна Церква перебуває у канонічному і молитовному єднанні з РПЦ і фактично підлягає юрисдикції Московського патріархату, а ставлення УПЦ Київського патріархату в основному співпадає з позицією РПЦ, зауважується, що матеріальні проблеми особистості та соціально-економічні аспекти суспільного буття також не залишаються поза її увагою. Базуючись на святому письмі – Біблії, Церква пам'ятає про «хліб насущний» (Мт. 6:11), але наголошує, що надмірне захоплення матеріальними благами згубне для душі і засуджується Церквою. «Церква не визначає прав людей на власність», але вчить, що відношення православного християнина до власності повинно базуватися на євангельській заповіді любові до ближнього: «Заповідь нову даю вам, любіть один одного» (Ін. 13:34). Дана Ісусом Христом заповідь є основою моральної поведінки християнина і повинна слугувати імперативом у сфері регулювання міжлюдських стосунків, в тому числі і в економічній, майновій сфері. Відповідно до вчення Церкви, люди отримують всі земні блага від Бога, якому й належить абсолютне право володіння ними. Свою позицію Церква виражає питанням святителя Василія Великого: «Скажи мені, що у тебе власного? Звідки ти взяв та приніс в життя?» [Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Електронний ресурс]: VII. Собственность.- Режим доступу до документу - <http://www.patriarchia.ru/db/print/141422.html>]. Цей принцип є основоположним у визначенні відношення людини до матеріального. Ігнорування його породжує гріховне ставлення до власності та багатства, що виливається у відчуженість та ворожість у відносинах між людьми.

«Матеріальні блага не можуть зробити людину щасливою» - зауважується в «Основах соціальної концепції Російської Православної Церкви». Гонитва за добробутом згубно відображається на духовному стані людини і здатна привести до повної деградації. Причиною тому є поява великої кількості майнових турбот. Сучасний богослов святитель Ігнатій Брянчанинов наголошує, що вони «відводять розум та серце від Бога. Душа впадає в грубість, страх Божий в ній зникає; відступає від неї згадка про смерть; розум затуманюється і втрачає здатність бачити промисел Божий, від чого втрачається віра... Людина помирає для добродійності, віддається брехні, хитрощам, жорстокості, і впадає в суцільну погибель, здійснюється



сосудом диявола» [Брянчанинов Игнатий, святитель, епископ Черноморский и Кавказский. Аскетические опыты. Собрание сочинений, Том II.- Мгарский монастырь, 2001. – С. 166]. Згадуючи євангеліста Марка, Церква підкреслює, що наслідувати Царство Боже складно тим, хто шукає багатства тому, що вони мають надію на матеріальні блага, а не на Бога (Мк. 10:24), що і є причиною падіння.

Водночас Православна церква наголошує на тому, що багатство саме по собі не засуджується. В Святому Письмі наводяться приклади багатих, але угодних Богові людей – Авраам, старозавітні патріархи, праведний Іов та інші. Церква визнає існування будь-якої форми власності нейтральним, лише відношення людини до неї певним чином може бути або ж гріховним, якщо приводить до пограбування, несправедливого розподілу праці тощо, або ж праведним - морально обґрунтоване використання матеріальних благ, в основі якого покладений фундаментальний принцип Нового Завіту «любви ближнього свого як самого себе» (Рим. 13:9).

Відтак, майнове положення людини, з точки зору Церкви, не може бути критерієм богоугодності, або ж навпаки неугодності Богу. Таким чином, економіка – «це витоково благословенна Творцем сфера діяльності» людини, в тому випадку, коли вона базується на пріоритеті духовних цінностей над матеріальними [Предисловіє митрополита Смоленського и Калининградського Кирилла к книзі госсекретаря Ватикана кардинала Тарчизіо Бертоне «Етика общего блага в социальном учении Церкви». [Електронний ресурс]: Интерфакс. - Режим доступу до документу - <http://www.interfax-religion.ru/dialog/print.php?act=documents &id= 821>]. На противагу, надмірне захоплення задоволенням своїх тілесних потреб (чревоудовольня, сластолюбство, срібллюбство) приводить людину та суспільство до гедонізму і перетворює її спосіб життя на споживацтво.

Водночас багатовікова позиція Церкви, спрямована на спасіння душі, виховала в православній людині розуміння того, що вона живе для того, щоб добре молитися, на відміну від інших конфесій християнства, які моляться, щоб добре жити. На думку багатьох дослідників, надмірний акцент Православної Церкви на тому, що «справи світу цього» є спокусами, зумовив і певне економічне відставання православних країн. Священик Яків Кротов відверто стверджує, що «Греція серед інших країн Європейського Союзу виглядає найбіднішою. Православна країна: у ній є все, що потрібно православної людині. Решта – від лукавого і коштує дорого» [Кротов Я. Релігія й економіка: шлюб без зв'язку, або Чому в Греції є все // Дзеркало тижня. – 2004. - 14–20 серпня ]. Професор А. Колодний знаходить тісний зв'язок між православ'ям та соціально-економічним становищем країн: «... країни з домінуванням православ'я виявили відсталість в історичному розвитку, слугують оплотом світового консерватизму й середньовіччя» [Колодний А.М. Основи релігієзнавства. Курс лекцій. – Дрогобич, 2006. – С. 82].

Найскладніше проаналізувати відношення до економічного чинника протестантських церков. Оскільки різноманіття протестантських деномінацій, які в більшості своїй виступають “проти будь-яких абсолютистських претензій на володіння істиною, не виключаючи й себе самого” ускладнює можливість виділення загально-протестантської теоретичної рефлексії суспільної діяльності [Protestantism: A concise survey of Protestantism and its influence on American religious and social traditions. (Ed. By A.T.Kerr). – N.-Y., 1979. – P.11]. Однак, будемо спиратися на Програмний документ «Соціальна позиція протестантських церков Росії», який найбільшою мірою виражає загальне розуміння цього питання. В цьому документі зауважується, що соціальне служіння протестантських церков в першу чергу пов’язане з поняттям соціальної справедливості. Як записано в Позиції, основа соціальної справедливості полягає у всезагальному призначенні земних благ. Так, в дев’ятому пункті «Економіка, праця, власність» виділяються два основні факти у розумінні економіки: - 1) Земля і все, що наповнює її, створене Богом і по праву належить Йому. В свою чергу, Він дав людям право користуватися усіма земними благами. 2) Із-за гріхопадіння всі стосунки між людьми, в тому числі й економічні, несуть на собі відбиток гріха і не можуть бути бездоганними. Відтак, наголошується на тому, що будь-яка розвинута економічна система здатна забезпечити гідний матеріальний рівень життя більшості суспільства, але не здатна спасти людину. Виходячи з цього, жодна економічна система не може бути названа християнською. Протестанти виділяють чотири біблійні принципи економічного життя: право власності, наполеглива праця, свобода підприємництва та благодійність. Право власності закладено Богом для земного благополуччя людей, але приватна власність – це право людини управляти власністю, яка належить Богу. Праця, незалежно від її форми, має першочергове значення, оскільки формує особистість. Після гріхопадіння праця втратила свій творчий вияв і перетворилася на засіб забезпечення людських потреб. Але будь-який вид діяльності, здійснений на принципах протестантської етики (ставлення до праці як до покликання, устремління до одержання прибутку – більшого, ніж необхідно, задля забезпечення себе та своєї родини, «аскетизм в світі», тобто бережливість, строгість у використанні одержаного багатства), відповідає Божественним принципам, угодний Богу і благословенний Ним. Відтак, людина повинна працювати відповідально і сумлінно. В цьому випадку вона може розраховувати на винагороду. Ділова людина-християнин усвідомлює свою працю як особливу форму богопоклоніння. З точки зору протестантів, слова Христа про те, що кожен повинен примножувати отримані від Господа таланти, підштовхували християн піклуватися про справу та досягати успіху. Такі цінності, як бережливість, ефективність сприяють успіху і на сьогодні надзвичайно актуальні. Протестанти наголошують, що одержання прибутку в господарчій діяльності обов’язково нагороджується моральним

задоволенням і, з християнської точки зору – це спосіб послужити Богу, сім'ї та ближнім. З цієї позиції благодійність – це один із найефективніших способів доведення того, що люди є розпорядниками Божої власності. Адже Бог чекає, що блага, які він надав одній людині, вона буде використовувати на користь багатьох. Досить важливим, на думку авторів, є те, що соціальне служіння церков не обмежується лише відновленням справедливості там, де вона була порушена, але включає і боротьбу за гідність людської особистості засобами милосердя та любові [Социальная позиция протестантских церквей России. [Электронный ресурс]: 9. Экономика, труд, собственность. - Режим доступа до документу - <http://bibleapologet.narod.ru/doctrine.htm>].

Підсумовуючи вище сказане, можна зробити **висновок**, що економічний чинник розуміється в християнстві як невід'ємна складова здійснення людиною своєї божественної суті. Існують три основні підходи у цьому питанні:

1. Економіка є одним із шляхів, яким «здійснюється Божий задум про людину». Він виражається в усвідомленні людиною власної відповідальності за людське «домобудівництво». Кожна людина варта мати гідний рівень життя відповідний сучасним досягненням матеріально-технічної бази. Справа кожного прийняти посильну участь в розбудові суспільства на засадах справедливості та рівності. Виходячи з позиції антропоцентризму, **Католицька Церква** зазначає, що соціально-економічна діяльність може бути тим місцем, де зростає людина і святість її.
2. Економічна сфера є другорядною в житті людини порівняно з духовною сферою. Загальне благо можливо досягнути в тому випадку, коли первинні устремління людини та людського суспільства будуть направлені на життя вічне, яке є найвищим благом для кожного християнина. Теоцентричне спрямування **Православної церкви** наголошує на тому, що порушення даного правила призводить людину до деградації та духовної смерті.
3. Євангельська сила з необхідністю проявляється в цьому житті. Будь-які економічні досягнення, власність людина повинна сприймати як дар Божий, наданий їй для використання на благо собі та людям, керуючись правилами протестантської етики. **Протестантський реалізм** виводить взаємозв'язок між духовністю та економічною сферою і, продовжуючи антропоцентричну парадигму, сприяє закріпленню в суспільстві ідеалів процвітання.

Виходячи з вище викладеного, слід зауважити, що всі християнські конфесії приділяють значну увагу впливу економічного чинника на духовний розвиток людини. В їх вченнях він займає різне по значущості місце, що зумовлено історично-соціальними та культурними особливостями становлення та розвитку основних концептуальних положень церков. За

своїм духовним змістом, сучасна культура є переважно протестантською, де матеріальні блага не заважають розвитку духовності. Водночас, ця теза потребує досконалого аналізу, який у подальшому дослідженні варто розглянути за допомогою ціннісної рефлексії і історико-культурної реконструкції процесу становлення ідей протестантизму як в Західній Європі, так і в Україні.

### А н о т а ц і ї

**В статтє Таттяны Гаврилук «Проблема соотношения духовного и материального в современной христианской антропологии» дан анализ понимания роли экономического фактора в жизни человека посредством анализа трех основных христианских направлений – православия, католицизма, протестантизма. На базе анализа социальных доктрин сделан вывод о существовании трех основных религиозных подходов в этом вопросе.**

**Ключевые слова:** человек, экономика, антропология, социальная доктрина, теоцентризм, антропоцентризм.

**In article of Tetyana Gavrilyuk "The problem of spiritual and material relations in contemporary Christian anthropology" has analysis of understanding of the role of the economic factor in the life of the man by means of the analysis of three main Christian directions.**

**Keywords:** Man, economics, anthropology, social doctrine, theocentrism, anthropocentrism.

*В. Андросова* \* (м. Київ)

УДК 2, 29

### ХАСИДСЬКІ ДИНАСТІЇ В КОНТЕКСТІ ВІДРОДЖЕННЯ ІУДАЇЗМУ В УКРАЇНІ

В статті В.Андросової «Хасидські династії в контексті відродження іудаїзму в Україні» насамперед розкривається особливість хасидизму як течії іудейської релігії. Автор описує появу й особливості низки течій хасидизму й розкриває їх зв'язки з історичними реаліями України, аналізує їх нинішній стан.

**Ключові слова:** хасидизм, хасидські династії, іудаїзм, Хабад Любавич, Карлін-Столін, релігійне відродження.

---

\* Андросова Валерія – кандидат філософських наук, позаштатний співробітник Центру релігієзнавчих досліджень і міжнародних духовних відносин ДУІ і ШІ; заступник голови ДОВ УАР по зв'язкам з науковими установами.

Відродження релігійності в нашій країні потребує від науковців (істориків, релігієзнавців, культурологів, етнологів) масштабних досліджень як традиційних так і нових для України релігійних течій. Повернення іудаїзму на українські території після десятиліть атеїстичного режиму окреслило коло проблем, які потребують аналізу. Новизна даної статті полягає у запропонованій автором перспективі вивчення як хасидських течій, що розвиваються в країні з моменту незалежності, так й хасидських напрямків, що були частиною історичного минулого України, а сьогодні є активними учасниками релігійного життя за межами нашої країни.

Вивченню іудаїзму сучасної України приділяє увагу український вчений В.Єленський, аналіз балансу державно-церковних і міжконфесійних відносин на державному рівні здійснює науковий колектив Відділення релігієзнавства Інституту філософії, зокрема А.Колодний та Л.Филипович. Висвітлення історії єврейства знаходимо у класичних працях Ш.Дубнова, а також О.Наймана; окремим проблемам розвитку українського єврейства присвячені статті В.Матвеева. Значний науковий доробок становить книга українського дослідника І.Тузова, присвячена ранньому періоду існування хасидизму. Також слід відзначити дисертаційні дослідження З.Швед та В.Фуркало з цієї теми. Феномену хабадного напрямку хасидизму присвячено авторське дисертаційне дослідження на тему «Хасидський рух Хабад у процесі адаптації до суспільно-політичних і соціокультурних реалій українського соціуму» В.Андросової. Однак, на сьогодні в Україні, фактично не має комплексних досліджень, які б були присвячені феномену хасидизму в цілому, а також його окремим напрямкам – в історичній ретроспективі й аналізі сучасності. В зарубіжних дослідженнях рівень розробки даної проблематики значно вищий. У працях С.Шарота, Ж.Мінца, Д.Елазара, Р.Фоксбрунера та інших ми знаходимо аналіз іудейського сектору релігійної громади, в тому числі хасидського. Автор пропонує у даній статті зосередити увагу на основних хасидських династіях, які були чи є представленими на українських територіях і ведуть активну діяльність у сучасній Україні.

Об'єктом запропонованої статті став феномен хасидизму у його різноманітних проявах. Предмет даного дослідження – хасидські течії, які розвиваються в сучасній Україні, а також хасидські династії, що пов'язані з її історичним минулим. Визначення основних, найбільш активних у соціальному і культурному плані, хасидських течій автор вважає метою свого дослідження. Відповідно до мети, були сформовані основні завдання: вивчення історичних форм хасидизму і їх духовних лідерів, еволюції хасидських напрямків та їх «міграції»; аналіз хасидських течій, які розвивають свою діяльність в сучасній Україні, а також форм їх активності.

У якості методів дослідження ми користуємось методами історичного аналізу та загально філософськими методами дослідження, а також спираємося на дані соціологічних досліджень з цієї теми. Теоретичне значення запропонованої праці полягає в аналізі й узагальненні існуючого матеріалу, та висвітленні подальших шляхів вивчення даної проблематики.

Запропонована стаття має практичне значення – створює базу для подальшої розробки проблем релігійного відродження іудаїзму в Україні.

Насамперед визначимося з тим, що ми розуміємо під терміном «хасидизм» в цій статті. Хасидська традиція, яка є об'єктом нашого дослідження, бере свій початок у XVII – XIX століттях. Вона виникає на території сучасної України і Польщі. Цей етап розвитку іудейської релігійної традиції дав поштовх до створення чисельних хасидських рухів, що існують по-сьогодні в Україні і світі. В наукових колах термін «хасидизм» найчастіше вживається саме в такому значенні, підкреслюється його польсько-українське коріння, щоб відрізнити від іншого релігійного феномену – «германського хасидизму». Останній виникає у середньовічній Німеччині і є видатною подією у розвитку німецького єврейства. Релігійна віра «Хасидей Ашкеназ» або «Благочестивих з Германії» стала дієвою історичною силою. Не менш значущою силою став хасидизм український і польський, на якому ми й сконцентруємо свою увагу в нашій статті.

Духовний лідер Бал Шем Тов або скорочено Бешт (повне ім'я - Ізраель бен Еліезер Баал Шем Тов), містик за своїм світосприйняттям, став родоначальником хасидизму. Хасидизм виникає у 30-х роках XVIII століття і вже в кінці цього ж століття переростає межі маргінальної групи і стає народним рухом. За короткий час хасидське вчення поширилось поміж єврейського населення Поділля, Волині, Галичини, а згодом - і на Польщу, Молдову, Білорусь, Валахію, Закарпаття, Трансільванію і Словаччину. З часом хасидизм стає однією з основних іудейських релігійних течій у Східній Європі, розповсюджується у єврейських громадах Австро-Угорської і Російської імперій. Учні Бешта, ребе Яков Йозеф з Полонного (сучасна Рівненська обл., Україна) і ребе Дов Бер з Межиріча (сучасна Рівненська обл., Україна), стають відомими духовними лідерами хасидизму.

Хасидизм, як масштабний релігійний феномен, що зародився на території сучасної України і Польщі, потребує дослідження – як його історичного минулого, так і подій сьогодення. Нам відомо, що існувало багато хасидських династій, кожна з яких мала свої характерні риси і своїх духовних лідерів. Деякі династії існують й по-сьогодні, інші – лише в історичному минулому. Лишень згадаємо такі з них, як хасиди Хабад-Любавич, Карлін-Столінські, Брацлавські, Вижницькі, Гальберштам, Ружинські, Сквирські, Слонимські, Чорнобильські, Шапіра та інші.

Одним з найвідоміших і найбільш поширених на сьогодні хасидських рухів є **Хабад** (або ХаБаД, від «хохма», «біна» і «даат» - івр. мудрість, розум і знання; також має назву Хабад-Любавич або любавицький хасидизм).

Виникнення сучасного релігійного руху Хабад пов'язано з діяльністю **Шнеура Залмана** з Ляд, якого ще називають Алтер ребе (Старий ребе). Шнеур Залман став учнем Магіда з Межиріча (Дов Бер з Межиріча), а згодом - лідером для кількох тисяч хасидів. Саме йому належить головна книга всіх хасидів Хабаду – «Танія» («Лікутей Амарім») – систематичний опис доктрини нового релігійного напрямку. Книга побачила світ у 1797 році,

витримала чисельну кількість перевидань і сьогодні зберігає свою актуальність для численної аудиторії. Шнеур Залман вважається першим ребе хасидизму Хабад-Любавич (всього в течії було сім ребе).

Другим Любавицьким ребе стає старший син Шнеура Залмана – **Дов Бер з Любавичів**, відомий як Мітл ребе (Середній ребе). Він очолює більшість послідовників свого батька і переїжджає з Ляд до Любавичів, які стають центром хабадного хасидизму. Послідовники течії отримують назву «любавицькі хасиди». **Менахем Мендл бен Шломо Шахна** (серед хасидів відомий як Цемах Цедек) – син дочки Шнеура Залмана, став Третім Любавицьким ребе. Отримав талмудичну і кабалістичну освіту, з'акцентував увагу на необхідності вивчення Талмуда і виступив проти Гаскалі й ідеї реформи єврейської освіти, став автором важливих для хабадного хасидизму книг «Шореш міцват ха-тфіла» («Джерело заповіді про молитву»), «Цемах цедек» («Парость благочестя») та «Ор ха-Тора» («Світло Тори»). Його молодший син – **Шмуель Шнеєрсон** – став Четвертим ребе Хабаду, продовжив політику Цемах Цедека, написав «Лікутей Тора» («З Тори»). Син Шмуеля Шнеєрсона – **Шолом Дов Бер Шнеєрсон** – став П'ятим Любавицьким ребе. Наполягав на необхідності впровадження релігійної освіти, заснував першу хасидську єшиву «Томхей Темімім» відповідно традицій систематичної освіти (характерна риса сучасного хабадного руху). Першим розпочав популяризацію хасидизму серед євреїв «не-ашкеназі». Полишає м.Любавичі у 1915 році, але назва «любавицькі хасиди» зберігається за течією й по-сьогодні.

Всесвітньо відомий **Йозеф Іцхак Шнеєрсон**, Шостий любавицький ребе (син Шолома Дов Бера), став лідером хасидів Хабад і всього єврейства СРСР. Створив комітет рабинів, відкрив єшиви «Тіферет бахурім», контактував з представниками «Джойнт» в СРСР і фактично створив опір радянській політиці асиміляції та атеїзації. За активну релігійну діяльність був заарештований владою і разом зі своїми учнями висланий з країни (замість смертної кари). Жив в Латвії (1927 – 1934), Польщі (1934 – 1940), емігрував в США (1940 – 1950). Він всюди, де проживав, створював єшиви і освітні центри. Це - праобраз тих центрів Хабаду, які існують сьогодні: одночасно і центр релігійної освіти, і центр хасидського життя. У Нью-Йорку (Бруклін, штаб-квартира Хабаду) Шостий ребе відкрив видавництво релігійної літератури.

Після смерті Й.І.Шнеєрсона, Любавицьким ребе (1950 – 1994) став його зять – **Менахем Мендл Шнеєрсон**. Це Сьомий і останній ребе любавицького хасидизму. Навіть після своєї смерті у 1994 році він залишається духовним лідером всього хасидизму Хабад-Любавич. Ребе запропонував секуляризованому єврейству Сполучених Штатів, а потім - й інших країн, згадати свою традицію, повернутися до свого коріння. Діяльність Сьомого ребе мала свій результат – збільшення іудейських громад, відновлення культурних, мовних, обрядово-ритуальних традицій, виникнення «живих» і дієвих релігійних громад. Завдяки останньому

любавицькому ребе та його емісарам релігія хасидизму стала органічною частиною асимільованого і секуляризованого єврейства. Американський дослідник Д.Елазар [Elazar D. Community and Polity: the Organizational Dynamics of American Jewry / D.Elazar. – Philadelphia: Publication Society, 1995. – P. 118] підкреслює, що саме любавицький хасидизм сьогодні найсильніший серед хасидських груп у США. Хабад створив власне поселення у Ізраїлі – Кфар-Хабад, яке стало другим за значенням (після штаб-квартири у Брукліні, Нью-Йорк) всесвітнім центром хабадного руху.

Як і інші хасидські групи, вони відомі своїм дотриманням традицій релігійного життя ультра-ортодоксів Східної Європи. Одним з головних своїх досягнень вони вважають «повернення» до традиційного єврейського способу життя. Послідовники руху Хабад найактивніше, проводять масштабну роботу проти асиміляції у єврейському суспільстві. Ж.Стефенс зазначає, що посланці Любавицького ребе та члени їх сімей працюють у Центрах Хабаду по всьому світу [Stephens J. Rabbi to open Chabad Center in East Manatee/ J.Stephens // Sarasota Herald Tribune – August 24, 2004 – P. 7].

Окрім США та Ізраїлю, організації Хабаду існують сьогодні у багатьох країнах світу. Це не лише території з традиційно сильною єврейською діаспорою (як країни колишнього СРСР), а й Австралія, Океанія, Нова Зеландія, Японія. На сьогоднішній день більше 4 тисяч сімей посланників ребе організовують роботу близько 3 тисяч хабадних центрів у всьому світі. Посланники любавицького ребе відтворюють дієву модель американської структури Хабад Любавич – створюють будинки Хабаду, дитячі садки і навчальні заклади, які органічно поєднують традиційний іудаїзм зі світськими дисциплінами, активно розгортають освітню і благодійницьку діяльність, створюють умови для виконання всіх постанов традиційного іудаїзму.

Любавицький хасидизм у ХХ – на початку ХХІ століть став одним з найвідоміших рухів в іудаїзмі всього світу. Ця тенденція продовжує розвиватися і вже на початку ХХІ століття спостерігаємо активний розвиток Хабад Любавич у пострадянських країнах, в тому числі і в Україні.

В межах любавицького хасидизму до 1926 року існувала Кописька династія – заснована сином Третього любавицького ребе Єгудой Лейб Шнеерсоном у 60-х роках ХІХ століття.[Шнеерсон, хасидская династия // Электронная еврейская энциклопедия. - Том 10 [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: <http://www.eleven.co.il/article/14870>] У другій половині ХІХ століття ця династія була найбільш активною серед хабадних. Сьогодні всі хабадники – любавичи.

Хасидський рух відіграв величезну роль у відновленні ортодоксальної єврейської віри і ритуалів у США, Ізраїлі, країнах Східної та Центральної Європи. Ще один напрямок хасидизму, активний сьогодні як в світі, так і в Україні, це – **Карлін-Столінські хасиди** (інші назви – династія Перлов, Кароліни, Карлінер хасидизм).



Засновник даного хасидського напрямку – **Ахарон бен Яков**, який відомий як Ахарон Великий – був учнем Дова Бера з Межиріча, який, в свою чергу, був учнем засновника всього хасидизму Бал Шем Това. Це один з перших хасидських лідерів Білорусько-Литовських земель. Дотримувався аскетичного способу життя, наполягав на вивченні письмової й усної Тори, а також літератури мусар (моралістичної течії в межах мітнагдім – див. Віленський Гаон), велику увагу приділяв молитві.

Після смерті Ахарона Великого хасидів очолив його учень Шломо бен Меір га-Леві з Карліна та його син **Ашер Перлов**. Останній поселився у м. Столін (Білорусія, 15 км від кордону з Україною). Відтоді карлінські хасиди отримали також назву «столінські». Інший син засновника карлінської династії, **Яков Перлов**, у 70-х роках XVIII століття переїхав на землі Ерец-Ізраель і заснував там карлінську громаду. В період духовного лідерства сина Ашера, **Ахарона II**, Карлін-Столинський хасидизм набуває великого впливу на території Полісся і Волині. Ахарон II наполягав на тому, що не лише молитва, але й повсякденне життя є шляхом до Бога; підкреслював, що духовне вдосконалення прискорює прихід Месії; підтримував карлінських хасидів, які поселилися в Ерец-Ізраель (у Тверії та Єрусалимі).

Його онук, **Ізраель Перлов**, прославився серед хасидів і серед мітнагдім, виступав за вивчення світських дисциплін та освіту для дівчат. Його п'ятий син, **Йоханан Перлов**, був визнаний лідером всіх карлінських хасидів: спочатку очолював громаду у Луцьку (Волинська область), після Другої Світової війни переїхав у Німеччину, у 1947 році – в Палестину, у 1949 – до Сполучених Штатів Америки. Його онук **Борух Яков Меір Шохет** – сучасний ребе карлінських хасидів, проживає у головному центрі даної релігійної течії – ізраїльському поселенні Гіват Зеєв. Крім цього, існує ще багато синагог карлінських хасидів в Єрусалимі, Бней-Браку, Кіріат Сефері, Сафеді, Тіберії, а також у США, переважно у бруклінському Боро-Парку Нью-Йорка, місті Монсі (штат Нью-Йорк), Лейквуді (штат Нью-Джерсі) та інших містах по всьому світу. Сьогодні головний рабин Києва і України, голова Об'єднання іудейських релігійних організацій України Яков Дов Блайх є представником Карлін-Столинського хасидизму.

Знаними у світі є **Брацлавські хасиди** (Бреславські, «тойте хасидім» - «мертві хасиди»). Засновником даної хасидської течії став правнук Бал Шем Това рабі Нахман. Народився він у м. Междибіж в 1772 році, багато подорожував, побував у Ерец-Ізраель (1798 рік - відвідав Хайфу, Яффу, Тверію, Цфат), поселився на українських землях (Київська губернія). Він став одним з духовних лідерів хасидизму в Україні. Вивчав талмудичну і кабалістичну літературу, на його релігійне почуття мала сильний вплив мальовнича природа українського Поділля. Називав себе «єдиним вождем Ізраїлю свого часу» [Нахман из Брацлава // Электронная еврейская энциклопедия. – Том 5. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=12927&query=%C1%D0%C0%D6%CB%С0%С2>] і відрізнявся різкою критикою інших хасидських цадиків, що і

дало поштовх для звинувачень Нахмана у сабатіанстві і франкізмі (єретичні вчення, лідери яких – Шабтай Цві та Яков Франк – називали себе месією; останнє вчення виникає саме на українських територіях), переслідувань його та його послідовників. Переїжджає до м. Брацлав (Подільська губернія, нині у Вінницькій області) і, щоб уникнути переслідувань, вимушений був постійно подорожувати. Місцем його смерті у 1810 році стало м. Умань (Черкаська область), яке і сьогодні залишається центром паломництва.

Після смерті Нахмана лідером течії став його учень Натан Штернхарц, завдяки якому ми маємо можливість читати твори Нахмана. Брацлавські хасиди відрізняються сильною емоційністю, надають велике значення звичаю сповіді перед духовним лідером. Єдиним духовним лідером для брацлавських хасидів залишається покійний рабі Нахман, тому вони отримали назву «мертвих хасидів», але, не зважаючи на таку назву, брацлавський хасидизм продовжував розвиватись. В кінці XIX століття він значно поширився в Польщі, до 20-х років минулого століття продовжував існувати на Україні. За останні тридцять років брацлавський хасидизм зміцнив свої позиції [Ессас Э. О Брацлавском хасидизме / Элиягу Эссас [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: <http://www.evrey.com/sitep/askrabbi1/q.php?q=otvet/q880.htm> 08.08.04]. Сьогодні брацлавські хасиди живуть в Ізраїлі (м. Єрусалим, м. Бней-Брак, м. Цфат). Функціонує Брацлавський дослідницький інститут з центрами в Ізраїлі (м. Єрусалим) і США (м. Монсі, штат Нью-Йорк) та Благодійний фонд у Великобританії м. Манчестер). В Україні сьогодні під керівництвом К.Й.Епштейна існує Уманська громада Брацлавських Хасидів (створена у 1999 році).

Кожного року на Рош га-Шана (Новий рік) хасиди зі всього світу приїжджають на могилу духовного лідера брацлавського хасидизму – рабі Нахмана. Так м. Умань Черкаської області щорічно приймає тисячі хасидів. У 2008 році за офіційною статистикою «прибуло 15300 осіб із 20 країн світу: з Ізраїлю (14289), США (519), Франції (287), Канади (113), решта - з Австралії, європейських країн, Латинської Америки та країн СНД [Інформаційний звіт «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» (за 2008 рік) [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=172%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=172%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk)]. У вересні 2009 року хасидську святиню відвідало рекордне число паломників – 20 тисяч осіб [Історико-культурний центр Брацлавских хасидов [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.uman.narod.ru/russian/NovostiR.htm>]. Більшість паломників приїжджає з Ізраїлю, Росії, країн Європи. Це давня традиція, яку було перервано лише в радянські часи (1920 – 1987 роки). За відновлення релігійності в країні стало можливим і масове паломництво хасидів-іноземців. Сьогодні вшанування пам'яті великого хасидського лідера Нахмана Брацлавського в Умані стало визначною культурною подією. В

такий спосіб брацлавські хасиди виконують заповіт свого Ребе, який сказав: «Я залишуся серед вас, якщо Ви будете відвідувати мою могилу» [Пятигорский Р. Раби Нахман из Браслава. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://toldot.ru/tora/rabbanim/rabbanim\\_6865.html?template=83](http://toldot.ru/tora/rabbanim/rabbanim_6865.html?template=83)].

Сьогодні ми зустрічаємось переважно з представниками хабадного, карлін-столінського та брацлавського напрямку, проте існує велика кількість хасидських династій, які зароджувались і розвивались на українських територіях, але зараз майже не представлені в Україні і мають центри за її межами. Згадаємо деякі з них.

**Вижниця** (Вижницькі хасиди – засновником династії став Менахем Мендл бен Хаїм Хагер, рабин м. Вижниця (Буковина, нині Чернівецька область). Вижницька і садагорська (ружинська) династії стали головними хасидськими напрямками для Галичини та Румунії.[Эттингер Ш. Возникновение хасидизма. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://jewbukovina.nxt.ru/Religia.html>] Його сини стали рабинами, а один з них – Ісраель – зайняв його місце, мав велику кількість прихильників, згодом переїхав до м. Надьварад (сучасне м. Орадя, Румунія), де й створив центр хасидизму. Його нащадки заснували поселення у м. Бней-Брак (Ізраїль), створили власні єшиви. Поселення вижницьких хасидів сьогодні існує в штаті Нью-Йорк (с.Монсі), громаду очолює рабин Мордехай Хагер. На сьогодні вижницьких хасидів в Україні немає.

Течія **Гальберштам** (Хальберштам, Цанз-Клойзенбургські хасиди) виникає в 30-х роках XIX століття у Західній Галичині під керівництвом рабина Хаїма бен Лейбуша Гальберштама. Він отримав класичну рабиністичну освіту, належав до тих релігійних лідерів, які намагались віднайти баланс між класичною рабиністичною традицією та хасидизмом [Городецкий С. Садагорская династия. – Лехаим – 2007. – 5 (181) Окончание. Начало в № 1–4, 2007 [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: <http://www.lechaim.ru/ARNIV/181/dostup.htm>]. Став відомий серед хасидів як Хаїм Цанзер (від «Цанз» - їдиш назва м.Сандец (Нови-Сонч), Польща), а його послідовників ще і сьогодні називають «цанзськими хасидами». Він наполягав (на відміну від садагорських хасидів) на аскетичному способі життя, виконанні всіх релігійних приписів у повсякденному житті. Традиційну вченість у поєднанні з релігійним екстазом вважав основою хасидизму. Виступив проти позиції і способу життя ружинського цадика Ізраеля, конфлікт отримав великий резонанс. Правнук Хаїма – Шломо Гальберштам з Бобова – в часи Другої Світової війни емігрував у США і заснував там центр хасидизму у Боро-Парку (Бруклін, Нью-Йорк). Боро-Парк став місцем постійного проживання багатьох ортодоксальних іудейських громад (близько 250000 осіб), серед яких представники хасидських династій Бобов, Бельз, Гур, Сатмар, Карлін-Столін, Вижниця, Мункач, а також не хасиди. У 1959 році з його ініціативи засноване хасидське поселення в Бат-Ямі (Ізраїль), яке стало центром послідовників цадиків з Бобова. Інший правнук Хаїма – Єкутіель Єгуда Гальберштам з Клаузенбургу – також

створив свій центр хасидизму в Брукліні (Уільямсбург), а у 1956 – поселення Кір'ят Цанз (м.Нетанія, Ізраїль). Його сини стали духовними лідерами: Цві Єлімелех Гальберштам з 1994 року обіймає його посаду, Шмуель Давид Гальберштам очолив громаду цанз-клойзенбургських хасидів у Боро-Парку [Гальберштам, хасидская династия // Электронная еврейская энциклопедия. – Том 2. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=11036&query=>].

**Ружин** (Ружинсько-Садагорська хасидська династія) виникає в 30-х роках ХІХ століття на території сучасної Житомирської області. Засновник Ізраель Фрідман (народився у м. Косів, Івано-Франківська область), т.з. «ружинський цадик» – правнук Дов Бера з Межиріча. Після звинувачень з боку влади і арештів переселяється у м.Садагору (або Сад Гора, частина сучасного м. Чернівці) на Буковину. Мав великий авторитет серед хасидів австрійських і російських територій, підтримав побудову синагоги в єврейському кварталі Єрусалиму. Його шестеро синів стали засновниками власних династій, а дочка – жінкою першого Вижницького ребе (Менахема Мендла з Вижниці) Частина ружинських хасидів проживає в Ерец-Ізраель, підтримали ідеї політичної партії Агудат Ізраель. Сьогодні велика кількість хасидів з Ізраїлю та США приїжджають на могилу цадика у Садагорі (нині район м.Чернівці). Збереженням могили цадика та іудейської громади сьогодні опікується рабин м.Чернівці Ноїх Кофманський [Нахимович З. Дорогами ружинских хасидов // Народ мой. – 2003. - №13 (306) [Електронний ресурс]: Независимая еврейская газета. – Режим доступу до журн.: <http://jew.spb.ru/A306/A306-041.html> <http://jew.spb.ru/A306/A306-041.html>].

Засновником **Сквирських хасидів** був рабин з м.Сквири (сучасна Київська область) Іцхок Тверський. Його послідовники отримали назву сквирських хасидів. У ХІХ столітті євреї склали половину населення м.Сквири, там існувала сильна хасидська династія. У минулому столітті сквирські хасиди масово емігрували у Вільямсбург (Бруклін, Нью-Йорк, США). Згодом, у 1954 році, двадцять сімей сквирських хасидів під керівництвом рабина Якова Йозефа Тверського заснували власне поселення «Нову Сквир» в Нью-Сквері (штат Нью-Йорк). Містечко й сьогодні залишається місцем компактного проживання хасидів (в основному сквирських), де зберігаються релігійні традиції династії. Мовою повсякденного спілкування для більшості є їдиш. З 1968 року лідером сквирських хасидів став Давид Тверський. В американській Сквирі на початку третього тисячоліття проживало близько 5 тисяч осіб [New Square village, New York // U. S. Census Bureau. [Електронний ресурс] - Режим доступу до журн.: [http://factfinder.census.gov/servlet/SAFFFacts?\\_event=Search&geo\\_id=&\\_geoContext=&\\_street=&\\_county=New+Square&\\_cityTown=New+Square&\\_state=&\\_zip=&\\_lang=en&\\_sse=on&pctxt=fph&pgsl=010&show\\_2003\\_tab=&redirect=Y](http://factfinder.census.gov/servlet/SAFFFacts?_event=Search&geo_id=&_geoContext=&_street=&_county=New+Square&_cityTown=New+Square&_state=&_zip=&_lang=en&_sse=on&pctxt=fph&pgsl=010&show_2003_tab=&redirect=Y) ]. Що стосується української Сквири, то точної статистики щодо її вірян на сьогодні немає, але діє тут відновлена у 2004 році синагога.

Засновником **Слоніму** став рабин Слонимської ешиви Аврахам Вайнберг, який мав великий вплив на іудейські громади Полісся. Він наполягав на цінності Тори, любові й страху перед Господом. Його учень заснував власну династію у м. Білосток (Польща), один з онуків оселився в Ерец Ізраель. Фактично з часів Другої Світової війни центром слонімського хасидизму стає Ізраїль, де у 1942 році Слонім створюють власну ешиву (Слонимська ешива дому Авраама).

**Чорнобильські (тверські) хасиди** виникають у XVIII столітті на території сучасної Київської області. Засновником даної течії став магід м. Чорнобиля Менахем Нахум Тверський. З кінця XVII і до початку XX століття Чорнобиль був одним з найбільших центрів хасидизму. Сюди приїжджали хасиди із всієї Польщі й України. У 1920 році, під час Громадянської війни, династія тверських цадиків залишає Чорнобиль. Сьогодні у мертвому місті залишається могила цадика-засновника тверської династії Менахума Нахума (рік смерті – 1798). За інших обставин вона могла б стати місцем масового паломництва хасидів, як наприклад могила духовного лідера брацлавських хасидів – рабі Нахмана.

**Шапіра** (або Мункацька династія – від назви м. Мункач) виникає у першій половині XIX століття у Східній Галичині під керівництвом Шломо Шапіра. Вчився у хасидів Гальберштам і Ружницьких цадиків. Його син, Цві Гірш Шапіра, авторитетний знавець іудейської містики, був визнаний цадиком, а місто Мункач – центром хасидизму (кінець XIX - початок XX ст.). Нашадки – Хаїм Елазар Шапіра (син) і Єгошуа Ієрахміель Рабинович (зять) продовжують лінію засновника. Вони категорично виступають проти нововведень і течій Мізрахі та Агудат Ізраель. Останній на сьогодні є лідером хасидської династії Шапіра, проживає в Ізраїлі, активної діяльності в Україні не веде. Крім Ізраїлю, хасиди Шапіро живуть у США (Бруклін, Нью-Йорк), ідейно близькі до Сатмарського хасидизму.

**Найбільш активним сектором іудейських громад в Україні є хасиди.** На початок 2010 року в Україні іудаїзм був представлений десь п'ятьма своїми течіями. За статистикою Держкомнацрелігій в країні велика діяльність 297 зафіксованих його організацій [Інформаційний звіт «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» (за 2009 рік). [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=172%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=172%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk)].

На момент початку лібералізації радянського режиму у другій половині 1980-х років ортодоксальний іудаїзм міснагетського або «Литовського» напрямку був єдиною офіційною іудейською течією на території країни. Природно було сподіватись, що саме ортодокси скористаються нагодою послаблення режиму для «релігійного ренесансу». У 1989 році було створено Всерадянську раду Єврейських релігійних общин (ВРСРО), яка об'єднала всі існуючі іудейські громади, а рабин Московської синагоги Адольф Шаєвич став Головним рабином СРСР. Однак в умовах розпаду радянської системи

можливості Ради були обмежені і її діяльність фактично завершилась на початку 1992 року. Частина громад ВРСРО увійшла у Конгрес єврейських общин і організацій Росії (КЄРООР), друга частина – згодом у Федерацію єврейських общин СНД (ФЄО СНД), яка об'єднала хасидів Хабад. При цьому до кінця 1990-х років велика кількість громад входить до ортодоксальних централізованих релігійних організацій, але вже на початку 2000-х років починаються інтенсивні процеси переходу громад до хабадної Федерації єврейських общин України [Чарный С. Иудаизм на просторах СНГ /С.Чарный // Евроазиатский еврейский ежегодник (2005/2006). – К.: Дух і Літера, 2006. – С. 79]. Причина в тому, що хабадні і карлін-столінські хасиди, на відміну від інших, посилали своїх рабинів в Україну з тривалими місіями. Ці духовні лідери мали належну релігійну освіту і могли спілкуватися з громадою, тоді як іноземні рабини часто володіли лише англійською, івритом або їдишем. Ще однією з причин легкого переходу єврейських громад до хасидизму (часто хабадного напрямку) стала, з одного боку, майже повна відсутність знань щодо релігійних традицій іудаїзму (наслідок радянського режиму), а з іншого - активність і можливості хасидських (Хабад і Карлінер) громад у впровадженні норм релігійного життя іудея.

Після розпаду СРСР можна було очікувати, що найбільшу популярність серед українського єврейства, яке майже повністю втратило свою релігійність, отримає прогресивний (реформістський) іудаїзм. Першу громаду було створено у 1991 році в Києві. Однак, попри оптимістичні прогнози, прогресивний іудаїзм сильно поступився ультра-ортодоксальному хасидському напрямку: перший - це приблизно 50 громад, [Чарный С. Иудаизм на просторах СНГ /С.Чарный // Евроазиатский еврейский ежегодник (2005/2006). – К.: Дух і Літера, 2006. – С. 82] тоді як другий – більше 200.

Який хасидизм ми маємо на увазі? Вище ми згадували про чисельні хасидські течії, які зароджувались на українських територіях, але далеко не всі вони діють в сучасній Україні. Основними хасидськими течіями від отримання незалежності і дотепер є: Хабад-Любавич, Карлі-Столінські, Брацлавські, та Сквирські хасиди. Найбільш активні – дві перші течії. Так, сьогодні серед Головних рабинів України – двоє належать саме до цих хасидських напрямків. Це - Моше-Реувен Асман (Хабад) і Яков Дов Блайх (Карлін-Столін). Донедавна хабадний напрямок мав навіть двох головних рабинів – Азріел Хайкін, українець за походженням, був запрошений на посаду головного рабина (2003 – 2008 роки).

Особливість України полягає в тому, що тут, на відміну від інших пострадянських країн, сильні єврейські організації існують не лише в столиці. Є і впливові регіональні центри. Основна частина – це ортодоксальні громади, які утворюють Федерацію єврейських общин України (Хабад, який очолює Меір Стамблер, має більше 160 громад [Федерація єврейських общин України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.:

who.com.ua/bookmaket/ukrinvest2007/7/108/1.html ] і Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних організацій (Хабад, який очолює Моше-Асман, має 13 громад [Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних організацій. 29.05.2008 [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: <http://ua.proua.com/mapsinf/182.html>]), а також Об'єднання іудейських релігійних організацій України (Карлінер, має близько 70 громад [Об'єднання іудейських релігійних організацій України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: <http://who-is-who.com.ua/bookmaket/ukrinvest2007/7/109.html>]). Таким чином, навіть на інституційному рівні в Україні нині найбільш активними хасидськими напрямками є Хабад і Карлінер.

На території України знаходяться багато святих для євреїв місць, а тому в останні роки спостерігається **відродження релігійного паломництва** до таких українських міст як Умань, Меджибіж, Аннополь та інших відповідно оформлених місць поховань іудейських духовних лідерів у Полтавській, Чернівецькій та Закарпатській областях. За офіційною статистикою, найбільша кількість іноземців, які приїжджають в Україну з релігійними цілями, є євреї (біля 2,5 тис. осіб) [Інформаційний звіт «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» (за 2009 рік). [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=172%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=172%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk)]. І це не враховуючи паломників на Рош га-Шана до Умані (біля 20 тисяч осіб), про що ми згадували раніше. Щороку кількість паломників збільшується. Так, до місця поховання іудейського релігійного діяча Залмана Шнеура у м. Гадяч (Полтавська обл.) здійснили паломництво 1800 прихильників течії Хабад Любавич [Інформаційний звіт «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» (за 2009 рік). [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=172%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=172%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk)].

Масштабна **просвітницька діяльність** культурно-освітніх і релігійних структур іудаїзму другої половини 1990-х років призводить до серйозного піднесення загального рівня національного усвідомлення і обізнаності в питаннях єврейської історії та духовної традиції, зазначають українські релігієзнавці [України. Історія релігії в Україні: в 10-ти т. [За ред. А.Колодного] / Т.10Релігія і церква років незалежності.. – К.-Дрогобич: Коло, 2003. – С. 226]. Чисельні програми і проекти, різке збільшення обсягу інформації про єврейське життя, культуру держави Ізраїль сприяли залученню до національного руху єврейства у найрізноманітніших формах великої кількості євреїв не лише у великих містах, а й у невеличких поселеннях країни. За свідченням голови Асоціації єврейських організацій та общин України Й.Зісельса, у кожному українському місті, де мешкає не

менше 1000 євреїв, є можливість здобути певний рівень єврейської освіти з допомогою вже організованих інституцій [Інтерв'ю з Головою Асоціації єврейських організацій та общин України (Ваад України), Головою Генеральної Ради Євразійського єврейського Конгресу Й.Зісельсом – 19 грудня 2007 р. (Архів автора)].

В Україні починається активне відродження релігійного життя єврейства, хасидські напрямки Хабад і Карлінер відіграють у цьому велику роль. Вже в 1997 році в Україні було 4000 учнів єврейських денних шкіл. Це є більше, ніж у будь-якій із східно-європейських країн. Число рабинів також було більшим, ніж в інших країнах СНД.

Діяльність сильних хасидських громад перш за все спрямована на **освітні і благодійницькі програми**. Зазвичай хабадний центр, часто створений при синагозі, навіть якщо він і не має офіційного статусу, пропонує широку палітру освітніх та культурних програм для дітей, дорослих, людей пенсійного віку. Карлін-Столінський напрямок також велику увагу приділяє освіті. При ОІРОУ, духовним і громадським центром якої є Головна синагога м.Києва (Поділ, Щекавицька 32), з 1995 року діє Теологічний інститут-єшива. Нещодавно за ініціативою Головного рабина України Моше-Реувена Асмана відкрито єшиву «Томхей Темімім» у Києві (Синагога Бродського, вул.Шота Руставелі, 13). Проте не лише столичні громади активно розвивають свою діяльність. В Україні завжди були сильні регіональні центри. Відроджуються не лише синагоги. Велика увага приділяється комплексному релігійному вихованню і традиціям. Створити культурний центр при синагозі - це традиційно для хабадних громад. Але нині завершується унікальний за масштабами проект у Дніпропетровську (Дніпропетровська єврейська громада, вул.Шолом Алейхема, 4). За ініціативою Президента дніпропетровської єврейської громади Г.В.Боголюбова і Президента Об'єднаної єврейської общини України І.В.Коломойського було розпочато будівництво найбільшого єврейського центру в світі «Менора», який планується завершити у 2010 році.

Окрім просвітницьких програм, єврейство України потребує програм соціальних. Це пов'язано з тим, що основна частина іудейської громади – це люди пенсійного та передпенсійного віку. Яков Дов Блайх у своєму інтерв'ю розповів про заснування ними спеціалізованого будинку для людей пенсійного віку [Яков Дов Блайх. Всегда нужно быть честными. Прежде всего, перед собой. [Електронний ресурс] – Режим доступу до журн.: <http://religions.unian.net/ukr/detail/2645>]. Хабадні організації реалізують спеціальні програми допомоги і захисту людей пенсійного віку, мало захищених верств населення. Діють також програми для молоді – часто це літні оздоровчі табори із культурно-просвітницькою програмою.

Підсумуємо основні результати нашого дослідження. Ми бачимо, що на сьогодні хасидські течії Хабад-Любавич і Карлін-Столін є найбільш активним сегментом іудейської громади в Україні. Вони мають свої центри з розвиненою структурою і головних рабинів, відроджують іудаїзм,



репрезентують себе як частину громадянського суспільства і співпрацюють з державними органами влади (в межах діяльності Всеукраїнської ради церков, різних культурницьких проєктів). Щодо тих хасидських династій, які зароджувались на території нашої країни, але із-за історичних обставин були вимушені емігрувати і майже повністю припинити свою діяльність на українських теренах у минулому столітті, то деякі з них мають потенціал для відновлення і розвитку. Це перш за все, на думку автора, стосується брацлавських хасидів, які щорічно зустрічають тисячі релігійних паломників із усього світу, та сквирських хасидів, які активно відновлюють релігійні традиції. Інші хасидські династії, що були описані вище – розвивають український хасидизм за межами території України, часто в компактних поселеннях хасидів (США та Ізраїль), сформованих переважно у другій половині минулого століття.

На думку автора, даний аналіз хасидських течій в історичному минулому і сучасності України відкриває простір для вивчення можливих кореляцій між минулими і новими етапами розвитку релігійних рухів та актуалізує увагу української наукової громадськості на вивченні історії тих релігійних рухів, які переживають свій ренесанс у нашому суспільстві.

### А н о т а ц і ї

В статтє В.Андросовой «**Хасидские династии в контексте возрождения иудаизма в Украине**» прежде всего раскрывается особенность хасидизма как течения иудейской религии. Автор описывает появление и особенности ряда течений хасидизма и раскрывает их связь с историческими реалиями Украины, анализирует их теперешнее состояние.

**Ключевые слова:** хасидизм, хасидские династии, иудаизм, Хабад Любавич, Карлин-Столин, религиозное возрождение.

In this article written by V.Androsova “**Hasidic dynasties in the context of the revival of Judaism in Ukraine**” author focused on Hasidism as the movement in the Jewish religion. The author describes the appearance and characteristics of a number of Hasidic movements and reveals their connections with the historical realities of Ukraine, analyzing their current condition.

**Key words:** Hasidism, Hasidic dynasties, Judaism, Chabad Lubavitch, Karlin-Stolin, religious revival.

Г.Панков\* (м. Харків)

УДК 2, 22-25

### КАРТИНА ПЕКЛА В АЛЬТЕРНАТИВАХ ПРАВОСЛАВНО-ЕСХАТОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ

У статті Г.Панкова «Картина пекла в альтернативах православно-есхатологічної думки» аналізується уявлення про пекло в ортодоксальній традиції християнської картини світу та його критика в аспекті гуманізму з боку окремих послідовників неортодоксальної православно-есхатологічної думки. Автором розкривається аксіологічне напруження між юридичним витлумаченням справедливості та етичною концепцією любові та милосердя до християнської есхатології. Гуманістична альтернатива ортодоксального трактування пекла демонструється на прикладі концепції Григорія Нісського, М.О. Бердяєва та Є.М. Трубецького.

*У християнській релігії картина пекла займає одне із суттєвих місць у вченні про есхатологічну перспективу, яка диференціює загробну відплату на дві діаметрально протилежні сфери: сферу вічного життя, святості, блаженства (рай) та сферу вічної смерті, гріховності, тортур (пекло). Звичайні уявлення про пекло разом з богословськими вченнями про посмертну долю пропадаючих грішників є складовими компонентами релігійної картини світу, вивчення якої є важливим завданням не лише релігієзнавства, але й окремих філософських та культурологічних дисциплін.*

*У визначенні актуальності даної теми слід особливо підкреслити, що перспективи загробного життя є найсуттєвішими ланками регулювального механізму в аврамістичних релігіях, включаючи християнство. Рай та пекло мають вигляд компонентів релігійної картини світу з її есхатологічним міфом. Більш суттєву роль вони відіграють як есхатологічні санкції, що дозволяють здійснювати регулювання соціокультурної поведінки людей. У зазначеній обставині пекло вже не є антицидністю, а культурною цінністю соціо-регулювального механізму. На противагу сциєнтичному знеціненню есхатологічного міфу, картину пекла слід визнати функціонально значущим та культурно затребуваним явищем. У зв'язку з цим актуальність вивчення*

\* Панков Г.Д. – доктор філософських наук, доцент Харківської державної академії культури.

*визначеної в статті проблеми обумовлюється завданнями аксіологічного та функціонального аналізу релігійної картини світу.*

*У даній статті висувається мета – вивчити картину пекла в різних її інтерпретаціях у православній думці. В основу реалізації поставленої мети покладено метод аксіологічного осмислення культури, що дозволило проаналізувати різні есхатологічні концепції пекла в контексті християнських і загально гуманістичних цінностей.*

**Основний зміст статті.** У євангельській притчі про плевели йдеться про жнива, які наступлять у кінці існування світу. Тоді спеціально послані янголи зберуть «всі спокуси, і тих, хто чинить беззаконня, і їх повкидають до печі огненної, - буде там плач і скрегіт зубів! Тоді праведники, немов сонце, засіяють у Царстві свого Отця» [Мт. 13:41-43]. Тут стверджується ідея загробної відплати як уособлення ідеалу справедливості. Це означає, що цінність пекла є інструментальною цінністю щодо справедливості, яка вимагає розподілу блага «за заслугами» та водночас відсічення від блага недостойних його власників. «Справедливість вимагає, - підкреслював в одній із своїх проповідей архієпископ Кримський Лука (В.Ф. Войно-Ясенецький), - щоб смертні гріхи людські не залишалися непокараними, щоб усі грішники отримали відплату. Але ми бачимо, що в земному житті це відбувається далеко не завжди; часто навіть навпаки: грішники благоденствують, а праведники страждають» [Лука, архієпископ Симферопольський и Крымский. Бессмертие – безусловное требование души христианской /Архиепископ Лука // Святитель Лука, архієпископ Симферопольський и Крымский. Избранные творения. – М., 2007. – С.76-77]. З наведеного висловлювання чітко простежується компенсаторна функція ідеї пекла, яка відшкодовує дефіцит соціальної справедливості в есхатологічній площині.

У християнській думці пекло потрактовується як стан відкидання Богом грішників, які відмовилися від Бога. У новозавітних текстах пекло позначене такими метафорами, як «вічний огонь» [Мт. 25:41], «піч вогненна» [Мт. 13:42], «озеро, що горить вогнем та сіркою» [Одк. 21:8]. Жахи місцеперебування відкинутих грішників пояснюються муками у полум'ї [Лк 16:24], де спостерігаються «плач і скрегіт зубів» [Мт. 8:12].

Уявлення про жахливі та нескінченні пекельні тортури, за словами православного філософа Є.М. Трубецького, спричинило багато «релігійних сумнівів» та «обурило совість» у середовищі деяких послідовників християнства [Трубецкой Е.Н. Смысл любви / Е.Н. Трубецкой. – М., 1994. - С. 94]. Його сучасник С.Л. Франк прямо назвав ідею вічних пекельних мук дивовижною та безглуздою, жахливою та антигуманною [Франк С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк //Франк С.Л. Духовные основы общества. - М., 1992. – С. 342-343]. М. О. Бердяев охарактеризував проблему вічної загибелі та вічного пекла як одну з найбільш болючих проблем, які можуть виникнути перед людською свідомістю. «Я ніколи не мав сумніву, - писав він, - що в

жорстокому вченні про вічні пекельні муки трансформовані садистські інстинкти» [Бердяев Н.А. Самопознание / Н.А. Бердяев. – М., 1990. – С.65]. Відповідно до його глибокого переконання, припустити існування вічних пекельних мук – значить цілком позбавити сенсу та вічної цінності духовного та морального життя.

Надто поширеним у християнській думці є витлумачення християнства як «релігії любові». Християнство закликає не лише любити «ближнього», але й «далекого», любити ворогів. Християнство, як релігія «всепрощення та милосердя», закликає прощати винних «семижди семи десяти разів» [Мт. 18:21-22].

Християнську етику любові та милосердя доцільно зіставити з новозавітною картиною остаточного суду над людським родом. У Євангелії від Матвія (25:31-46) розповідається про діяльність Ісуса Христа - Судді, який відділяє овець від козлів та розміщує їх праворуч та ліворуч. На адресу останніх Суддя промовляє слова з прокляттям та засудженням «у вогонь, що дияволів та його посланцям приготований» [Мт. 25:41]. Причиною даного прокляття та засудження є небажання цих людей служити Христу: «Бо Я голодував був – і не нагодували Мене, прагнув – і не напоїли Мене, мандрівником Я був – і не прийняли Ви Мене, був нагий – не зодягли ви Мене, слабкий і у в'язниці – і Мене не відвідали ви» [Мт. 25:42-43]. Етика «любові та милосердя» в ситуації остаточного суду обмежується лише колом «праведних овець». Однак що стосується «неправедних козлів», то вона тут поступається місцем «етиці помсти». Мотив помсти на адресу неправедних душ також зустрічається в апостола Павла: «В огні полум'яному, що даватиме помсту на тих, хто Бога не знає, і не слухає Євангелії Господа нашого Ісуса. Вони кару приймуть - вічну погибель від лиця Господнього та від слави потуги Його» [Фес. 1:8-9]. Відтак складається враження, що безмежність християнської етики любові та милосердя поширюється на земне вимірювання буття, тимчасом як в есхатологічному просторі сфера застосування згаданої чесноти обмежується лише праведниками та не поширюється на грішників.

Разом із вищезазначеним етичним обмеженням, уявлення про вічні пекельні муки також вносить обмеження до сфери поширення божественної слави. Царство Боже, як вираження божественної слави, не є всеохоплюючим, оскільки не охоплює сферу пекла з грішниками, що населяють його.

Нарешті, картина вічних пекельних мук провокує проблему теодицеї: чому Бог у своєму прагненні охопити рятувальним Промислом усіх істот не рятує грішників? Найбільш поширений варіант відповіді на поставлене питання ґрунтується на аргументі свободи. Бог бажає врятувати грішників, однак порятунку не бажають самі грішники, які з власної волі вибрали зло, що перешкоджає їхньому порятунку. Бог не бажає впливати на грішників насильницьки, пригноблювати їхню свободу вибору: Бог є любов, яка несумісна з насиллям над особистістю. У Євангелії від Івана більш суттєвий

акцент робиться на рятувальній місії Ісуса Христа порівняно з його суддівськими повноваженнями [Ів. 3:17]. Щодо суду, то смисл його вбачається євангелістом у тому, що «люди ж темряву більш полюбили, як світло», внаслідок чого їм притаманне прагнення до темряви, але не до світла. Саме добровільне прагнення до темряви з її злими справами саме по собі засуджує таких людей [Ів. 3:18-20]. Тут, як це засвідчує наведений фрагмент, головний акцент із зовнішнього суду переноситься на внутрішнє джерело самозасудження, яке закорінене у свободі вибору певної життєвої позиції. Аналогічну позицію висловив кримський архієпископ Лука (В.Ф. Войно-Ясенецький): «Цій шлях грішники обрали самі, відмовилися від шляху Божого, пішли за дияволом; відмовилися від любові та милосердя, прислуговували плоті, своїм пристрастям і потуранням, зміцнилися у злі і нечесті. Не Бог засудив їх на вічну муку – вони самі себе осудили. Та не наважиться ніхто казати, що Бог несправедливий, якщо він засуджує їх на муку вічну! Самі, самі осудили себе на вічні муки, не побажали йти праведним вузьким шляхом, не побажали тісними воротами увійти в Царство Небесне» [Лука, архієпископ Симферопольский и Крымский. Слово в неделю о страшном суде / Архиепископ Симферопольский и Крымский Лука // Проповеди архієпископа Луки. 1946-1948 гг. – С. 38].

Таким чином, аргумент свободи покликаний виправдати християнську ідею всеблагото та люблячого Бога, який бажає порятунку грішникам, порівняно з вічними пекельними муками. Однак на наведений аргумент православний мислитель М.О. Лосський навів таке заперечення: «Можна бути впевненим у тому, що всеблагий Бог, як всемогутній і всебачущий, має знаряддя, щоб не порушуючи свободи грішників, дати йому багатий і різнобічний досвід можливих цінностей, привернути його увагу до найвеличніших цінностей добра і відкрити йому очі на їх гідність» [Лосский Н.О. Бог и мировое зло / Н.О. Лосский. - М., 1994. – С.379]. У зв'язку із цим М.О. Бердяєв тісно пов'язував віру в Христа з вірою в загальний порятунок і воскресіння, що необхідно повинне означати віру в перемогу над пеклом. «Віра в одвічне пекло є врешті-решт невір'я в силу Христа, віра в силу диявола. В цьому криється основна суперечність християнської теології» [Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. - М., 1993. - С. 239].

Як видно, критика традиційного уявлення про вічне пекло властива не тільки світському раціоналізму, але й деяким представникам християнської думки. Згадана критика ґрунтується на визнанні суперечності в системі християнського світогляду, що допустив вічні пекельні страждання. Вихід із згаданої суперечності прихильники ортодоксального трактування пекла вбачають в постановці головного акценту на ідеалі справедливості у відплаті грішникам за їх беззаконня і нечестивість. Бог є любов, проте любов справедлива; Бог усеблагий, але всеблагість його справедлива. Справедливість як найважливіша соціальна й етична цінність слугує найважливішим засобом узгодження цінності любові і блага з пекельними

покараннями. Покарання в пеклі розглядаються як справедлива відплата за скоєні гріхи.

У наведеному трактуванні пекельних покарань чітко виражена позиція богословського юридикзму. З погляду зазначеного підходу, страждання в пеклі постають як виконанням судового вироку, згідно з яким підсудні засуджені на вічне ув'язнення в пекельну темряву. Спокутування провини стражданням має вигляд тут за аналогією з відповідальністю перед владою за скоєний злочин. Тим часом, у християнській етиці страждання усвідомлюються у вигляді очисного покарання за гріхи. У тому випадку, коли йдеться про очищення через страждання, останні виступають не результатом судового вироку над винними, а засобом спокутування і примирення з Богом. Страждання осмислюються у вигляді шляху людини до Бога і духовної досконалості. Чи не знецінює судове розуміння страждання його духовно-етичний сенс?

М.О. Лосський в своїх «Умовах абсолютного добра» наводить точку зору християнського письменника середини 1 тисячоліття Івана Кассіана, який розглядав три типи поведінки: 1) поведінка «рабів», що керуються страхом перед покаранням, 2) поведінка «найманців», що керуються бажанням нагороди, 3) поведінка «синів», що орієнтується любов'ю до добра заради нього самого [См.: Лосский Н.О. Условие абсолютного добра / Н.О. Лосский. - М., 1991. - С. 161]. Чи не мають вигляд стимуляторів поведінки «рабів» і «найманців» у даному контексті ідеї раю і пекла? Існує переказ про одну літню людину, яка йшла вулицями Дамаська, несучи в правій руці жаровню з вогнем, а в лівій - пляшку з водою. На питання: «Для чого їй потрібна ця ноша?» стара жінка відповіла, що вогнем вона хоче спалити рай, а водою загасити пекельний вогонь, щоб люди робили добро заради любові до Бога, а не внаслідок страху перед пеклом або надії на райське блаженство. «Проблема пекла набуває особливо образливого та обуреного характеру в наслідок судового його розуміння, - писав М.О. Бердяєв. - Але судове розуміння є вульгарно-простонародним, і воно повинне бути повністю вигнаним із релігійної етики, філософії, теології» [Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. - М., 1993. -С. 239].

У християнській думці, разом з юридичним витлумаченням пекла, ще з часів патристики набула поширення етична його інтерпретація, у якій акцент зміщується у бік визнання покарань не у вигляді кари, але як засобу очисного характеру. Етична інтерпретація пекельних мук зумовила тлумачення пекельного вогню у напрямку відмови від натуралізму і переходу до символічного його трактування.

Ще Оріген рішуче обстоював думку про суто духовний характер пекельного вогню, пальним матеріалом (або поживою) для якого є людські гріхи. Вбачаючи сенс пекельних мук у духовному вогні, Оріген дивився на них не тільки як на покарання грішників, а й вважав їх засобом зцілення пропавших душ [Див.: Макарий (Оксиюк), митрополит. Эсхатология св. Григория Нисского / Митрополит Макарий (Оксиюк). - К., 2006. - С. 143-

147]. Концепція пекла Орігена є позицією денатуралізації пекла, яка веде християнську думку до переходу від «судового» до етичного його витлумачення.

Проте в святоотцівській думці міцніше утвердилась позиція поєднання витлумачення пекельних мук як покарання з їх етичним трактуванням. Наприклад, Григорій Нісський назвав пекло невидимим станом, в якому перебуває душа людини. Мислитель вважав пекельний вогонь нематеріальним, у сенсі звичайної матеріальності. Страшні муки в пеклі уявлялись йому переважно етичним станом очищення, тимчасом як аспектам покарання відводилася при цьому вторинна роль [ Там само. - С. 361-373]. На відміну від Григорія Нісського, Григорій Богослов визнавав два види пекельного вогню - очисний і неочисний (каральний), відповідно до яких покарання в пеклі співіснує з очищенням грішників [ Там само. - С. 245-246].

Із сучасних богословів, які символічно витлумачують пекельні муки в сенсі вогненної муки людської совісті, слід назвати архієпископа Луку (В.Ф. Войно-Ясенецького). Проте, як свідчать його проповіді, основний акцент мислителем ставився не на очисній стороні пекельних мук, а на каральній їх функції.

Тим часом в історії православної думки простежується наполегливе прагнення до радикального переосмислення традиційного розуміння картини пекла. Одним з яскравих представників зазначеної позиції був М. О. Бердяєв. «Пекло, що об'єктивується як особлива сфера вічного життя, повністю нетерпиме, немислиме і не поєднане з вірою в Бога. Бог, який свідомо припускає вічні пекельні муки, зовсім не є Богом, він більше подібний дияволу... З точки зору об'єкту, з точки зору Бога, ніякого пекла бути не може, та припустимість пекла значило б заперечення Бога» [Бердяєв Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. - М., 1993. - С. 230].

Існування пекла Бердяєвим визнавалося не в об'єктивній дійсності, а лише у свідомості суб'єкта. Звідки воно з'явилося в його свідомості? З досвіду повсякденного життя. Для життя людині притаманне переживання мук, які здаються їй нескінченними. З цього буденного досвіду людська думка створювала ідею об'єктивного існування пекла з притаманими в ньому стражданнями [Там само. - С. 230].

Цікава думка М.О. Бердяєва, згідно з якою пекло, як об'єктивна сфера, є переважно витвором людей «добрих», для яких воно виглядає остаточним і справедливим судом над «злими» людьми. У зв'язку з цим православний філософ вбачав психотерапевтичну функцію пекельних мук як «втіху добрих», ідея яких «є людською, але не Божою ідеєю». Відокремлення долі «добрих» від долі «злих» і остаточний суд над «злими» з боку «добрих» мислитель назвав найбільшим збоченням етики, антигуманною вигадкою і брехнею. Бердяєв закликав до рішучої відмови від уявлення про пекло як знаряддя залякування, що, згідно з його висловом, виступає «знаряддям релігійного та етичного терору» [Там само. - С. 235-238].

Згідно з переконанням М.О. Бердяєва, проблему пекла необхідно визнати граничною таємницею, яка не піддається раціоналізації: «Ми не можемо і не повинні будувати ніякої раціональної онтології пекла - ані оптимістичної, ані песимістичної» [Там само. - С. 241]. Єдине, що пропонує мислитель, так це вірити, що сила пекла переможена Христом і що необхідно докладати зусиль для загального порятунку і звільнення від пекла. «Не потрібно уступати дияволу все більш та більш райони буття, треба відвойовувати їх для Бога. Пекло не є торжество Бога, пекло є торжество диявола, торжество небуття» [Там само. - С. 241]. Ці останні слова православного філософа дозволяють визначити позицію заперечення пекла з вічними пекельними муками як інструменту гуманістичної теодицеї, що утверджувала всемогутність і всеблагість Бога.

Цікава точка зору з даного питання висловлена православним філософом Є.М. Трубецьким. Він звернув увагу на визначення пекла як «другої смерті». Оскільки поняття смерті антиномічне поняттю життя, у такому разі пекло не можна розуміти як життєву сферу, але тільки як «царство примар». Отже, там повинно горіти не справжнє, але примарне, та й саме полум'я слід розуміти тільки як образ невмирущої смерті [Трубецкой Е.Н. Смысл любви / Е.Н. Трубецкой. – М., 1994. – С. 92].

Є.М. Трубецькой також здійснив реінтерпретацію ортодоксального уявлення про пекельні страждання, звільняючи його від натуралістичного тлумачення, замість якого вкладався екзистенціальний сенс. Підкреслювалося, що страждання в пеклі не слід уявляти за аналогією із земними. «Інша справа – пекельні страждання: це страждання повної і кінцевої втрати життя» [Там само. - С. 93]. Але при цьому постає питання: якщо пекло тлумачиться як царство примар, то як можуть страждати самі примари? Вихід із такої ситуації Трубецькой знайшов в ідеї «увічненої миті». Мить постає як миттєва точка переходу душі від життя до смерті, проте не безболісним процесом, а болісним переживанням розриву з життям. Ця мить ототожнюється із судом над грішниками, внаслідок чого засуджені проходять від буття до небуття, тобто до примарного існування, що навічно вкарбовується у примарному вигляді грішників, які приречені до вічного перебування в «царині примар» [Там само. – С. 93-95].

Зрештою розглянемо вчення про загальний апокатастазіс, що є неортодоксальним поглядом в християнській думці на проблему пекельного існування. Воно було висунуте ще в III столітті Орігеном і розвинене в IV столітті Григорієм Нісським. У вищезгаданому вченні пекельні страждання витлумачуються не стільки як покарання, скільки як зцілення й очищення грішників не у вічності, а в межах обмеженого часу. Послідовники вчення про загальний апокатастизіс виходять із уявлення про абсолютну силу божественного блага, що охоплює всіх живих істот, включаючи грішників, демонів і диявола. У такому разі гріх і пекло будуть остаточно переможені, а грішники, демони з сатаною досягнуть порятунку.



При цьому постає питання: чи не суперечить це вчення тим місцям Біблії, у яких обстоюється уявлення про вічність майбутніх мук? Без сумніву, для ортодоксального погляду на есхатологічну перспективу поставлене питання вирішується позитивно. Проте Оріген і Григорій Ніський вважали, що в Священному Писанні висунуто погрози про страшні й вічні муки в пеклі з педагогічною метою, щоб спонукати грішників до виправлення [См.: Макарий (Оксиюк), митрополит. Эсхатология св. Григория Нисского. - К., 2006. - С. 238].

Вчення про всезагальний апокатастазіс було засуджене ще в 553 р. на V Вселенському соборі в Константинополі, внаслідок чого в святоотцівській спадщині воно не знайшло собі прихильників. Проте згодом його обстоювали такі видатні мислителі, як Ф. Шлейермахер у Німеччині і С.Н.Булгаков у Росії. У головних доктринах православ'я, католицизму і протестантизму вчення про апокатастазіс взагалі відкидається.

Зроблений аналіз поставленої в статті проблеми дозволяє виокремити такі позиції її вирішення в християнській думці. Першу позицію представляє ортодоксальний погляд, що стверджує ідею вічності пекла і пекельних страждань. У межах ортодоксального вчення простежується не тільки буквальне потрагування пекельного вогню, а й символічне. Відповідно до цього, юридичне витлумачення картини пекла як місця судового покарання грішників здатне доповнюватися етичним тлумаченням, що акцентує увагу на духовному очищенні. У разі, якщо юридичний аспект пекла поєднується з етичним, то перший аспект має вигляд домінуючого над другим. Іншу позицію виявляють неортодоксальні погляди на пекельне майбутнє. В одних випадках відкидається вічне продовження страждань грішників і стверджується їх порятунок разом з демонічними істотами (апокатастазіс). В інших випадках міститься відмова не тільки від натуралізації пекельного буття, а також і від його онтологізації (М.О. Бердяєв, Є.М. Трубецької). При всьому цьому можливі інші позиції й варіанти в поглядах на християнську картину пекла, проте для їх визначення потрібні нові дослідження в галузі есхатологічної думки.

Полеміка всередині християнської думки з питання, яке розглядалося нами вище, виявляє значну аксіологічну напругу між юридичним розумінням справедливості та етичною цінністю милосердя. Юридичне розуміння пекельних покарань як судового вироку, що домінує в ортодоксальній есхатології, ґрунтується саме на ідеалі справедливої відплати злим за зло. У цьому позначається значна актуалізація компенсаторної функції есхатології, що заповнює дефіцит соціальної справедливості, яка багато в чому відповідає потребі масової свідомості в помсті порочним людям і лиходіям - якщо не в соціумі, то за його межами. У такому разі цінність абсолютного милосердя відступає на задній план порівняно з юридичною справедливістю.

Висунення в аксіологічній шкалі на пріоритетне місце безумовного милосердя порівняно з юридичною справедливістю здійснила частина

християнської інтелектуальної еліти, яка у своєму прагненні до безумовного дотримання етики любові і всепрощення боролася за поширення її обсягу на весь Універсум, включаючи сферу пекла. Висунення вищезгаданих цінностей одночасно означає піднесення гуманізму над «етикою помсти» і протест проти неї. Тому вимогу скасування вічних пекельних мук слід розглядати у вигляді вимоги послідовного здійснення християнського гуманізму. Як бачимо, розуміння християнського гуманізму повинне враховувати не лише галузь історії, а й есхатології.

Історичний екскурс в християнську есхатологічну думку відзначає прагнення окремих її представників до конструювання пропонованих ними концепцій, спираючись не тільки на дані біблійної віри, а й на загальнолюдський етичний досвід. Зіставлення ортодоксальної картини пекла із загальногуманістичним досвідом спричинило, як наслідок, постановку цієї картини перед «судом етичного розуму». Із врахуванням визнання безумовної істинності ідейних положень божественного одкровення, неортодоксальна думка запропонувала усунути деякі елементи ортодоксальної, узгодивши біблійну есхатологічну картину з даними загальногуманістичного досвіду.

### А н о т а ц і ї

**В статье Г.Панкова «Картина ада в альтернативах православно-эсхатологической мысли»** анализируется представление об аде в ортодоксальной традиции христианской картины мира и его критика в аспекте гуманизма со стороны отдельных последователей неортодоксальные православно-эсхатологической мысли. Автором раскрывается аксиологическая напряжение между юридическим истолкование справедливости и этической концепцией любви и милосердия к христианской эсхатологии. Гуманистическая альтернатива ортодоксального трактовка ада демонстрируется на примере концепции Григория Нисского, М.О. Бердяева и Е.М. Трубецкого.

**In the article G.Pankov «The picture of the underworld in alternatives of orthodox and eskhatological conception»** an idea of the underworld in orthodox tradition of christian picture of the world and its criticism in the aspect of humanism from the individual followers of non-orthodox christian-eskhatological idea is analysed. The author opens up axiological tension between juridical interpretation of justice and ethics conception of love and mercy in relation to christian eskhatology. Humanistic alternative of orthodox interpretation of the underworld is demonstrated on the example of conception by Grigory Nisskiy, N.A. Berdyayev, E.N.Trubeckoy.

## ЕТИЧНИЙ МОДУС НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ В УКРАЇНСЬКОМУ КАТОЛИЦИЗМІ ХХ СТОЛІТТЯ

У статті Н.Скринник «Етичний модус національної ідеї в українському католицизмі ХХ століття» аналізується еволюція етичного модусу національної ідеї крізь призму філософсько-богословських рефлексій представників ієрархії УГКЦ ХХ ст., засадою яких виступає морально-етична складова.

**Ключові слова:** чеснота, гідність людини, антропоцентричність, людське життя, національна ідентичність.

*Постановка проблеми.* У сьогоднішньому світі моральність людини наражається на різноманітну за формами агресивну атаку гедонізму та споживацтва, зокрема у рекламі та інших засобах формування масової культури. При цьому вільний дух людини обмежується ідеологіями, політичними режимами, релігійним екстремізмом, терором, несправедливими фінансовими механізмами в умовах існуючої економічної системи, а відтак одновимірні цінності, породжуючи духовний безлад, зумовлюють і безлад суспільний. Проблема моральності людини, її ціннісних орієнтацій у сучасних умовах життя суспільства залишається вкрай важливою і актуальною, а тому вона набула в багатьох філософських концепціях та працях провідних світських вчених і богословів характеру вихідного й фундаментального питання.

Зокрема, дослідження поглядів відомих церковних діячів та богословів має також і прикладну доцільність, особливо в контексті проблеми пошуку шляхів усунення суспільних негараздів, які мають своїм джерелом безвідповідальність та аморальність певних членів суспільства. В цьому сенсі актуальним і гуманістичним, філософськи та теологічно значущим є, зокрема, розуміння Андреем Шептицьким сутності людини, аналізу її морального покликання, пошанування гідності людини, її життя тощо.

Результатом цих процесів в українському контексті виявилось, зокрема, зростання національної свідомості в українському середовищі через участь його відомих представників в національному русі. Так, важливу роль в активізації національного руху відіграло утвердження на греко-католицькому митрополичому престолі в м. Львові Андрія-Романа-Марії Шептицького (1901-1944рр.) та єпископа Г. Хомишина на кафедрі у Станіславові, погляди яких продовжують розвивати ієрархи УГКЦ на сучасному етапі.

---

\* Скринник Н.М. – аспірантка кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

*Наприклад, моральні імперативи в українському католицизмі, зокрема, роль чеснот у формуванні християнського суспільства є невід'ємними від проблеми гідності життя людини і засвідчують - як від початку ХХ століття, так і сьогодні - католицький характер морально-антропологічних поглядів ієрархів українського християнства.*

***Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Окремі аспекти національної проблематики в українському католицизмі висвітлені в працях С. Кияка, А. Кравчука, В. Ленцика, О. Ліщинської, І. Остащука, Л. Филипович, П.Яроцького, О.Недавної та інших. Разом з тим, узагальнюючі праці з даної проблематики відсутні, що робить актуальною нашу розвідку. Також ідеї християнської антропології, репрезентовані в офіційних документах католицизму, роблять актуальним дослідження й аналіз тенденцій формування моральної парадигми українського католицизму, зокрема, із врахуванням суспільно-етичного вчення А. Шептицького.*

***Метою** нашого дослідження є окреслити етичний модус та аксіологічні підвалини української національної ідеї. Відповідно до мети ставимо перед собою розв'язання таких завдань: проаналізувати розуміння поняття «чеснота» як складової етичного модусу національної ідеї; з'ясувати значення гідності людини в контексті антропоцентричної складової греко-католицької теології; дослідити етичні пропозиції А.Шептицького щодо світської моралі.*

**Основний зміст статті.** Єдність української національної ідеї з релігійною сферою стала універсальним, історично найвищим виміром національної свідомості українців, що дозволила синтезувати історичну, державницько-правову та морально-естетичну сфери їх життя. Моральний вимір української національної ідеї в оцінці українського католицизму ґрунтується на традиції Східної церкви.

Релігійне наповнення людської екзистенції дає змогу визначити місце та роль християнина у процесі націєтворення, який характеризується переходом до формування практичних і світоглядних христоцентричних і антропоцентричних орієнтирів. В цьому контексті питання щодо місця національної ідеї в моральному імперативі посідає ключове місце, оскільки дає змогу відстежити співіснування людини в суспільстві з позицій українського католицизму ХХ століття, котра формувалась століттями і сягає ще Київського християнства.

Так, УГКЦ, в контексті соціальної доктрини католицизму, розглядає людину в повноті її екзистенції: в індивідуальній та суспільній діяльності; у світлі особистого сумління зі схильностями до гріха, слабкостями та, водночас, постійним прагненням до пізнання істини, добра, краси, справедливості й любові. Часто людина постає перед багатьма випробуваннями й спокусами; інколи чинить те, чого не хоче, та не робить те, чого прагне. Тому церква зосереджується на морально-етичних і суспільних проблемах сучасної людини, що часом стає жертвою

раціоцентризму та науково-технічного поступу. Засновник соціальної доктрини католицизму Папа Лев XIII (1878-1903) визначив завдання церкви у боротьбі з ідеями позитивізму, вказуючи на те, що людей слід спрямувати до «свободи на полі економічної і соціальної активності, яка б не відривалася від правди про людину» [Див.: Остащук І. Католицька антропологія: контекст третього тисячоліття // Вісник ПНУ. Філософські і психологічні науки. – 2008. - Вип. XI. – С. 105].

Процеси технологізації людського суспільства набули швидкого поширення ще на початку минулого століття, поставивши в основу філософського світогляду виключно емпіричний досвід, який виводив на маргінес духовні пошуки людства. Небезпеку такої постановки питання добре розумів митрополит А. Шептицький, який ставив в основу вирішення гуманітарних та суспільних проблем реалізацію цінностей Євангелія в контексті становлення національної ідеї. Він наголошував, що цей процес не має бути суто механічним, а повинен охопити усі сфери людської діяльності, в центрі якої знаходиться людина. Відтак, А. Шептицький закономірно ініціював антропологічний поворот у греко-католицизмі, що відповідало духу і настроям ХХ ст., характерною рисою чого є христоцентричність та євангельські засади. Погодимось з думкою професора С. Кияка, що проблема христоцентричності українського католицизму мало досліджена. Богословське наповнення принципу христоцентричності можемо з'ясувати з допомогою порівняння його дослідження з особою Ісуса Христа. Як у Христі поєднані божественна і людська природа, так само мають бути поєднані у своєму бутті за принципом обміну властивостями нація і церковна спільнота. Цей принцип поєднання означених інституцій є богословською парадигмою буття помісної церкви. Слід підкреслити, що візантійська традиція акцептувала спільнотність церковного буття, яка була позначена надмірним впливом держави на внутрішньоцерковні процеси. Рівень співпраці між церквою і державою в Україні характеризується значно більшим ступенем демократичності, що виражається зокрема і в етичному впливі церкви на процес становлення релігійної та національної ідентичності [Кияк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. – Івано-Франківськ, 2006. – С. 278].

Антропоцентризм А. Шептицький визначив як один із найважливіших методів у дослідженні церквою суспільних та соціальних проблем. Ось чому, на переконання митрополита, необхідно формувати суспільство на принципах заперечення етно-релігійного індивідуалізму, оскільки воно завдає шкоди як життю усього суспільства, так і окремої людини. Діяльність поза євангельськими принципами призводить до моральної деформації особи. Звідси випливає те, що, відповідно, справжня суспільна гармонія та рівновага можуть існувати у суспільстві лише за умови міжособистісного миру та злагоди.

За А. Шептицьким, основою моральності людини є практикування цілого ряду чеснот та повага до гідності людського життя. Основою

моральної парадигми є чесноти як невід'ємні сутнісні ознаки досконало моральної діяльності людини [Ліщинська О. Вчення про моральні чесноти у філософсько-богословській спадщині Андрея Шептицького // Вісник Львівського університету. Серія : Філософські науки. - 1999. - Вип. I. - С. 141].

Релігійна людиною прийнято вважати особу, котра ставить правду, справедливість, свободу, гідність, братерство людей на вершину ієрархії цінностей. Без них людина не може нормально жити і розвиватися, як це слушно зазначає А. Шептицький в своєму пастирському посланні «Як будувати рідну хату». Хто ставить такі вартості на друге місце, нехтує або ж легковажить ними, наголошує владика, той позбавлений духовних прикмет.

Саме вчення про чесноти, на нашу думку, можна вважати квінтесенцією філософської антропології А. Шептицького. Ця концепція висвітлена у його праці «Християнська праведність». Чеснотами мислитель, слідом за Арістотелем, називає прикмети душі, які роблять людину доброю, вдосконалюють і доповнюють її природу. Людській природі властива внутрішня боротьба, яка ставить людину перед постійним вибором, спонукає її перебувати в постійному пошуку. Людина прагне до гармонії в собі, до цілісності та гармонії із зовнішнім світом. Саме християнські моральні чесноти повинні допомогти людині стати «повним чоловіком», тобто «набута чеснота не є чим іншим, як вправою чи звичаєм, виробленим через повторювання якихсь добрих вчинків» [Шептицький А. Морально-етичні твори. – Львів, 1998. - С. 309]. Чесноти є правильним та динамічним виявом поступу особи від образу до подоби Божої. Вони є неначе тими кроками, за допомогою яких людина добровільно здійснює цей поступ. В такий спосіб А. Шептицький закликав до соціальної та релігійної солідарності, формулюючи етичні критерії, засновані на християнському законі любові.

Дослідниця спадщини А.Шептицького О. Ліщинська слушно зазначає, що «в соціально-політичній та релігійно-церковній сферах історичну перспективу національного об'єднання зумовлювали доцентрові сили (єдність, послух, любов), а перешкоджали цьому відцентрові сили (бунт, ненависть, егоїзм)» [Ліщинська О. Вчення про моральні чесноти у філософсько-богословській спадщині Андрея Шептицького // Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки. - 1999. - Вип. I. - С. 141].

Оскільки християнський вибір обов'язково зорієнтований на любов, то він завжди сприяє об'єднанню. Для А. Шептицького саме цей вибір, акт людської волі, був моральним стандартом, критерієм, за яким слід розпізнавати сутність історичних процесів та оцінювати поступ у справі національного об'єднання.

На думку А. Шептицького, моральні чесноти поділяються на чотири основні групи: розважливість (життєва мудрість), справедливість, відвага, стриманість. Розважливість є фундаментальною щодо інших чеснот, оскільки встановлює правильний порядок мислення. Це дає можливість людині вповні реалізуватись. Справедливість розуміється як співвідношення прав із

обов'язками. Відвага – це сила для внутрішньої боротьби людини. Стриманість опановує найнижчі пристрасті. Людина, що виховує у собі чесноти, має можливість вільно розвиватися, удосконалюватися, у всій повноті розкривати свою індивідуальність через плекання чесноти надії, яку А. Шептицький виводить із «свідoctва Бога та Його доброти». Вона росте в міру того, як людина «наближається до Господа Бога, або просто живе по-християнськи» [Шептицький Андрей, митрополит. Життя і діяльність. В 3-х т. – Т.1: Церква і церковна єдність. Документи і матеріали (1899 – 1944). – Львів, 1995. – С. 175].

Головну у християнській моралі чесноту - *любви* А. Шептицький наділяє широким спектром значень: від найелементарнішої сили, притаманної окремій людині, до загальнолюдського об'єднуючого потенціалу. А. Шептицький констатує: «Без любові усе в душі є мертво, бо воля в головнім напрямку не звернена до правдивого добра, яким є ... Всевишній Бог» [Шептицький А. Морально-етичні твори. - С. 226] Поняття християнської любові, у розумінні митрополита, виступає як синтез чеснот. Любов до ближнього - це діяльний принцип, запорука миру і злагоди. Вона постає першою умовою християнського життя. «Любов ближнього є в християнстві всім. Християнство — це наука любові, а християнська праведність — це життя любові ближнього» [Шептицький А. Морально-етичні твори. - С. 227].

Слід виділити ще один аспект моральної філософії митрополита А. Шептицького. Концептуальним у ній є розуміння гідності людини. Повага гідності передбачає визнання іншості як самодостатньої цінності, гідності людського життя як важливої моральної вимоги. Вона вибудовується за аналогією із заповіддю любові, що є фундаментальним принципом католицької антропології. Для митрополита безсумнівно, що людина – це істота розумна, яка покликана діяти згідно із природним законом. Владика вважає за абсолютно неможливе відмовитися від визначення людини як розумної істоти. «Як одиниця, так і кожна суспільність спосібна до поступу і мусить поступати, якщо хоче розвинути всі свої сили і дійти до повного ладу й гармонії», - наголошує А.Шептицький [Шептицький А. Морально-етичні твори. - С. 127-413].

Особливу увагу митрополит приділяє різниці між проявами добра і зла в душі людини. Вона є різницею між чеснотами і пристрастями й безсумнівно притаманна кожній людині. Ця висхідна очевидність дозволяє здійснювати світоглядну орієнтацію особистості взагалі та слугує мірилом для поведінки людини. Визнаючи існування природного закону, А. Шептицький займає позицію етичного ідеаліста і протистоїть етичному позитивізму, на чому ми наголошували вище. Згідно із останнім, моральні норми виникають внаслідок практичної діяльності із задоволення потреб людини і є історично зумовленими та відносними. Натомість А. Шептицький, як католицький богослов, обстоює вічний природний закон, безумовний і абсолютний.

На протипагу плуралістичній індиферентності останніми роками знову порушується питання, яке стосується особистої ідентичності: хто ми є і хто я? Питання про сутність нашого Я стає винятково важливим не лише в теоретичному, але й в практичному плані. Однак хибне його розуміння може призвести до нового розмежування між людьми та громадами й ініціювати поширення фундаменталізму. На думку кардинала В. Каспера, основні права людини мають загальний характер та поширюються на усіх без винятку людей [Каспер В. Да будут все едино. – М., 2008. – С.185]. Виходячи з такого універсалізму, християни проголошують та захищають наявність у світі певного універсального порядку речей. Місце релігійності у плуралістичному світі знаходить свій сенс у категорії служіння. Однак при цьому церкву не треба сприймати як своєрідну соціальну службу, що задовольняє нагальні потреби суспільства. Тому служіння – це передусім спосіб розуміння істини. Християнство покликане запобігти небезпеці, що міститься в індивідуалізмі, ізолюваності та людській самотності. Адже плуралізм, як такий, з часом може перестати виконувати функцію тієї ланки, що пов'язує особистий та суспільний виміри. Натомість любов завжди і незмінно буде єднати людей, постаючи основою солідарності.

Щоб віддати належне принципу неповторності та унікальності кожної особистості, християнство віддає належне не лише культурній різноманітності людства, але й постійно зростаючій багатоманітності індивідуальних досвідів. Виходячи з кожної конкретної ситуації, церква шанує кожну особистість як невторне творіння Господнє. У сучасних документах Католицької церкви цей принцип відображається в такий спосіб: «Повага до людської гідності невіддільна від дотримання наступного принципу: необхідно, щоб кожен ставився до свого ближнього, без винятку, як до свого “другого я”, зважаючи, насамперед, на його життя і засоби, необхідні для гідного існування. В основі кожної політичної, економічної, соціальної, наукової і культурної програми має бути усвідомлення примату людської особи над суспільством» [Катехизм Католицької Церкви. – Синод УГКЦ, 2002. – С. 410].

Вдаючись до аналізу питання національної єдності в українському католицизмі з філософської та історичної ретроспективи, не можна оминати доробок греко-католицького єпископа Г. Хомишина (1901-1945), який глибоко інтерпретував богословський зміст моралі як одну із засад української національної ідеї. Така інтерпретація обґрунтовувалася ним у праці «Парафіяльна місія» так: «Ми повинні любити таке добро, котре би зовсім заспокоїло нашу душу і посідання котрого було би нам запевнене, що його не втратимо, і котре можна досягнути. Правда, отже, любов є та, котра любить Бога. Отже, є тільки одна любов і то любов Бога. Любов до Ісуса є найважливішою чеснотою. Вона є вершиною, вузлом досконалості» [Хомишин Г. Парафіяльна місія. – Івано-Франківськ, 1999. – С. 239]. Богословський зміст моралі полягає в тому, що внутрішній характер і спосіб християнського життя покликані стати образом і подобою життя



божественного. В центрі вчення є аналіз чеснот, які має набути кожний християнин. Це загальне етичне вчення було основою для конкретних суджень Г.Хомишина про суспільні проблеми, що виникали під час його життя.

Українські ієрархи неодноразово зверталися у своїх пастирських посланнях до поваги людського життя як морального обов'язку християнина у сфері людських взаємин. Так, у соборному Різдвяному Посланні ієрархії УГКЦ 1997 року відзначається: «Божий план спасіння людства беззастережно шанує свободу і гідність свого сотворіння – людини... Могутньою силою є щира любов до свого Близнього, яка домінує над усіма людськими недоліками, любов до громади, до вірних інших церков, до іншодумців. Спадщина А. Шептицького стала твердинею української і національної, і християнської спадщини, скелею, яку не здолали» [Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989-2008). Джерела християнського суспільного вчення та служіння. – Львів, 2008. - С. 119].

Почуття власної гідності розуміється А. Шептицьким як основа для миру і злагоди між людьми. Поважаючи чужу гідність, можна зберегти свою. Це, згідно думки владики, істинний закон збереження гідності життя. Саме таке розуміння дозволяє людині поводитися гідно за будь-яких життєвих випробувань у межах розуміння цінності власного життя.

Відтак не випадково А. Шептицький у своєму посланні «Не убий» зосереджує увагу саме на проблемі абортів. Розуміючи важливість розв'язання цих проблем для розвитку української нації, він наголошує: «Особливішим способом жахливі природі є випадки, в яких родичі вбивають рідних дітей. Вже ця сама обставина, що злочину допускається рідний батько, або мати, що дитина не може боронитися, що будучи ще неохрещеною, тратить вічне спасіння — всі ті обставини, які роблять зігнання плоду особливішим родом злочину» [Шептицький А. Не убий. // Митрополит А. Шептицький. – Львів, 1995. – С. 109]. Митрополит підкреслює, що будь-які дії проти дитини не є дозволеними батькам, адже ця дитина створена на «образ і подобу Божу» та покликана до реалізації в суспільстві основних засад християнської моралі. Вчення церкви стосовно цієї проблеми, проголошене А. Шептицьким, не змінилося і не може змінитись, оскільки мова йде про найвищу вартість людського життя.

У цьому ж творі А. Шептицький звернувся і до проблеми вбивства, яке суперечить універсальним цінностям. Біблійна заборона вбивства та вчення любові отримала свою гуманістичну значимість, вийшовши за рамки суто християнської спільноти, бо ж "правдива любов обнімає всіх ближніх", а вияв братерської любові, на противагу вбивству, був обов'язком, бо "християнин, і не тільки християнин, а кожна людина зобов'язана з людської природи до любові ближнього" [Шептицький А. Не убий. – С. 110].

Ці теоретичні засади християнського життя А. Шептицький активно плекав у своїй діяльності. Коли постала проблема захисту євреїв, він

організував групу надійних людей, які займались таємним звільненням та переходом євреїв. Зокрема у межах існуючої церковної структури утворився спеціальний підрозділ, який займався захистом та сприянням безпечному переходу євреїв через кордон. Дослідник Курт Левін вказує на цю надзвичайно важливу значимість цієї діяльності А. Шептицького та мужність ченців, які здійснювали його наміри. "Цей порятунок євреїв, - зауважує він, - був можливий лише завдяки співпраці невеликої групи монахів та монахинь із деякими світськими священиками. Вони влаштовували євреїв у чоловічі та жіночі монастирі, сиротинці та лікарні, ділились своїм хлібом з біженцями, супроводжували їх, зовсім не зважаючи на небезпеку, пов'язану з присутністю євреїв" [Див: Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали (1941-1944рр.). За ред. Андрія Кравчука. – К., 2003. – С. 231].

Загалом, ієрархи УГКЦ, зважаючи на суспільні реалії, акцентували свою увагу на гуманістичних тенденціях в осягненні воєнної трагедії та її окресленні у другому спільному пастирському посланні українських єпископів, яке було виголошено на нараді в Перемишлі ще 26 серпня 1919 р.: «Тисячі невинних жертв мирного населення, ув'язнених по тюрмах, гинуть від пошесті або голодують і переносять невисказанні фізичні і моральні терпіння. Здається, що весь нарід засуджений на заглядю. Безліч убивств залишається безкарно» [Шептицький Андрей, митрополит. Життя і діяльність. В 3-х т. - Т.1: Церква і церковна єдність: документи і матеріали (1899-1944). – Львів, 1995. – С. 229]. Ці думки ще раз підтверджують основну ідею християнської антропології українського католицизму: людина покликана творити саму себе як особистість, що уможлиблюється завдяки наявності у неї свободи. Усе це, на думку А. Шептицького, стає визначальним імперативом людського життя: «Як одиниця, так і кожна суспільність спосібна до поступу і мусить поступати, якщо хоче розвинути всі свої сили і дійти до повного ладу і гармонії» [Там само. - С. 291].

Усвідомлення українським католицизмом принципу духовно-моральної природи людини тісно поєднане з її моральною відповідальністю, справедливістю, милосердям, любов'ю до ближнього. Це тому, що основу життя суспільства складає духовна діяльність, котру можна розглядати як діяльність свідомості, в процесі якої виникають певні думки і почуття, образи і уявлення про природні і соціальні явища. Результатом такої діяльності виступають певні погляди людей на світ, наукові ідеї і теорії, моральні, естетичні і релігійні погляди.

Сучасне ставлення українського католицизму до моральних цінностей аналізується у «Зверненні єпископів УГКЦ до вірних та всіх людей доброї волі про завдання християнина в сучасному суспільстві» від 12 березня 1999 р., в якому наголошується на тому, що «людина - це безцінне створіння, яке Господь обдарував життям, розумом та вільною волею, це суб'єкт прав. Немає ніякого сумніву в тому, що для людини (а з нею і для всієї Церкви) вертикальний вимір, у якому регулюються відносини людини з Богом,

цілковито домінує. Він - найважливіший: ставлення людини до Бога не є додатком у людському житті, якимсь доважком для загробного життя, а причиною і метою її існування» [Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989-2008). Джерела християнського суспільного вчення та служіння. – Львів, 2008. - С. 162].

**Висновки.** Підсумовуючи, слід відзначити те, що вчення ієрархів УГКЦ, будучи органічно вплетеним в соціальну й антропологічну складову католицизму, має велике значення для розуміння як особистісного, так і суспільного покликання людини на сучасному етапі. Саме повага до людського життя, на їх переконання, має стати визначальним аксіологічним принципом усіх прошарків українського суспільства, а насамперед так званої «творчої меншості» (законодавців, політиків, науковців, митців, журналістів), на протизвагу інертній більшості. Глибокий зв'язок проблем віри і моралі витворює із народу цілісний організм, тобто єдину спільноту, котра не може сприйматися фрагментарно. Зasadниче твердження християнської суспільної моралі ґрунтується на тому, що в її основі закладена духовна цінність, яка є етичним твердженням, в якому виражається християнська позиція.

Антропологічна тематика є однією з основних у католицизмі. Вона ґрунтується на розумінні людини як «образу і подоби Божої», а людський феномен тлумачиться нею як динамічна цілісність, яка реалізується у певний спосіб буття. Людина не тільки діє, але й через власні вчинки творить та виявляє себе, особливо в контексті її свободи, трансцендентності і комунікативного характеру.

### А н о т а ц і ї

**В** статтє Н.М. Скрынник «Этический модус национальной идеи в украинском католицизме XX века» анализируется эволюция этического модуса национальной идеи сквозь призму философско-богословских рефлексий представителей иерархии УГКЦ XX века, основой которых выступает морально-этическая составляющая.

**Ключевые слова:** добродетель, достоинство человека, антропоцентричность, человеческая жизнь, национальная идентичность.

**Article of N.Skrynnyk «Ethics modus Ukrainian national idea in the Catholicism of the twentieth century»** analyzed the historical evolution of ethical modus national idea through the prism of philosophical and theological reflection representatives Church hierarchy of the twentieth century., Principles for which the ethical component.

**Key words:** virtue, dignity, antropotsentrychnist, human life, national identity.

## ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ ТА СУЧАСНОСТІ ЄВРЕЙСЬКОЇ ДУМКИ: НАЙНОВІША АНГЛОМОВНА ІСТОРІОГРАФІЯ

**Стаття О.В. Козерода «Проблеми історії та розвитку єврейської думки: найновіша англомова історіографія»** є першим комплексним дослідженням історії та розвитку сучасної історіографії єврейської думки. Вона містить важливу інформацію щодо нових видань, присвячених цій проблемі. До статті увійшов аналіз найбільш цікавої англомовної літератури щодо проблем єврейської релігійної та світської думки. У підсумку сформульовані основні висновки щодо перспективних напрямів дослідження єврейської думки в сучасний історичний період.

**Ключові слова:** єврейська філософія, кабала, історія, думка.

*Проблема осмислення багатоміжової історії єврейського народу та шляхів розвитку єврейської спільноти є найбільш актуальними у сучасній іудаїці. Дослідження основних надбань єврейської думки не тільки доповнює картину розвитку всесвітньої філософії, але й дає можливість комплексно оцінити найбільш важливі підсумки процесу розвитку єврейської історії, культури, літератури та мистецтва. Тому проведення комплексних досліджень з питань історії та сучасності єврейської думки є важливим для створення єдиної картини розвитку єврейської цивілізації протягом останніх століть. В останні роки цій проблемі присвячували свої дослідження представники різних наукових шкіл та напрямів. Завданнями цієї статті є оцінка важливості та стану наукової розробки проблеми, теоретичний рівень та напрями її висвітлення, а також аналіз найбільш важливих праць, присвячених проблемам єврейської думки, у сучасній англомовній історіографії, які вийшли протягом 2008-2009 років. Об'єктом нашого дослідження є найсучасніша історіографія проблеми історії та сучасності єврейської думки. Предметом дослідження є різні аспекти англомовних монографій та збірок статей, які були присвячені єврейській релігії, історії та культурі.*

**Основний зміст статті.** Однією з найбільш всеохоплюючих та комплексних праць з цієї проблеми є робота під назвою «Єврейська релігійна думка у 20-му столітті», яка вийшла за редакцією Артура Когена та Пола Мендеса-Флора у видавництві Jewish Publication Society у 2009 році та має енциклопедичний характер. До роботи, обсяг якої 1200

---

\* Козерод О.В. – доктор історичних наук, науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України, Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України.

сторінок, увійшли статті, що стосуються різних аспектів розвитку єврейської релігійної думки. Це зробило її, за відгуками фахівців, «найбільш важливою та всеохоплюючою антологією єврейської думки 20-го століття». Разом до книги увійшли 140 есе, в тому числі таких видатних фахівців-філософів як Євген Боровіц, Блю Грінберг, Сусанна Хешель, Якоб Нейснер, Гершом Шолем, Адін Штайнзальц тощо.

У цих есе мислителі розглядають ті фундаментальні філософські проблеми, які турбували багатьох діячів єврейської філософії ХХ століття, зокрема: свобода, критичне осмислення Біблії, атеїзм, анти-іудаїзм та антисемітизм, екзистенція, фемінізм, благодійність, доля та обраність єврейського народу, родина, історична пам'ять, страждання, Тора, єврейські традиції тощо. Велике місце у даній книзі також відведено проблемам естетики та сіоністського руху, емансипації, розвитку релігійної освіти та ін., що є в цілому загальним відображенням єврейського досвіду та юдео-християнської традиції [20th Century Jewish Religious Thought by Arthur A. Cohen, Paul Mendes-Flohr.- Philadelphia, 2009.- 1200 pp.].

Важливою для розвитку сучасної єврейської думки стала й інша праця, яка вийшла у червні 2009 року в американському видавництві «Бібліолайф», а саме монографія Якоба Нейснера, Ернста Френсіса і Наума Сарни під назвою «Від стародавнього Ізраїлю до сучасного іудаїзму: інтелект у пошуках взаєморозуміння». Автори акцентують свою увагу на основних етапах розвитку єврейської філософської та релігійної думки - від біблійної епохи і до Середньовіччя, хасидизму та сучасності. Важливими проблемами, які розглядаються фахівцями, є сучасна релігійна думка, єврейська література та історія, а також месіанство та розвиток хасидського руху у сучасну епоху [From Ancient Israel to Modern Judaism Intellect in Quest of Understanding Essays by Ernest Frenchis, Nahum Neusner.- NY, 2009.- 260 pp.].

Іншою книгою, яка стосується такого напрямку сучасної єврейської думки, як фемінізм, є праця Еліз Гольдштейн «Дослідження колишнього і формування майбутнього», яка вийшла в 2008 році у Нью-Йорку. В ній розглядаються основні концепції ідеології фемінізму та сучасне становище єврейських жінок у єврейському світі. Автор досліджує зокрема такі теми, як «Жінки і теологія», «Жінки, ритуали і Тора», «Становище єврейських жінок у сучасному Ізраїлі», «Лідерство і соціальна справедливість по відношенню до жінок» та ін. [New Jewish Feminism: Probing the Past, Forging the Future by Elyse Goldstein. - NY, 2008.- 439 pp.]. Важливою частиною книги став аналіз діалогу між феміністичним рухом та різними течіями сучасного іудаїзму, в тому числі реформістським, консервативним, ортодоксальним та сіоністським, щодо розвитку єврейської релігії та культури.

Наприкінці 2009 року у спеціалізованому видавництві «Літман» вийшла праця Джеремі Когена та Моше Росмана «Переосмислення європейської єврейської історії». У книзі досліджується зміни, які

відбуваються у сфері політичних, ідеологічних та соціальних перетворень у Європі та процес розвитку європейських історичних досліджень, в тому числі вивчення єврейства. Як зазначають автори дослідження, політичні кордони між націями, як і самі поняття «нація» та «кордони», суттєво змінилися, як і самосвідомість етнічних меншин. Це призвело до того, що єврейство у Європі почало сприймати себе як єдине ціле співтовариство, що призвело до зміни контексту вивчення єврейської історії та спричинило появу нових підходів до її вивчення [Rethinking European Jewish History by Jeremy Cohen, Moshe Rosman.- NY-London, 2009.- 261 pp.].

Проблемі соціальної справедливості та відношенню до цього поняття єврейського релігійного закону й традиції присвячена праця Джилла Якоба та Єлліота Дорффа, яка вийшла у квітні 2009 року в Нью-Йорку. Книга виникла в результаті аналізу сучасного становища представників єврейської меншини, які мешкають у різних районах Нью-Йорку - від Гарлему до 5-ої авеню. Автори досліджують проблеми соціального захисту єврейства, охорони здоров'я та навколишнього середовища. Вони дають важливі відповіді щодо відношення єврейських філософів до цієї проблеми та питання соціальної політики, які постають перед єврейською громадою. Автори названої книги зазначають, що процес боротьби за соціальну справедливість для євреїв у країнах Заходу розпочався в період «гаскалі» та пройшов великий шлях. Так, на сьогодні у деяких країнах Заходу існують закони, які забороняють роботодавцям примушувати єврея працювати у суботу та в дні єврейських свят, дають можливість виконувати єврейські національні традиції без шкоди для своєї роботи чи просування по службі. До книги увійшли матеріали з єврейських традиційних книг та практики роботи рабина Джилла Якоба, який займався благодійністю у Чикаго.

Автори відповідають на важливі питання єврейського життя, зокрема такі: які типи благодійності у громаді є пріоритетними? що із благодійних програм може найбільше допомогти у досягненні соціального благополуччя членами єврейської спільноти? які з способів благодійності були визнані найбільш важливими єврейськими філософами та мудрецами? На усі ці питання автори відповідають у чіткій відповідності до «галахи» - єврейського закону, а також постанов мудреців та робіт сучасних релігійних діячів. Особлива увага при цьому відводиться сучасним правовим та політичним дискусіям, які відображають проблему соціальної справедливості у сучасному капіталістичному суспільстві та проблему місця громадських й профспілкових організації у процесі боротьби євреїв за свої права.

Автори розглядають також цілу низку сучасних проблем життя євреїв Америки, зокрема іпотечну кризу, проблему доступності освіти та державної служби, політики уряду щодо забезпечення безпеки єврейської громади, боротьби з антисемітизмом тощо [There Shall Be No Needly:

Pursuing Social Justice Through Jewish Law&Tradition by Jill Jacobs, Elliot N. Dorff.- NY, 2009.- 257 pp.].

Книга Михаеля Кларка «Альбїон та Єрусалим: англо-єврейська громада в еру пост-емансипації» вийшла у видавництві Оксфордського університету у травні 2009 році. У книзі були підняті питання розвитку духовного єврейської громади Британії, яка постійно поповнюється мігрантами та нагадує за своєю структурою ізраїльське суспільство, в яке вливається «алія» - рух нових репатріантів. Автор розглядає складний процес емансипації британського єврейства, що розпочався після 1858 року з обрання до Парламенту Ліонела Ротшильда, яке символізувало боротьбу євреїв за рівні права після багатьох століть дискримінації. Цей процес постійно розвивався з того часу. На сучасному етапі євреї мають вже усі громадянські права, про що свідчить, зокрема, обрання у 2009 року єврея за національністю Джона Брекоу головою британського Парламенту.

Міхаель Кларк розглядає питання інтеграції до британського суспільства та розвиток єврейської ідентичності британських євреїв та їх вплив на формування образу британця. Як підкреслює Михаль Кларк, відмінною рисою розвитку британського єврейства є його відданість релігійним принципам. Так, на відміну від інших європейських громад, воно не відмовилося від свого єврейства та своєї релігії протягом останніх віків. Перехід британських євреїв до християнства та змішані шлюби залишаються рідкістю. Британське єврейство відстоювало свою політичну позицію навіть після східної кризи 1876-1878 років, яка спровокувала перший епізод сучасного антисемітизму у Об'єднаному Королівстві. Як зазначає автор, характер існування єврейської спільноти у Великобританії у постемансипації залишається нез'ясованим. Він досліджує й інші дилеми ідентичності і міжконфесіональних відносин, які поставали та постають перед британським єврейством у 19-му столітті - періоді, яке сформувало основні характерні риси сучасного британського єврейства [Albion and Jerusalem: The Anglo-Jewish Community in the Post-Emancipation Era by Michael Clark.- Oxford, 2009.- 320 pp.].

Видання «Єврейська думка в сучасний період» на мові ідиш вийшла у Нью-Йорку за редакцією Абрахама Менеса. Видання містить більше 80 есе, документів, статей, листів різних ідишистських письменників, які відображають різноманітність літературних напрямів та груп, які домінували у єврейській громаді Східної Європи на межі віків. До збірки увійшли праці, які репрезентують секулярну єврейську думку, чим розвінчує тезу про те, що єврейська думка має традиційно суто релігійний характер [Der Yiddisher Gedank in der Neier Tzeit by Abraham Menes.- NY, 2009].

Тему розвитку релігійної свідомості продовжує книга Нуріт Штадлер «Фундаменталізм єшиви: благочестие, гендер та спротив в ультра-ортодоксальному світі», яка видрукувана у Нью-Йорку у січні 2009 року. У ній розглядається світ релігійного життя «харедім» - ультра-ортодоксів, які

займаються вивченням Тори. Автор виявила спробу зняти завісу над чоловічим світом ультра-релігійних студентів та зробила огляд сучасного становища у сфері сімейного життя релігійних людей, взаємовідносин релігійних вчителів та студентів, світу релігійних єврейських освітніх закладів - єшив із сучасною світською державою Ізраїль [Yeshiva Fundamentalism: Piety, Gender, and Resistance in the Ultra-Orthodox World by Nurit Stadler.- NY, 2009.- 196 pp.].

Книга «Філософія і рабиністична культура: єврейська інтерпретація і протиріччя в середньовічному Лангедоці» містить аналіз філософської спадщини єврейських громад Європи. Лангедок – історична область на південно-західній Франції, населення якої традиційно говорило на оксітанській мові. Головним містом області є Тулуза. Дослідник вивчає розвиток єврейської думки у 13-14-му століттях, зокрема наукову спадщину відомого французького талмудиста Менахема ха-Меїрі - автора теорії «цивілізованої релігії», яка увібрала в себе християнство, іудаїзм та іслам. Він також розглянув дискусії філософії і філософської алегорії у Лангедоці та Каталонії, які були на той час основними центрами європейської єврейської думки [Philosophy and Rabbinic Culture: Jewish Interpretation and Controversy in Medieval Languedoc by Gregg Stern.- London, 2009. -273 pp.].

Тему єврейської середньовічної філософської думки розвиває Ісаак Усік в своїй монографії «Історія Середньовічної єврейської філософії», перевидання якої з'явилося восени 2009 року. Дослідник зосереджує свою увагу на такій маловивченій темі, як становище євреїв у мусульманському Єгипті у IX-X століттях. Він підкреслює, що саме в цей час єврейські письменники та філософи створювали відомі на увесь світ твори. Серед найбільш відомих уродженців Єгипту є Саадія Гаон, грамастик та перший лексикограф іврити, перший перекладач та тлумач Біблії, перший єврейський філософ середньовічного єврейства. Серед не надто відомих - Ісаак Ізраелі, який пізніше переїхав з Єгипту до Кайруану, де був придворним лікарем халіфа Фатіміда й помер у середині X-го століття у віці ста років. Крім того, до книги увійшли нариси про таких філософів, як Йосип аль-Басір, Йосип ібн-Цадік, Гілель бен Самуель, Леві Бен Гершон, Йосип Албо тощо [History of Mediaeval Jewish Philosophy by Isaac Husik.- NY, 2009.- 398 pp.].

Тему долі та творчості Ісаака Ізраелі продовжують дослідники Олександр Альтманн та Самуель Штерн, які у жовтні 2009 року випустили книгу «Ісаак Ізраелі: неоплатонічна філософія початку X-го сторіччя». Вони досліджують унікальну спадщину послідовника неоплатонізму, який створював свої твори арабською мовою та зосереджував свою дослідницьку увагу на таких філософських термінах як чуттєве сприйняття, бажання, творчість, любов тощо. Книга сучасних дослідників містить англійські переклади філософських праць єврейського мислителя, зокрема таких як «Книга визначень», «Книга рідин», «Книга про дух і



душу». Крім того, книга містить обширні примітки та коментарі до цих текстів, а також аналітичні довідки та оцінку творчості Ісаака Ізраелі [Jewcentricity: Why the Jews are Praised, Blamed, and Used to Explain Just About Everything by Adam Garfinkle. – NY, 2009.- 320 pp. ].

Важливою подією у розвитку історіографії єврейської думки сучасного періоду стала книга Адама Гарфінкле «Єврейський центрзм: чому євреїв благословляють, звинувачують та в них вимагають пояснень» , яка вийшла у Нью-Йорку у серпні 2009 році. Автор демонструє критичний підхід до міфів щодо єврейського етносу у сучасному світі, включно міф щодо всесильності євреїв. Він досліджує ситуацію з філосемітизмом та антисемітизмом та класифікує уявлення щодо євреїв, які існують у світі.

Адам Гарфінкле на великій кількості прикладів доводить, як формувалися та трансформувалися перебільшене уявлення про вплив євреїв на сучасний світ. Він розбирається в актуальних питаннях сучасного життя - чому «Хамас» звинувачує єврейський етнос у світовій фінансовій кризі, Іран висуває претензії до євреїв у зв'язку з популярністю книг про Гарі Потерра, а кінострічки Голівуду пов'язує із «сіоністською всесвітньою змовою». Виходячи з аналізу всесвітньої історії, філософії, релігії та суспільних наук, Гарфінкле пояснює, яким чином звинувачення євреїв у шовінізмі, обмані та змовах призводили протягом тисячоліть до досягнення деякими партіями чи політичними діячами своїх суто особистих цілей. Автор розділяє такі суспільні явища як анти-єврейські настрої та антисемітизм й досліджує їх подібні та відмінні риси [Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the early Tenth Century by Alexander Altmann, Samuel M. Stern.- Chicago, 2009].

Проблему духовної автономії та незалежності філософської думки в іудаїзмі підняв у своїй праці «Автономія у єврейській філософії» Кеннет Сескін. Автор доводить, що в єврейській релігії завжди поважалася свобода висловлювань та думка окремих осіб, навіть якщо вона носила антирелігійних характер та відкидала іудаїзм. Він наводить декілька прикладів з релігійної літератури, де розповідалося про єврейських релігійних мислителів та діячів, які розчаровувалися в іудаїзмі та ставали атеїстами. Але це не заважало загальному розвитку єврейської думки і релігійної філософії та доводило толерантність у ставленні релігії до думки таких окремих осіб. Книга містить у собі також огляд альтернатив містицизму та догматизму, які існують у єврейській філософії та на прикладах з біблійної літератури, праць рабинів та філософських єврейських трактатів доводить, що людський розум є важливим чинником у розвитку філософії іудаїзму [Autonomy in Jewish Philosophy by Kenneth Seeskin.- Cambridge, 2009.- 268 pp.].

У своїй новій праці, присвяченій єврейському месіанізму, Мартін Кавка проаналізував філософську опозицію між Афінами і Єрусалимом та концепцію деонтології – доктрину небуття. Він критикує аргументи про роль релігії Жак Деріда, роль філософії у мислі Емануеля Левінаса і

Франца Розенцвейга [Jewish Messianism and the History of Philosophy by Martin Kavka.- 2009.- 256 pp.].

Деякі свої праці сучасні вчені присвячують дослідженню культурної спадщини найбільш видатних і відомих діячів єврейської думки. Серед них - біографія відомого філософа та, за оцінками суспільства, «найвидатнішого літературного критика Америки» Альфреда Казіна. Так, у травні 2008 року видавництвом Йельського університету була видана біографія критика, створена американським публіцистом Річардом Куком. Монографія написана на основі аналізу літературної критики Казіна та публікацій часописів про нього, які виходили протягом 60-х років м.ст., приватного листування, а також вміщує численні інтерв'ю з критиком. Основною темою літературної творчості Казіна був досвід єврейських емігрантів у США. Першим романом, який приніс відомість Казіну, стала літературна праця «Рідні місця», яка вийшла у 1942 році. Після виходу цієї книги, яка містила огляд американської літератури, газети назвали її автора «вундеркіндом американської критики». Після такого успіху молодий літератор створив автобіографічний роман «Уолкер в місті» (1951), присвячений життю району Броунсвілл, який називають «американським Єрусалимом». Створена Казіним єдина картина єврейського життя Броунсвілла стала невідомою "єврейською частиною" загальної "концепції американської мрії", яка оформилася у 70-ті роки і стала органічною частиною ідеології американського суспільства у ХХ столітті. Після виходу цієї книги до письменника прийшла популярність, його нові праці "Яскрава книга життя" (1973), "Портативний Блейк"(1976), "Нью-Йоркський єврей" (1978) вже мали численні рецензії та відгуки з боку публіки. Загалом праці Казіна принесли йому репутацію "нью-йоркського інтелектуала", автора, статті і есе якого обов'язково викликали дискусію, а видруки їх ставали загальнонаціональною подією.

Річард Кук зосереджує свою увагу на взаємовідносинах Казіна з такими видатними діячами літератури і культури, як Ліонель Триллінг, Сол Беллоу, Малькольм Ковлі, Артур Шлезінгер, Ханні Арендті Деніел Белл. Починаючи з 30-х років м. ст. Казін також вів дискусії з багатьма політиками, у тому числі й з представником єврейської радикальної партії Уільямом Каннінгом, соціалістом Самуелем Хофстадтером та іншими впливовими мешканцями Нью-Йорку. Саме у результаті цього спілкування Казін сформував своє особливе розуміння шляхів розвитку американського суспільства та культури [Alfred Kazin: A Biography by Richard M. Cook.- New Haven, 2008.- 464 pp.].

Важливою працею, присвяченою історії докаббалістичного єврейського містицизму, стала книга Пітера Шафера «Походження єврейського містицизму», яка вийшла у світ в липні 2009 року. Автор вперше в історії розглянув період розвитку єврейської містичної думки від Єзикіля до теми «Меркава» - першого повноцінного містичного руху у пізній античності. При цьому він зосереджує свою увагу на аналізі

апокаліптичної літератури, кумранських рукописів і праць Філона. Тема «Меркави» розвивається у деяких частинах з Талмуду (найбільш відома з них – розповідь про чотирьох мудреців, які увійшли до Пардесу) та так званій апокаліптичній літературі – книзі Єноха тощо. Пітер Шафер аналізує процес походження єврейської містики, її становлення та розвитку. Він ставить питання: чи можемо ми говорити про єврейську містику як єдиний філософський напрямок та процес перетворення її від сюжетів Біблії до містики «Меркави» та у Кабалу [Origins of jewish mysticism by Peter Schafer.- NY, 2009.-430 pp.].

У 2009 році була видана фундаментальна праця відомого єврейського філософа ХХ століття Ісаака Хейнемана (1876-1957) під назвою «Причини заповідей у єврейській думці: від Біблії до Ренесансу». В одній із своїх основних робіт єврейський гуманіст та вчений прослідкував один з найбільш важливих аспектів розвитку єврейської думки, що стосується виконання іудейських заповідей. Ця робота стала систематичним та цінним оглядом праць єврейських мислителів від Біблії до епохи Ренесансу, які стосуються творів Саадії Гаона, Галеві, Маймоніда та багатьох інших [The Reasons for the Commandments in Jewish Thought: From the Bible to the Renaissance by Isaac Heinemann. - NY, 2009.- 248 pp.].

Відомий дослідник єврейської думки Девід Паттерсон на підставі аналізу більш ніж 300 синтаксичних коренів мови іврит продемонстрував, що єврейська думка цією мовою використовує поняття і категорії, які повністю відрізняються від тих, що є наявними у західних філософських трактатах. Серед таких понять: «святість», «гуманність», «молитва», «відповідальність», «вигнання», «подяка», «мова» [Hebrew Language and Jewish Thought by David Patterson. – London, 2009.- 242 pp.].

Проблемі історії розвитку єврейської національної думки присвячена книга Кеннета Мосса «Єврейський ренесанс у російській революції», яка вийшла у видавництві Гарвардського університету у жовтні 2009 року. Автор описує найбільш важливий, на його погляд, у ХХ столітті період для розвитку єврейської думки - період між 1917 та 1921 роками, коли єврейська інтелігенція та письменники Радянської Росії започаткували розвиток справжнього «єврейського ренесансу». Він базувався на принципово новому баченні єврейської культури, яка була побудована не на релігії та Святих текстах, а на мистецтві та світській індивідуальності. Важливим чинником розвитку такої культури стала її участь у загальноєвропейських та загальносвітових культурних процесах. На думку Кеннета Мосса, ця революція у єврейській думці та культурі зрештою дозволила перетворити в культурному відношенні єврейську націю не тільки на націю сучасну, але й на націю передову [Jewish Renaissance in the Russian Revolution by Kenneth B.- Moss Harvard University Press, 2009.- 408 pp. ].

В цілому ж, період 1917-1921 років, на думку професора Кеннета Мосса, був важливим перш за все для формулювання концептуальних та

практичних засад національної єврейської культури, які не залежали від політичних обставин та були викликані бажанням єврейських філософів, письменників, митців найкращим чином допомагати своїй нації та формувати її культуру. Причому культуру не у вузькому розумінні, а таку пост-біблійну культуру, яка знаходиться поза кордонами суто єврейських проблем. Дослідник у своїй роботі також запропонував власну інтерпретацію щодо єврейського націоналізму та його взаємозв'язку із культурою, а також створив нову картину єврейського ренесансу у Радянській Росії. Він зазначає, що цей ренесанс був викликаний до життя молодією єврейською інтелігенцією, яка прагнула творити та розвивати єврейську думку як на мові ідиш, так і російською мовою, тим самим проводячи революційні перетворення у єврейській релігійній свідомості того часу.

Використовуючи маловідомі, у тому числі й архівні джерела, професор Кеннет Мосс розглядає основні ідеї, які панували у період 1917-1921 років і розглядає процес формування нового обличчя єврейської інтелігенції та космополітичних ідей. Він аналізує діяльність таких видатних діячів як Ель Лисицький, Хаїм Нахман Бялик та інші митці Києва, Одеси, Москви та й інших міст, які творили культурну революцію в єврействі та формували нову концепцію єврейської культури. Характерними рисами підходів будівничих «ренесансу» єврейської культури у ці роки було поєднання соціалістичних та націоналістичних ідей, європейських, сіоністських та суто біблійних ідеологічних концепцій [Jewish Renaissance in the Russian Revolution by Kenneth B. Moss Harvard University Press, 2009.- 408 pp.].

Процес становлення та розвитку єврейської думки викликає великий інтерес з боку сучасних дослідників. Особливо цікавими для англомовних вчених у сучасний період є аналіз рабинистичної літератури, текстів представників середньовікової єврейської думки країн Сходу і Заходу та сучасних філософів. Дослідники особливої уваги приділяють вивченню теми значущості особистості та свободи думки у релігійній філософії, вивченню сучасних аспектів іудаїзму та його впливу на життя єврейської громади західних країн. Все це дає змогу констатувати зростання інтересу до спадщини єврейської філософії та формування у західних провідних університетах окремих наукових шкіл з вивчення єврейської думки.

Основними напрямками подальшого розвитку єврейської філософії є вивчення екзистенціального чинника у релігійній філософії, осмислення ролі єврейства у сучасному західному суспільстві та розвиток позитивістського напряму в сучасній єврейській думці.

### А н о т а ц і ї

**Статья О.В. Козерода «Проблемы истории и развития еврейской мысли: новейшая англоязычная историография» является первым**

комплексным исследованием, посвященным современной историографии истории и развития еврейской мысли. Статья содержит анализ различных аспектов исследования еврейской мысли в 2008-2009 годах в современной англоязычной историографии. Исследуются наиболее известные работы по проблемам еврейской религиозной и светской мысли. В результате сформулированы выводы, касающиеся основных направлений дальнейшего развития еврейской мысли в современный исторический период.

**Ключевые слова:** *еврейская философия, кабала, история, мысль.*

**Article of O.Kozerod «History and Development of Modern Historiography of Jewish Thought»** is the comprehensive research of the History and Development of Modern Historiography of Jewish Thought, considered the most important facts about new books about Jewish Thought. It also includes analysis of the most impotent literature about Jewish Philosophy of English-Speaking World. As a result there are conclusion are formulated on the basic problems of Development of Modern Historiography of Jewish Thought.

**Keywords:** *Jewish, Philosophy, Kabala, Galevi, Jewish Thought.*

*О.Буравський* \* (м. Житомир)

**РИМО-КАТОЛИЦЬКЕ ДУХОВЕНСТВО ПРАВОБЕРЕЖНОЇ  
УКРАЇНИ В ПОЛЬСЬКОМУ НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНОМУ РУСІ  
(кінець XVIII – перша чверть XIX ст.)**

У статті О.А. Буравського «Римо-католицьке духовенство Правобережної України в польському національно-визвольному русі (кінець XVIII – перша чверть XIX ст.)» на основі вперше введених до наукового обігу архівних документів проаналізовано участь римо-католицького духовенства *Правобережної України* в польському національно-визвольному русі кінця XVIII – першої чверті XIX ст.

**Ключові слова:** римо-католицьке духовенство, *Правобережна Україна*, польський національно-визвольний рух, повстання, *російське самодержавство*.

*Постановка наукової проблеми та її значення.* Важливим питанням сучасної історії України є роль і місце різних конфесій у суспільно-політичному житті регіонів. У цьому контексті науковий інтерес має проблема участі римо-католицького духовенства в збройних виступах поляків на Правобережній Україні, зокрема в повстаннях під проводом Тадеуша Костюшка та Листопадовому 1830-1831 рр.

*Аналіз досліджень із цієї проблеми.* Участь римо-католицького духовенства Правобережної України в *польському національно-визвольному русі кінця XVIII – першої чверті XIX ст.* знайшло своє відображення в працях сучасних українських та зарубіжних науковців. У дослідженнях Л. Баженова [Баженов Л.В. Восстание 1830 – 1831 гг. на Правобережной Украине: дис. ... канд. ист. наук. – К., 1973. – 220 с.], Е. Зваричука [Зваричук Е. О. Римо-Католицька церква на Поділлі кінця XVIII – початку XX ст.: економічний, суспільний та культурний аспекти: дис. ... канд. іст. наук: 07. 00. 01. – Кам'янець-Подільський, 2005. – 229 с.], Ю. Хитровської [Хитровська Ю.В. Громадянсько-політична позиція духовенства Правобережної України наприкінці XVIII – середині XIX ст. (в контексті церковної політики самодержавства): дис. ... канд. іст. наук:

\* Буравський О.А. – кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

09. 00. 11. – К., 2001. – 191 с.], І. Шостак [Шостак І.В. Луцько-Житомирська дієцезія наприкінці XVIII – у першій половині XIX століття: дис. ... канд. іст. наук: 07. 00. 01.. – Острог, 2004. – 214 с.] епізодично розкрито участь римо-католицького духовенства в польському національно-визвольному русі на Правобережній Україні наприк. XVIII – сер. XIX ст.

У польській історіографії заслуговують на увагу дослідження М. Згорняка [Zgórnjak M. Podstawy społeczne powstania 1830-1831 roku na Litwie, Białorusi i Ukrainie // Struktury ruchu ideologicznego XVIII – XIX wieku. Prace historyczne / Pod red. H. Kozłowskiej-Sabatowskiej.. – Warszawa - Kraków, 1986. – S. 90–97], Я. Скарбека та Я. Зьолека [Skarbek J., Ziolek J. Duchowieństwo w powstaniu listopadowym (1830-1831) // Nowum (Warszawa). – 1973. – № 11-12. – S. 33-123], в яких висвітлено участь римо-католицьких священиків у повстанні 1830-1831 рр. на території Польщі, а також фрагментарно - на теренах України.

**Основний зміст статті.** У статті зроблено спробу простежити політичну діяльність правобережного римо-католицького духовенства в умовах панування російського самодержавства у зазначений період на основі документів Державного архіву Російської Федерації (Ф. 109) та Російського воєнно-історичного архіву (Ф. 801).

Поділи Польщі поклали край незалежності Речі Посполитої, позбавили поляків централізованої суверенної держави, підсилили національну ідею, яка втілювалася в прагненні відродити Велику Польщу. Першою спробою реалізувати цю мету було повстання проти російського самодержавства під проводом Тадеуша Костюшка в 1794 р., що започаткувало польський національно-визвольний рух кінця XVIII – першої чверті XIX ст. Центром повстання стала територія Речі Посполитої. Правобережжя також було втягнуто в орбіту його впливу [Артамонов В.А. Россия и Речь Посполитая после Полтавской победы (1709-1714). – М., 1990. – С. 153]. Участь римо-католицьких священиків у повстанні була викликана патріотичними почуттями, тобто націленістю на відновлення власної державності, а також релігійної емансипації, адже римо-католицьке духовенство розуміло, що царський уряд мав намір посилити вплив на Правобережжі Православної церкви [Хитровська Ю.В. – Вказ. праця. – С. 142-143].

Отже, участь римо-католицьких священиків у збройному виступі Т. Костюшка стала їхнім протестом проти імперських кроків росіян. Хоча повстання закінчилося поразкою, однак мало велике значення для польського національно-визвольного руху. За підтримку повсталих представники римо-католицького кліру Правобережної України поплавилися своїми посадами, опинилися у вигнанні, а їхні маєтки царський уряд у 1795 р. секвестрував, пожалував російському дворянству

та включив у систему державної оренди [Волынь (исторические судьбы Юго-Западного края). – Санкт-Петербург: Общественная польза, 1888. – С. 232]. Католицьких єпископів було переведено на посадовий оклад у розмірі 6 тис. крб. на рік. Після 1795 р. поширився закон, який забороняв шляхті відписувати Римо-Католицькій Церкві населені маєтки. Указом 5 квітня 1800 р. російський уряд не дозволяв монастирям клопотати про заміну своїх ланів на кращі [Милютин В.О. О недвижимых имуществах духовенства в России. – М., 1861. – С. 570].

Таким чином, після придушення повстання Т. Костюшка позиції РКЦ на Правобережній Україні були істотно послаблені. Однак, така політика російського уряду посилила протидію з боку римо-католицьких священників. Сподівання на відродження незалежності Речі Посполитої з'явилися в поляків лише під час наполеонівських воєн в Європі. Наполеон Бонапарт у 1807 р. створив герцогство Варшавське. Польська шляхта та римо-католицький клір плекали надію, що французський імператор відродить суверенність їхньої батьківщини та приєднає до неї відторгнуті Росією західно-руські землі [Подолія (историческое описание). – Санкт-Петербург, 1891. – С. 233]. Коли Наполеон у 1812 р. розпочав військову кампанію проти Росії, то римо-католицьке духовенство надало йому допомогу, як зауважував М.Симашкевич, *“заплямувало” себе в очах самодержавства співробітництвом з французами* [Симашкевич М. Римское католичество и его иерархия в Подолии. – Каменец-Подольский, 1872. – С. 420-421].

Відтак неприязнь до РКЦ з боку влади посилювалася й тим, що римо-католицькі священники підтримали Наполеона [Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні. – У 3-х. – Т.3. – К., 1994. – С. 223].

У 1820 р. царський уряд вирішив позбутися єзуїтів в імперії. Після опублікованого указу 13 березня 1820 р. *“Про вислання із Росії єзуїтів...”* їхні маєтки й капітали були передані в державну *скарбницю* [Статистическое описание Киевской губернии, изданное тайным советником, сенатором Иваном Фундуклеем. – В 3-х частях. – Санкт-Петербург, 1852. – Ч.2. – С. 431].

Наприкінці 20-х років ХІХ ст. царські чиновники виношували плани про злиття Правобережної України з імперією в єдине ціле. Щоб реалізувати ці задуми, самодержавство вирішило ліквідувати унію та провести секуляризацію римо-католицького землеволодіння в регіоні. Але 17 листопада 1830 р. поляки у Варшаві підняли повстання проти російського абсолютизму. На Правобережній Україні в ньому взяло участь 64 представники римо-католицького духовенства, 31 уніатського та 7 православного. Однак лише 38 із них вели боротьбу зі зброєю в руках у повстанських загонах, серед них 20 ксьондзів, 13 уніатських та лише 5 православних священники.



*Участь духовенства Правобережної України в повстанні 1830-1831 рр.*

Духовенство	Боролося зі зброєю в руках	Допомагало та співчувало повстанцям	Разом причетних до повстання	% до загальної чисельності постанців
Римо-католицьке	20	44	64	1,09
Уніатське	13	18	31	0,7
Православне	5	2	7	0,11
Разом	38	64	102	1,7

Як видно із статистики, наведеної Л.В. Баженовим, участь духовенства в повстанні була невелика. Це пояснювалося тим, що більшість священиків залишалася на місцях і проводила там активну ідеологічну обробку населення [Баженов Л.В. – Вказ. праця. – С. 151].

18 грудня 1830 р. ксьондз А. Ломжинський у Кам'янець-Подільському кафедральному костьолі вітав повстання, що відбулось у Варшаві [Баженов Л.В. – Вказ. праця. – С. 70]. Російська влада робила все можливе задля приборкання польських патріотичних виступів на Правобережжі. Маніфест “Про бунт, що відбувся у Варшаві” погрожував розправами над тими, хто візьме активну участь в антидержавних акціях [О возмущении произошедшим в Варшаве // ПСЗРИ. – Собр. 2. – Спб., 1831 – Т. 5. – №. 4183. – С. 485-488]. Однак, введення військового стану в краї не зупинило рух опору римо-католицьких священиків. Релігійні виступи набрали значних масштабів на початку квітня 1831 р., коли представники РКЦ у промовах і проповідях висловлювали невдоволення діями місцевих поляків, які не підтримували повстанців у Царстві Польському. Так, на Поділлі критичними були промови ксьондза Ворошилівського костьолу О. Бохенського, вікарія Чорнокозинецького костьолу З. Жуковського, монахів Збарзького капуцинського монастиря – А. Київського та М. Томашевського [Зваричук Е.О. – Вказ. праця. – С.119]. Особливим завзяттям у поширенні ідей польського визвольного руху відзначався настоятель Кривоозерського римо-католицького костьолу Балтського повіту ксьондз Флоріан Лукашевич. Із рапорту подільського губернатора до головнокомандуючого 1-ої армії від 5 лютого 1832 р. дізнаємося, що ксьондз Лукашевич на початку повстання в проповіді перед прихожанами заявляв, що імператор впертий, не хоче віддати полякам їхні землі, а такі його проекти, як дотримання шляхтою подушної та рекрутської повинностей, обов’язок військової служби для осіб духовного звання викличе обурення не лише шляхти, а й простого народу, що може перерости в революцію. За антиурядові судження ксьондз Лукашевич був висланий 4 квітня 1832 р. у м. В’ятку під суворий нагляд місцевої поліції [Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ). – Ф. 109. – 1-я экспедиция. – Оп. 5. – Д. 95. – Л. 1-11].

Поширювалися прокламації, які закликали до збройної боротьби не тільки поляків, а й українське селянство. Так, у зверненні повстанців до селян зазначалося: “Брати волинці, подільці й українці, Польща приймає Вас за братів своїх і хоче, щоб разом із нею Ви були вільні. Ваші брати-поляки хочуть Вас всіх приєднати до Королівства Польського. Беріть у руки ціпи, граблі, серпи й коси, створіть таке військо, щоб вигнати москалів, які з Вас зробили скотів. Із Вами Бог і Хлопський, наш начальник, який різав росіян, як недавно Костюшко. Вірте цьому, громадо селяни! Будемо битися і не підкоримося! Во ім’я Отця і Сина і Святого Духа і нині і прісно і во віки віків. Здрава Польща, здрава громада, з нами добрі люди” [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 5. – Д. 448. – Ч. 2. – Л. 12-14].

Із залучення українських селян до повстання на Поділлі розвинув діяльність ксьондз Л. Колчевський, який прибув на початку квітня 1831р. в с. Липці Вінницького повіту [Баженов Л.В. Польське повстання на Поділлі 1830-1831 рр. // Матеріали III Подільської історико-краєзнавчої конференції. – Кам’янець-Подільський, 1970. – С. 22-23]. Представники римо-католицького кліру всіма засобами підтримували повстанців. Так, ксьондз Л.Ушицький, що знаходився серед загонів повстанців, підтримував їхній бойовий дух промовами в національно-релігійному дусі [Зваричук Е.О. – Вказ. праця. – С.120]. Інші римо-католицькі священники розповсюджували прокламації та листівки, постачали повсталих порохом та зброєю [Jelowicki A. Moje wspomnienie, 1804-1831-1838.: Wyd. 5. – Lwów, 1833. – S. 196].

Римо-католицькі священники не тільки займалися агітаційною роботою, а й відстоювали ідеї польського визвольного руху зі зброєю в руках. Наприклад, 23 травня 1831 р. у бою з царськими військами під с. Майдан, що на Поділлі, загинуло п’ять римо-католицьких священників [Jelowicki A. Moje wspomnienie, 1804-1831-1838.: Wyd. 5. – Lwów, 1833. – S. 227-230]. На Волині під час бою в м. Овручі 9 ксьондзів були захоплені в полон [Баженов Л.В. Восстание 1830 – 1831 гг. на Правобережной Украине: дис. ... канд. ист. наук. – К., 1973. – С. 151].

Важливими опорними пунктами повстання були монастирі. Монахи активно допомагали повстанцям, вели збір коштів серед населення, забезпечували повстанські загани грішми, продовольством, кіньми тощо. Потрібно зазначити, що монахи поповнювалися насамперед особами дворянського стану. На думку учасника повстання Михайла Чайковського, це забезпечувало тісний зв’язок політичних позицій римо-католицького духовенства з польською шляхтою, тому чернече духовенство було “цілковито відданим польській справі” [Записки М. Чайковського (Садык-паши) // Киевская старина. – 1819. – Т. XXXII. – С. 40-72].

Про участь римо-католицьких костьолів і монастирів у повстанні рапортувало київському, подільському і волинському генерал-губернатору В.В. Левашову місцеве начальство. Волинський губернатор навів список монастирів, які допомагали повстанцям. Серед них значились у Рівненському повіті Домбровицький піарський, в м. Овручі – домініканський монастирі.

Губернатор називав також і ксьондзів Бродовича, Шалевича, Порембського, які виготовляли зброю та амуніцію для повстанців [Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДАК України). – Ф. 442. – Оп. 413. – Спр. 239. – Арк. 15-16зв.]. 6 жовтня 1831р. генерал-губернатор В. Левашов інформував шефа жандармів О. Бенкендорфа, що старокостянтинівський городничий надіслав йому рапорт із знайденими в домініканському кляшторі двох прокламацій польських заколотників за підписом князя Адама Чарторийського. Перша, від 1 лютого, містила звернення до волинського духовенства, а друга, від 18 травня та 1 червня, – до населення Литви, Волині, Поділля та України [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 5. – Д. 320. – Ч. 4. – Л. 16]. Настоятель Овруцького домініканського монастиря ксьондз А.Жучковський закликав міщан, шляхту міста, а також селян навколишніх сіл активно підтримати повстанців [Баженов Л.В. – Вказ. праця. – С. 132].

Із донесення подільського губернатора шефу жандармів О.Бенкендорфу стало відомо, що в м. Летичеві в домініканському монастирі зберігалася вогнепальна зброя, зокрема полковником Белогужевим у куполі монастиря було знайдено 9 рушниць, 4 пістолети, шаблю [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 5. – Д. 448. Ч. 2. – Л. 120]. А в секретному донесенні полковника корпусу жандармів Гофмана від 21 липня за № 34 було зазначено, що під час повстання у Волинській губернії монастирі римо-католицького віросповідання Почаївський та Домбровицький брали активну участь на боці поляків. За розпорядженням київського, подільського і волинського генерал-губернатора В. Левашова було проведено в цих монастирях розслідування. Виявлено, що монахи різними способами допомагали заколотникам: заготовляли зброю, амуніцію та продовольство. Деякі монахи навіть приєналися до повстанців, за що були заарештовані та передані до суду [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 5. – Д. 394. – Л. 3-5].

У повідомленні шефу жандармів, київський, подільський і волинський генерал-губенатор В. Левашов констатував, що в Домбровицькому римо-католицькому кляшторі піарів знайдено заховані між могилами померлих 13 рушниць, 32 піки, а також ще декілька рушниць у ставку. Все це було підготовлено для заколотників за вказівкою начальника монастиря Куликовського. Монахи Почаївського монастиря зустріли військо Дверницького урочисто на площі містечка, запросили заколотників у монастир, пригостили їх та здійснили літургію спільно з прихожанами. Відхід загону із монастиря супроводжувався приєднанням до нього 8 монахів та дворян Волинської губенії, які прибули в Почаїв. У рапорті головнокомандуючому 1-ою армією В. Левашов рекомендував повернути Почаївський монастир православної церкві та прийняти таке правило для всіх уніатських та римо-католицьких кляшторів, які приєднуються до заколотників [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 5. – Д. 394. – Л. 5-7]. Варто зазначити, що ксьондз почаївського монастиря А. Данилевич за

підозрою в активному сприянні повстанцям був засланий в Сибір на поселення під нагляд поліції [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 5. – Д. 448. – Ч. 247. – Л. 101].

Київському генерал-губернатору в березні-квітні 1831 р. безперервно надходили різні повідомлення. Наприклад, про те, що в поміщиків Звенигородського повіту С.Подлевського та А.Монастирського виготовляли велику кількість упряжок та сідел, в маєтках графів М.Бережинського та А.Потоцького – списи та іншу зброю [Баженов Л.В. – Вказ. праця. – С. 106]. А в садибі поміщика Липковського, де зібралось чимало заколотників та прихожан, місцевим ксьондзом була віправлена літургія [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 5. – Д. 448. – Ч. 2. – Л. 65, 143]. Як бачимо, польська шляхта та магнаторія разом із римо-католицьким духовенством на Правобережжі активно прилучалася до збройної боротьби.

У списку осіб Волинської губернії (всього 376 чол.), які зараховані в розряд державних злочинців за участь в польському повстанні, що втекли за кордон і не повернулися в зазначений термін на попереднє місце проживання, указом імператора Миколи I від 4 жовтня 1834 р. було заборонено назавжди повертатися в Росію. Серед них знаходимо й прізвища римо-католицьких священників: монахів Берестецького тринітарського монастиря Дубнівського повіту А. Воттелена, Л. Гембицького, Р.Мочульського, Ю. Маковського, П. Ольшевського, монаха Дедеркальського францисканського монастиря Ш. Лішовського, ксьондза Й.Верделе з м. Кременця, ксьондзів Домбровицького піарського монастиря Рівненського повіту Л. Єромиковича та С. Куликовського [Российский государственный военно-исторический архив (далее – РГВИА). – Ф. 801 – Оп. 109/86. – Д. 17. – Связка 13. – Л. 58-73, 308].

Із 466 осіб Подільської губернії в розряд державних злочинців було зараховано О. Бохенського – ксьондза Ворошилівського костьолу Вінницького повіту, К. Більке – клірика Летичівського домініканського монастиря, З. Жуковського – ксьондза Чернокозенецького костьолу Кам'янецького повіту, ієромонахів Збаразького капуцинського монастиря Кам'янецького повіту А. Київського та М. Томашевського [Там же. – Л. 40-56]. У списку державних злочинців Київської губернії (151 чол.) римо-католицьких священників не було зареєстровано [Там само. – Л. 32-39].

Варто зазначити, що події польського повстання 1830–1831 рр. українські селяни розглядали як чужу для себе “панську справу”, що не могла визволити їх від кріпацтва [Історія Української РСР. У 8-ми т., 10 кн. – Т. 3. Україна в період розкладу і кризи феодално-кріпосницької системи. Скасування кріпосного права і розвиток капіталізму (XIX ст.). – К., 1978. – С.113]. Зокрема, у виступах на Київщині брали участь селяни Чорнобильського домініканського монастиря та Іванківського костьолу. Чиновники, що розслідували заворушення в маєтку домініканців, засвідчили “непокору селян щодо роботи на полях”. Слідство в цій справі встановило, що “селяни перебувають у найбільшньому стані”, вони “знеможені

роботами”[Селянський рух на Україні. 1826 – 1849 рр.: Зб. док. і матер. – К., 1985. – С. 68 – 77, 79 – 82, 85 – 87]. Тому вони не підтримували чужі для них інтереси польської шляхти і не брали участі в повстанні.

Отже, римо-католицьке духовенство України стало однією з рушійних сил повстання 1830-1831 рр. Згідно з офіційними даними, більш як півсотні правобережних монастирів сприяли повстанню або взяли в ньому безпосередню участь [Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні: – С. 224].

Не залишилося осторонь і біле духовенство, яке приєднувалося до руху всупереч волі Апостольської столиці й місцевого єпископату. Звернення Папи Римського до єпископів, охоплених повстанням єпархій, не мало успіху. Це послання сприймалося як російська урядова фальшивка [Історія релігій в Україні. У 10-ти т. – Т.4: Католицизм. За ред. П. Яроцького. – К., 2001. – С. 104].

Варто зауважити, що частина римо-католицького кліру неприхильно, навіть вороже, ставилася до повстання. Наприклад, єпископ М. Пивницький його не підтримав [Вр Urban W. Stolica Apostolska wobec rządów zaborczych i spraw polskich // Historia Kościoła w Polsce. – Poznań; Warszawa, 1979. – т.ІІ: 1764-1945: Cz. 1: 1764-1918 / pod red. ks. B. Kumora i ks. Z. Obertyńskiego. – S. 379-388]. Більше того, єпископ брав участь у покаранні римо-католицьких священників, які підтримали повстанців. Так, 18 вересня 1834 р. київський, подільський і волинський генерал-губернатор Левашов надіслав рапорт військовому міністру Чернишову, в якому зазначав, що волинський римо-католицький єпископ Михайло Пивницький повідомив, що передав до суду консисторії настоятеля Миропільського костьолу ксьондза Войцеха Дунаєвського для визначення йому законного покарання у підримці повстанців [РГВИА – Ф. 801 – Оп. 109/86. – Д. 73. – Связка 10. – Л. 38-38 об.].

На початку ХХ століття ксьондз М. Живчинський у праці “Ватикан щодо Листопадового повстання” зазначав, що єпископ М. Пивницький був боязливим та повністю підлеглим російському уряду [Ks. Żywczyński M. Watykan wobec powstania listopadowego. – Kraków, 1995. – S.12-74]. Папа римський Григорій XVI у лютому 1831 р. надіслав польським єпископам послання, в якому засудив збройний виступ. Він зазначав, що “церква ненавидить шум зброї і заколоти; все, що порушує спокій держави, суворо заборонено божим слугам, бо ж Бог – творець світу і з’явився, щоб принести на землю мир” [Власовський І. Нарис історії Української православної церкви.: В 4-х т. – К., 1998. – Т. 3: XVIII – XIX століття. – С. 240]. У буллі від 9 липня 1832 р. понтифік заявив, що події 1830-1831 рр. були спричинені “підступними діями шахраїв, які, прикриваючись релігійними гаслами, виступили проти законної влади й порушили узи покірності”. З метою заспокоїти римо-католицьке населення Правобережжя, переконуючи його в необхідності завжди підкорятися та бути непохитно відданим законній владі, та відвернути від боротьби римо-католицьке духовенство, звернення папи було опубліковано 19 серпня 1832 р. в польськомовному щотижневику

“Tygodnik”, що виходив у Санкт-Петербурзі [ГАРФ. – Ф. 109. – 1 експедиція. – Оп. 7. – Д. 360. – Л. 1-14].

Активний учасник повстання священник К. Милошевський відзначив у своїй книзі глибину цього розколу всередині римо-католицького духовенства [Надтока Г. Католицизм в українських губерніях Російської імперії наприкінці XVIII – в першій чверті XIX ст. // Людина і світ. – 2001. – № 5. – С.55]. Варто також зазначити, що й серед римо-католицьких монахів були такі, які намагалися повідомляти царських жандармів про підтримку ченцями революційних виступів. Зокрема, диякон Вінницького капуцинського монастиря Януарій інформував шефа жандармів О. Бенкендорфа про безпорядки в обителі, які можуть перерости в збройний виступ [ГАРФ. – Ф. 109. – 1-я експедиція. – Оп. 5. – Д. 40. – Л. 1-16].

**Висновок.** Аналізуючи участь римо-католицьких священників у революційних виступах на Правобережній Україні кінця XVIII – першої третини XIX ст., відзначимо, що хоча вони закінчилися поразкою, однак мали велике значення для подальшої боротьби за незалежність Польщі.

Незважаючи на незначну кількість духовенства, яке взяло участь у польських збройних виступах в регіоні, місцеві ксьондзи все ж спромоглися посісти одне з провідних місць на ідеологічно-духовному фронті, сприяли піднесенню бойового духу повсталих, підняли національно свідомих поляків на боротьбу за відродження своєї Вітчизни.

### А н о т а ц і ї

**В статье А.А. Буравского «Римско-католическое духовенство Правобережной Украины в польском национально-освободительном движении (конец XVIII - первая четверть XIX века)»** на основе впервые введенных в научный оборот архивных документов проанализированы участие римо-католического духовенства Правобережной Украины в польском национально-освободительном движении конца XVIII - первой четверти XIX в.

**Ключевые слова:** римо-католическое духовенство, Правобережная Украина, польское национально-освободительное движение, восстания, российское самодержавие.

**The article O. Buravskiy «The Roman Catholic Clergy of the Right-Bank Ukraine in the Polish National Liberation Movement (the end of the XVIII<sup>th</sup> century – the first quarter of the XIX<sup>th</sup> century)»** analyses the participation of the Roman Catholic clergy of the Right-Bank Ukraine in the Polish national liberation movement at the end of the XVIII<sup>th</sup> century – the first quarter of the XIX<sup>th</sup> century on the basis of the archive documents first introduced into scientific use.

**Key words:** Roman Catholic clergy, the Right-Bank Ukraine, Polish national liberation movement rebellion, Russian autocracy.

## АНТИУНІЙНИЙ ВЕКТОР ДІЯЛЬНОСТІ ХОЛМСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО СВЯТО-БОГОРОДИЦЬКОГО БРАТСТВА В ОСТАННІЙ ЧВЕРТІ ХІХ СТОЛІТТЯ

У статті Р. Шеретюк «Антиунійний вектор діяльності Холмського православного Свято-Богородицького братства в останній чверті ХІХ ст.» розкриваються особливості антиунійної діяльності Холмського православного Свято-Богородицького братства в останній чверті ХІХ ст., зокрема, аналізуються засоби і методи цієї діяльності, спрямовані на виховання місцевого населення «в дусі православ'я і російської народності».

*Актуальність дослідження.* Одним із засобів впливу самодержавства та Російської православної церкви на маси парафіян України в другій половині ХІХ ст. стали православні братства, прототипом яких були існуючі ще в ХV – ХVІ ст. при церквах і монастирях православні братства – об'єднання мирян і духовенства, покликані «оберігати православну віру». В ХІХ ст., у зв'язку з наростанням кризи Російської православної церкви, одним із виявів якої стало зростання релігійних індиферентних настроїв серед населення Російської імперії, а також з тим, що в 50-60-х рр. цього століття на Правобережжі активізувався польський національно-визвольний рух, кульмінаційним виявом якого стало польське повстання 1863 р., православні братства відродилися, як акцентує С.Жилюк, уже в новій якості – не оберігати православ'я, а насаджувати його [Жилюк С. І. Російська церква на Волині (1793-1917 р.). – Житомир, 1996. – С.58]. Вже в 1864 р. було опубліковано основні правила їхньої діяльності, згідно з якими вони повинні були передусім стати осередками пропаганди войовничого православ'я й культивування ідеї відданості царському самодержавству [Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (ХІХ – перша половина ХХ ст.): Монографія. – Рівне, 2003. – С.67]. За допомогою братств було зроблено спробу взяти під контроль влади і церкви суспільну свідомість, спрямувати її у потрібне русло.

*Постановка проблеми.* Проблеми функціонування православних братств на західних та привіслянських теренах Російської імперії торкалися у своїх працях дореволюційні історики, зокрема А.А.Папков [Папков А.А. Церковные братства. – СПб., 1893] та І.І.Фудель [Фудель И.И. Основы церковно-приходской жизни. – М., 1894]. Зокрема, А.А.Папков у своїй студії проаналізував основні напрями і методи діяльності братств, яка була

---

\* Шеретюк Р.М. – кандидат історичних наук, завідувач кафедри мистецтвознавства і культурології Рівненського інституту слов'янознавства Київського славістичного університету.

*«покликана сприяти Православній церкві і оберігати російську народність» [Папков А.А. Церковные братства. – С.49,51]. З російської радянської історіографії у цьому контексті відзначимо праці «Церковь в истории России (IX в. – 1917 г.): Критические очерки» [Отв. ред. Н.А.Смирнов. – М., 1969], а також «Русское православие: веги истории» [Науч. ред. А.И.Клибанов. – М., 1989], які подають вагомий фактологічний матеріал з життя братств. Серед сучасних вітчизняних релігієзнавчих студій виокремимо монографії С.І.Жилюка [Жилюк С. І. Російська церква на Волині (1793-1917 р.). – Житомир, 1996.] та Н.Г.Стоколос [Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.): Монографія. – Рівне, 2003], у яких подається аналіз причин та дискурсу діяльності православних братств у другій половині XIX ст. Однак проблема нашого дослідження не була головним предметом зазначених наукових робіт, а також низки менш масштабних студій з історії Російської православної церкви XIX ст., внаслідок чого вона досі вивчена недостатньо, а відтак потребує більш детального розгляду та висвітлення. Зазначимо, що у своїй статті ми спиралися на такий вагомий джерельно-інформативний сегмент як матеріали офіційного церковного видання кінця XIX ст. «Волынские Епархиальные Ведомости», що вміщувало на своїх сторінках, зокрема, звіти обер-прокурора Синоду про становище православ'я в губерніях Південно-Західного краю та звіти про діяльність православних братств у цьому регіоні Російської імперії.*

***Мета і завдання дослідження.** Мета даної наукової розвідки полягає у з'ясуванні антиунійної спрямованості діяльності Холмського православного Свято-Богородицького братства в останній чверті XIX ст., а завдання - аналіз засобів і методів, що використовувалися братчиками Холма у навчанні та вихованні місцевого населення «в дусі православ'я і російської народності».*

**Основний зміст статті.** Особливого значення російський уряд надавав створенню густої мережі православних братств на теренах Холмщини та Підляшшя, де на них покладали особливі розрахунки як на засіб боротьби з католицькою й уніатською пропагандою, зміцнення позицій Російської православної церкви. Зазначимо, що 28 березня 1875 р. Холмську уніатську єпархію постановою Синоду було приєднано до Варшавської. Це новоутворення отримало назву Холмсько-Варшавської єпархії, яку очолив Маркел Попель [Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.). – С.76]. Наслідком цього офіційного «возз'єднання» уніатів Холмщини і Підляшшя з Російською православною церквою стало вимушене переселення частини уніатського духовенства до Галичини, арешти та заслання «найбільш активних протидіючих елементів», каральні акції царського уряду, жертвами якого стало мирне населення краю.

Особливо трагічними були події в селі Пратуліні. Тут місцевого уніатського священика Курмановича арештували і разом з іншими



односельцями, котрі протидіяли утвердженню православ'я, ув'язнили в Седльцях. На його місце був присланий православний священник Урбан, однак пратулинські парафіяни його не прийняли, заявивши, що вони чекають на свого або іншого уніатського священника. Урбан доніс губернському керівництву про опір пратулинців, а те дало доручення поліції зміцнити позиції православного священника в селі силою. Та й це не допомогло: «народ з колами обступив церкву і не допускав православного священника». Тоді губернатор задіяв військо, яке почало стріляти в оборонців церкви. Внаслідок цього від куль загинуло 13 пратулинських селян. Жертви були і в інших підляських селах [Ленцик В. Українська Католицька церква в Росії до її ліквідації (1772-1839/75) // Берестейська унія (1596-1996): Статті й матеріали. – Львів, 1996. – С.108-109].

Свідченням того, що формальне проголошення возз'єднання уніатів Холмщини й Підляшшя з Російською православною церквою не було добровільним, стали масові протести населення цих теренів проти цього. «Люди не хотіли ходити до православних церков, не хотіли хрестити дітей у православній церкві, не хотіли ховати небіжчика на православному цвинтарі з православним священником» [Там само. – С. 109]. «Упорствующие» («затяті»), по суті, залишилися поза будь-якою церковною організацією: це не були вже уніати, бо їх церкву було зліквідовано; не стали вони й православними з огляду на неприйняття одержавленого уніфікованого православ'я в його російському варіанті. Саме тому частина з них, як наголошує Н.Стоколос, горнулася до Римо-католицької церкви. Але її духовенство не завжди наважувалося відкрито їх приймати до Костьолу [Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.). – С.76-77]. Відтак, одним із серйозних негативних наслідків цього «возз'єднання» стала проблема «упорствующих», тобто тих уніатів, які не визнали себе православними. За даними урядової статистики, станом на 1895 р. (через 20 років після офіційної ліквідації Уніатської церкви) у Холмській губернії їх було 73 тис. осіб, а в 1897 р. їх кількість становила вже 83 тисячі [Ленцик В. Українська Католицька церква в Росії до її ліквідації (1772-1839/75). – С.109].

З огляду на це стає зрозумілим, що релігійно-моральний стан возз'єднаних теренів непокоїв російське самодержавство й робив нагальним проведення виважених заходів із метою реалізації етноконфесійної політики «в дусі православ'я і російської народності». Як довідуємося зі звіту обер-прокурора Синоду за 1883 р., утвердження православ'я у возз'єднаних парафіях Холмсько-Варшавської єпархії йшло «прогресивно», тобто результативно в тих місцевостях, де діяли православні братства (Люблінська губернія). В інших, зокрема Седлецькій і Сувалкській губерніях воно посувалося «повільно», а в деяких навіть «впало» внаслідок «різних несприятливих обставин», серед яких очільник Синоду назвав: 1) ярмарки в недільні й святкові дні до закінчення богослужіння в храмах; 2) відзначання католицьких свят за григоріанським календарем, що випереджали

православні на 12 днів, а іноді й на декілька тижнів, унаслідок чого православні свята, що святкуються пізніше, для простого народу втрачають своє значення і важливість; 3) переслідування католиками й «затягими в унії фанатиками» своїх односельчан за відвідування ними православних церков і дотримання церковних треб за православним обрядом [Состояние православия в Западных и Холмско-Варшавской епархиях. Из Всеподданнейшего отчета Обер-Прокурора Св. Синода за 1883 год // Волынские Епархиальные Ведомости (далі – ВЕВ). – 1886. – №1-2. – Ч.неоф. - С.20-21]. Як наголошував обер-прокурор Синоду К.П.Победоносцев, «зухвалість і відвага затятих, котрі стоять під особливою опікою ворогів церкви й держави, доходить до того, що вони відкрито переслідують православних, які в затятих парафіях переживають час гонінь» [Там само. – С.21]. У високопоставлених російських урядовців викликало занепокоєння намагання місцевого римо-католицького духовенства «через прадавню ворожість до всього російського і православного» «всіма засобами принизити значення православного духовенства й підірвати довір'я до нього ще не зміцнілих у вірі синів православної церкви» [Там само. – С.22].

Дієвим співучасником і виконавцем імперської самодержавної програми навчання і виховання народу «в істинах православної віри і в правилах благочестя» стає православне братство як «найкраща перевірена досвідом і найбільш доцільна організація для освітньої і загалом морально-благодійної діяльності парафій» [ВЕВ. – 1899. – С.810]. Зауважимо, що братства здавна існували на приєднаних від Польщі губерніях і приєднаних «від унії» церквах. Однак у «період очищення греко-уніатського обряду від латинських домішок, братства деяких церков ухилилися від виконання безпосереднього свого завдання - сприяти задоволенню церковнопарафіяльних потреб, спрямувавши свою діяльність на протидію мірам, направленим на очищення обряду» [Церковно-приходские попечительства и православные братства в Западных и Холмско-Варшавской епархиях в 1878 году // ВЕВ. – 1880. - №7. – Ч.неоффиц. – С.463]. Відтак, ці братства стали на захист власної уніатської культурно-обрядової традиції, що глибоко вкорінилася на цих теренах. З огляду на це, вони, «як протидіючий елемент», були відсторонені від впливу на церковні справи. Та з часом, особливо після воз'єднання Холмської Русі з Російською православною церквою, місцеве епархіальне духовенство ініціювало створення таких товариств, діяльність яких «може принести безсумнівну користь не лише в господарському, але й релігійному відношенні» [Там само. – С.463].

Саме тому в цьому регіоні робилося все необхідне для створення розгалуженої мережі православних братств. Зокрема, на Холмщині на цій ниві досить успішно діяло Холмське православне Свято-Богородицьке братство, яке 15 травня 1882 р. «за всепідданнішою доповіддю» обер-прокурора Св.Синоду К.П.Победоносцева імператор Олександр III прийняв під «Своє Височайше покровительство» [Принятие под высочайшее покровительство Холмского православного Свято-Богородицкого Братства //

ВЕВ. – 1882. – С.604]. 19 листопада 1882 р. воно отримало «спеціальний знак» для своїх членів, затверджений комітетом міністрів Російської імперії. 29 січня 1883 р. імператор затвердив зображення цього знаку [Состояние православия в Западных и Холмско-Варшавской епархиях. Из Всеподданнейшего отчета Обер-Прокурора Св. Синода за 1883 год // ВЕВ. – 1886. – №1-2. – Ч.неоф. - С.26]. Крім того, це братство отримало від Синоду фінансову допомогу в розмірі 250 рублів [Там само. – С.28]. Зрештою, у 1886 р. обер-прокурор Св.Синоду передав Варшавському владиці Леонтію 3 тисячі рублів з повідомленням про те, що цю допомогу передав «Государ Імператор, з уваги до корисних релігійно-моральних цілей запровадження Холмсько-православного братства» [Высочайшее пособие Холмскому братству // ВЕВ. – 1886. - №8. – Ч.неоф. – С.243-244]. Відтак, Холмське православне Свято-Богородицьке братство, з огляду на увагу до нього російських урядових кіл і вищого православного духовенства, а також явні преференції, стало вагомим інструментом самодержавної політики денационалізації та русифікації регіону.

Одним із головних завдань його діяльності було досягнення «умиротворення колишнього уніатського населення» [Деятельность Холмско-Варшавского православного братства // ВЕВ. – 1886. - №35. – Ч.неоф. – С.1133]. Для цього братство практикувало організацію паломництв «особливо затятих» до «відомих російських православних святинь», а також запровадження особливих місій, які «мали бути спрямовані на піднесення православ'я і переконування затятих». Братчиками навіть були розроблені своєрідні настанови для більш успішного виконання поставлених цілей. По-перше, було визнано «доцільним» проводити «по можливості урочистіше» богослужіння в храмові свята і влаштовувати, «де це є необхідним», хресні ходи. По-друге, важливим приписом у цій справі було «посилити й покращити проповідництво». По-третє, священнослужителі мали «умовляти затятих у помилках парафіян і своїм суворим благочестивим життям подавати народу добрий приклад» [Там само].

Крім того, працюючи «на задоволення релігійно-моральних потреб місцевого воз'єданого (православного. – Авт.) населення», Холмське братство ініціювало видання «творів, які своїм змістом і спрямованістю могли б пробуджувати й розвивати у воз'єданого населення усвідомлення початкової спорідненості зі всією іншою Руссю і зміцнювати його в істинах святого православ'я, а також роз'яснювати простому народу вчення віри і розсіювати в ньому різні помилки, що склалися в часи унії і підтримуються католиками» [Состояние православия в Западных и Холмско-Варшавской епархиях. Из Всеподданнейшего отчета Обер-Прокурора Св. Синода за 1883 год // ВЕВ. – 1886. – №1-2. – Ч.неоф. – С.26]. Саме тому братська рада видала «для народу» п'ять брошур: «Город Холм и его древняя святыня – чудотворная икона Богоматери», «Явление чудотворной иконы Богоматери в Лесне, в связи с другими современными событиями на Руси», «Памятник древнего православия в Люблине – православный храм и существовавшее

при нем братство», «О древнейшем существовании православия и русской народности в привислинском крае и Галиции», «Спасительная пища для всех благомыслящих христиан» [Там само. – С.26-27].

Водночас, на згадку про «священне коронування Його Імператорської Величності» з метою заохочення учнів Холмського духовного училища, у якому навчалися переважно діти місцевих селян, до більш успішного студіювання основ «християнського благочестя», братство запровадило 6 стипендій по 6 рублів у місяць на кожного стипендіата.

Також увага цього братства була звернута на благоустрій парафіяльних церков, зокрема на облаштування їх ризницями та оздоблення іконами й церковним начинням. Так, братчиками Холмського Свято-Богородицького братства було видано 200 рублів на облаштування іконостасу й престолу в будівлі колишнього пратулинського римо-католицького костелу, що був переданий у православне відання. Його заходами було передано «священно-служебні речі» 27 парафіяльним церквам регіону. Зрештою, звертає на себе увагу кількість розданих братством місцевому населенню православних культових предметів: хрестиків – 10 тисяч, різних «священних та історичних зображень» – 3 тисячі, медальйонів із зображенням Холмської Чудотворної ікони Божої Матері – 650, історичних брошур – 6 тисяч 500 екземплярів, різних брошур і книг духовно-морального змісту – 600 і молитовників – 6 тисяч екземплярів [Там само. – С.27].

Ще одним важливим напрямом діяльності Холмського православного Свято-Богородицького братства була місіонерська праця. За твердженням К.Левитського, братчики-місіонери не лише «послужили велику службу» як «наглядачі та охоронці чистоти віри православної у важкий час єзуїтських і уніатських переслідувань», а «і в наш час – час розвитку релігійно-національних начал» «спрямовують свої турботи на доліковування тих виразок і зміцнення сил, які були виснажені багатовіковим іноземним ярмом, об'єднують парафію в одну родинну сім'ю братів і сестриць, спонукають народ до загальних, одноголосних дій на користь церкви і школи, на благо вітчизни і ближніх» [Левитский К. Церковно-просветительская деятельность на Вольни // ВЕВ. – 1893. – №18. – Ч.неоф. - С.564].

З огляду на те, що на Холмщині перешкодою до поширення і утвердження православ'я були «затяті», то значна увага холмських братчиків була приділена саме цій проблемі. Як довідуємося із заяви місцевого благочинного, парафіяльному священику дуже важко було впливати на «упорствующих» шляхом переконань, оскільки останні «завжди уникають розмови зі священиком про віру і як тільки священик починає з ними говорити про віру, то вони, не кажучи ні слова, одразу йдуть від нього, або ж на питання священика відповідають сміхом, або відкритою образою» [Условия, препятствующие распространению и утверждению православия в западном крае // ВЕВ. – 1887. – №33. – Ч.оф. - С.1051]. Зрозуміло, що за такої налаштованості опірних, священику дуже важко було дієво вплинути на них. З огляду на це, Холмське православне Свято-Богородицьке братство визнало

«доцільним і корисним» поширювати й утверджувати православ'я між опірними «посередництвом тямущих і розумних селян, котрі вповні укріпилися у православній вірі» [Там само]. Братчиками було вирішено спорядити цих «особливо вибраних осіб» книгами та іконами з тим, щоб вони, поширюючи їх серед населення по дешевій ціні, водночас під керівництвом досвідчених священиків, напучували «упорствующих по своєму разумению» [Там само]. На перший час «для досвіду» членами Холмського Свято-Богородицького братства були вибрані два возз'єднаних селянина Седлецької губернії, з платнею 120 рублів на рік кожному, і направлені книгоношами в деякі парафії на Подляссі. За переконанням братчиків, така діяльність книгонош принесе справі православ'я безумовну користь, «остаточно витіснивши польсько-католицькі твори й латинські зображення святих, а також поселить недовір'я в серцях опірних до своїх лідерів, а потім наведе їх і до православ'я» [Там само].

Зрештою, за ініціативи та сприяння Холмського Свято-Богородицького братства у 1882 р. у Холмі було відкрито церковно-археологічний музей. Його поява була пов'язана з тим, «щоб зберігати вцілілі від часу нечисленні пам'ятки древнього існування православ'я і російської народності», а також із метою «підтримки в місцевому російському населенні свідомості своїх релігійних переконань і національних особливостей» [Церковно-археологический музей в г. Холме // ВЕВ. – 1882. – №32. - С.1031-1032]. Зауважимо, що ретельне збереження і вивчення «цих не рідко дорогоцінних пам'яток православ'я і російської народності» мало для ініціаторів та очільників братського руху не лише наукове чи сакральне значення, а й виразний політичний підтекст.

Отже, функціонування Холмського православного Свято-Богородицького братства у останній чверті ХІХ ст. було пов'язане із необхідністю «на місцях», де свого часу існувала унія, поширювати й утверджувати православ'я. Ініціатором його постанов було світське та духовне керівництво Російської імперії, яке розглядало православне братство як могутній інструмент протидії і боротьби з унією та латинством і «найкращим перевіреним предками засобом зміцнення й процвітання православ'я». Як показала практика, релігійно-освітня діяльність цієї установи в «дусі православ'я і російської народності», а також наполеглива місіонерська діяльність частково сприяли утвердженню в місцевого населення православної віри як «істинного благочестя». Крім того, церковно-упорядкувальна діяльність братства, відкриття церковно-археологічного музею, у якому зберігалися, зокрема, й предмети і речі уніатської культово-обрядової традиції як нагадування про колишній «розкол» у суспільстві – все це, безумовно, сприяло проведенню широкомасштабної державної політики з денационалізації, уніфікації та оросіяненню поліетнічного та поліконфесійного населення привіслянських губерній Російської імперії.

### А н о т а ц і ї

**В статье Р. Шеретюк «Антиунионный вектор деятельности Холмского православного Свято-Богородицкого братства в последней четверти XIX века»** исследуется антиунионный вектор деятельности Холмского православного Свято-Богородицкого братства в последней четверти XIX в., в частности, средства и методы, направленные на воспитание местного населения «в духе православия и русской народности».

**This article R. Sheretyuk «Antiunion sphere of activities of Holm Orthodox Saint Bogorodyts'kiy confraternity in the last quarter of the XIX century»** researches the antiunion sphere of activities of Holm Orthodox Saint Bogorodyts'kiy confraternity in the last quarter of the XIX century especially means and methods that aimed at the upbringing the local residents «in the spirit of Orthodoxy and Russian nationality».

*О. Жуковський* \* (м. Житомир)

УДК 94(477)''19''

### **ДІЯЛЬНІСТЬ ПОЛЬСЬКИХ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ НА ТЕРИТОРІЇ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ у 20-ті рр. ХХ ст.**

**У статті О.І. Жуковського «Діяльність польських релігійних організацій на території Правобережної України у 20-ті рр. ХХ ст.»** на основі архівних документів вперше в українській історіографії проаналізована діяльність польських етнічних релігійних організацій Правобережної України у 20-ті рр. ХХ століття.

**Ключові слова:** польська етнічна меншина, костел, ксьондз, польські католицькі гуртки.

*У контексті сучасних євроінтеграційних прагнень України необхідним для неї є розвиток громадянського суспільства, місцевого самоврядування, регіональних ініціатив, міжетнічної злагоди. Значна роль в цьому контексті відводиться різноманітним громадським організаціям, товариствам, фондам, в тому числі й тим, які функціонують при окремих етнічних громадах. На особливу увагу з боку влади, науковців заслуговує такий поліетнічний регіон, як Правобережна Україна, де польське представництво було і є дуже вагомим. Тому дослідження польських релігійних організацій, гуртків, що діяли у 20-х рр. ХХ ст., безперечно є актуальними. Поставлена*

---

\* Жуковський О.І. – кандидат історичних наук, виконуючий обов'язки доцента кафедри історії України Житомирського державного університету імені Івана Франка.

нами проблема має фрагментарні вкраплення у працях окремих науковців і не була об'єктом спеціального вивчення у вітчизняній науці, що й визначило її наукову новизну.

**Об'єктом даного дослідження є суспільно-політична, культурна, релігійна активність польського населення України, зокрема функціонування польських релігійних організацій, гуртків на території Правобережжя в часи т.зв. «коренізації». Метою даної роботи є дослідити особливості діяльності цих спільнот в межах Київської, Волинської та Подільської губерній. Мета конкретизується наступними завданнями:** визначити характер, форми і методи роботи польських організацій, гуртків; дослідити вікові, соціальні особливості їх учасників; вивчити питання того, наскільки тісні були стосунки між членами організацій і католицьким духовенством; прослідкувати ставлення радянських та партійних органів до польських організацій.

**Окремі аспекти історії громадських організацій етнічних меншин, які мали політичне забарвлення, досліджували В.Ф. Панібудьласка, С.З. Заремба, М. Журба [Панібудьласка В.Ф. Заремба С.З. Деятельность общественных организаций Украины по решению проблем межнациональных отношений в 20 гг. // Научные труды по истории КПСС – 1990. – Вып.166. – С. 3-9.]; [Журба М. Національно-культурний аспект діяльності громадських об'єднань України в умовах більшовицького режиму (20-30-ті рр. ХХ ст.) // Міжнародний Науковий Конгрес «Українська історична наука на порозі ХХІ століття». – Чернівці, 2001. – Т.3. – С. 47-52.]. Також слід відзначити працю В.І. Прилуцького «Молодь України в умовах формування тоталітарного ладу (1920-1939)». У ній автор значну увагу приділив молодіжним організаціям етнічних меншин, їх прагненням та методам роботи [Прилуцький В.І. Молодь України в умовах формування тоталітарного ладу (1920-1939). – К., 2001. – 250 с.]**

**Основний зміст статті.** У національних польських селах, а також у містах та містечках Правобережжя існували традиційні організації, які мали релігійне забарвлення і функціонували у територіальних межах окремого населеного пункту. Такі організації радянським керівництвом визнавалися як ворожі, що складаються із куркульсько-клерикального елемента і не мають права на існування.

Директивні органи розуміли, що миттєво вони не зможуть викоринити релігійні вірування серед населення, а тому прагнули взяти під контроль процеси та події пов'язані із здійсненням всіх культів. Це стосувалося і національних меншин. За обіжником НКВС від 9 грудня 1924 року для виконання прилюдних обрядів на вулицях громади повинні були подати до владних структур спеціальну заяву з проханням одержати дозвіл на це та сплатити грошовий податок [Державний архів Хмельницької області (далі – ДАХМО). – Ф. Р.1160, Оп. 1, Спр. 1, Арк. 8]. Якщо громади виявляли бажання зібратися десь на квартирі або у приватному будинку для здійснення

релігійних обрядів, то вони повинні були обов'язково повідомити місцевий адмінвідділ або райвиконком про місце та час такого зібрання [ДАХМО. – Ф. Р. 1160, Оп. 1, Спр. 14, Арк. 106].

Серед польського населення були популярними так звані гуртки або братства «Герциарів» («Гертіарців»), «Ружанців», «Жива Ружа», «Гаємниці», «Братчиків» та інші. Кожна окрема організація об'єднувала навколо себе близько 20-30 осіб [Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі – ЦДАВО). – Ф. 413, Оп. 1, Спр. 343, Арк. 304зв.]. Ружанці – переважно дитячі та молодіжні гуртки по 10-15 осіб. Їх порівнювали із пелюстками троянди, що створювалися при костьолах для вивчення насамперед Закону Божого, національних обрядів, колядок, щедрівок. Але в деяких місцях існували гуртки «Ружанців» окремо для дорослих і для молоді (с.Фавстинівка Годихської сільської ради Романівського р-ну) [Державний архів Житомирської області (далі – ДАЖО). – Ф. П-85, Оп. 1, Спр. 385, Арк. 7].

Майже у кожному польському селі функціонували такі релігійно-католицькі гуртки, члени яких спілкувались рідною мовою. Їх склад був переважно жіночий, так як питома вага дівчат у цих організаціях становила близько 75% [Центральний державний архів громадських об'єднань (далі – ЦДАГО). – Ф. 7, Оп. 1, Спр. 164, Арк. 22]. У звіті Житомирського окружного партійного комітету за 1924 рік відзначалось, що в селі Гвоздове більшість жінок-польок віддають перевагу відвідуванню саме зібрань «Ружанцевого» гуртка, ніж лікбезпунктів [ДАЖО. – Ф. П-85, Оп. 1, Спр. 98, Арк. 103].

Свідченням авторитету і масовості католицьких гуртків у польських селах є функціонування в одному селі декількох організацій. Наприклад, на Київщині у с. Пиківці діяло 5 організацій, у с.Пустоха – 3. У Проскурівському окрузі тільки у 1929 році діяло біля 100 польських гуртків, що мали релігійний характер з 1400 активними членами [Прилуцький В.І. Молодь України в умовах формування тоталітарного ладу (1920-1939). – С. 70-71]. За даними польбюро Коростенського окрпарткому від 1926 року гуртки «Живої Рози» та «Ружанцові» діють у кожному польському селі округу. Так, тільки у Бобрицько-Болярській сільській раді, до якої входило декілька населених пунктів, діяло 11 «ружанцових» гуртків з 165 членами [ДАЖО. – Ф. П-86, Оп.1, Спр. 620, Арк. 5, 38]. Така розгалуженість мережі польських католицьких організацій була притаманна всьому регіону Правобережжя. Причому їх чисельність постійно зростала. На липень 1925 року в Новоград-Волинському окрузі діяло 39 «ружанцових» організацій, а вже у грудні їх кількість склала 46.

Польські організації Правобережної України були тісно пов'язані із католицьким духовенством, оскільки стрижнем їх концепції було те, що кожен член такої організації зобов'язаний бути вірним поляком-католиком, який є патріотом свого народу та віри. Він повинен виконувати всі доручення ксьондза та керівництва організації, агітувати односельців за



здійснення релігійного обряду, захищати інтереси костьолю і релігії [ЦДАГО. – Ф. 1, Оп. 20, Спр. 2930, Арк. 3].

Організаційна структура «Терциарів», «Ружанців» та інших організацій була досить складною. В кожному польському селі і навіть у містечках Правобережжя, де мешкало польське населення, були спеціальні люди—«організатори», переважно більш заможні, які відповідали за налагодження роботи та функціонування таких організацій. В основному це були члени правління общини віруючих. Директивні органи вважали, що «організаторів» призначав місцевий ксьондз, і саме вони були проміжною ланкою між членами організацій і католицьким духовенством. Завдяки їм католицькі священики контролювали ці таємні гуртки [ЦДАГО. – Ф. 7, Оп. 1, Спр. 164, Арк. 22].

В такий спосіб організації, які існували в польських селах, були тісно пов'язані із діяльністю католицької церкви. Вони боролися за збереження єдності села незалежно від соціального розшарування населення, що йшло у розріз із класовою політикою комуністичної партії України.

Показовим прикладом солідарності у польських селах Правобережжя була відмова незаможників брати в користування землю, яку було відібрано в ході розкуркулення у їхніх заможних сусідів. Тому польські організації не були легалізовані. Це стало головною причиною відсутності інформації у НКВС щодо їх загальної кількості [ДАЖО. – Ф. П-86, Оп. 1, Спр. 620, Арк. 38]. Нелегальний стан, утаємниченість польських католицьких гуртків, на думку партійних та радянських органів, ще більше додавало їм авторитету і шанобливого ставлення з боку польського населення [ДАЖО – Ф. П-85, Оп. 1, Спр. 387, Арк. 8].

Партійні органи всіляко намагались досліджувати різний спектр питань пов'язаних з діяльністю польських релігійних гуртків. З цією метою був розроблений цілий комплекс завдань під грифом «таємно» для виконання районним уповноваженим з польських справ, які працювали в структурі райпарткомів (районні партійні комітети). Вагоме місце серед переліку запитань, на які уповноважені повинні були звернути увагу під час дослідження регіонів, займали ті, що стосувалися безпосередньо діяльності католицьких гуртків. А саме: «...22. Який має вплив духовенство на польнаселення, чи слабне релігійність серед польнаселення чи ні? 23. Чи маються «ружанцови кола» на селі і яку проводять роботу? 24. Чи втягнута в «ружанцови» молодь й старше населення і яку участь в цих колах беруть жінки...» [ДАЖО. – Ф. П-85, Оп. 1, Спр. 383, Арк. 28].

У лавах польських католицьких організацій була жорстка дисципліна. Для того, щоб стати членом однієї із них, потрібно було мати не менше одного року кандидатського стажу та поручительство двох її членів. Кандидатуру на вступ розглядав актив організації, так звані, «братчики», які здійснювали безпосередній внутрішній контроль за діяльністю цих організацій [ЦДАВО. – Ф. 413, Оп. 1, Спр. 258, Арк. 20].

Польські релігійно-католицькі гуртки Правобережної України мали доволі різноманітні форми своєї роботи. Звісно, виходячи з характеру організацій, їх завдань, мети, змісту, домінуюче місце серед напрямків діяльності гуртків посідали насамперед колективні релігійні читання, спільні співи псалмів тощо. Крім того, їх члени займались хоровим співом, танцями, іграми, гімнастикою, брали активну участь у драматичних гуртках [ЦДАВО. – Ф. 413, Оп. 1, Спр. 343, Арк. 304зв.]. Іншою формою роботи таємних польських гуртків були заняття, бесіди, що мали суспільно-політичний характер. Під час таких зібрань часто критикували діючу радянську владу, її наступ на католицьку віру, засуджували негідну поведінку та окремі вчинки комсомольців, комуністів, представників місцевих органів управління. Також серед членів польських не радянських організацій велась активна кампанія з дискредитації, як вважали директивні органи, офіційних часописів, різних радянських видань тощо. Неодноразово у звітах, які надходили з регіонів Правобережжя до НКВС, наголошувалося на тісному зв'язку Польщі з польськими таємними організаціями, які діяли в Україні. Наприклад, з Польщі в Україну переправлялась спеціальна література, що використовувалась під час занять, які проводили так звані «братчики». Так, у Вінницькому окрузі навіть використовувались спеціальні книги, в яких на титульній сторінці аркуша було відбито деякі тези із комуністичної доктрини, певні тогочасні гасла, які відразу на звороті спростовувалися або піддавались жорсткій критиці з позицій релігійно-католицького світогляду [Прилуцький В.І. Молодь України в умовах формування тоталітарного ладу (1920-1939). – С. 71]. У Фасівському та Ушомирському районах Коростенського округу під час засідань «Ружанців» велися розмови на політичну тематику. Також розповсюджувались польська література та газети «Річ Посполита», «Боже врятуй Польщу» та ін. [ДАЖО. – Ф. П-2, Оп. 1, Спр. 154, Арк. 53].

Ми цілком поділяємо позицію В.І.Прилуцького щодо централізованості у керівництві польськими релігійно-католицькими гуртками Правобережної України. Також вони були чітко організованими. У деяких місцях Вінниччини учасникам «Ружанців» видавали навіть членські квитки. За відсутністю даних, хоча і слабо, але простежується тісний зв'язок у роботі між селом та містом. Зокрема існувала практика, коли під виглядом дачників або грибників до польських сіл приїжджали вчителі і навчали громадськість польській мові та катехізису [ЦДАГО. – Ф. 7, Оп. 1, Спр. 164, Арк. 22; Прилуцький В.І. Молодь України в умовах формування тоталітарного ладу (1920-1939). – С. 71].

Прикладом значної організованості польських організацій є постійні виїзди з Житомира до польських сіл активістів цих організацій. Переважно це були жінки, які у регіонах формували мережу «Ружанців», «Терціарських» організацій, виконували паралельно функції приватних вчителів та вчителів катехізису тощо. Приватні вчителі користувалися значним попитом серед польських селян, так як викладали Закон Божий.

У Довбишанському районі (який ще не став національним польським районом), що на Житомирщині, за даними на 1925 рік майже щонеділі в тій чи іншій його частині не без участі польських католицьких гуртків відбувались святкові богослужіння, які здійснювали 8-10 ксьондзів. Ці акції були дуже популярними серед польського населення, що впливало на значну масовість цих заходів. До місць богослужінь з'їжджалися тисячі віруючих зі всіх куточків району і навіть з-поза його меж [ДАЖО – Ф. П-85. Оп. 1, Спр. 174, Арк. 3].

Католицьке духовенство одноосібно проводило потужну роботу серед поляків Правобережжя. Навіть партійне керівництво визнавало і постійно наголошувало на високому рівні релігійної агітаційно-пропагандистської та організаторської роботи польських ксьондзів у краї. Вони проводили активну роботу серед дорослого польського населення, яке було більш релігійним порівняно з дітьми та молоддю і спільно залучали останніх до костелу через різні католицькі організації. Так, Олевський ксьондз (Коростенський округ) дуже часто виїжджав до польських населених пунктів, де організовував католицькі гуртки. В колонії Дуброва у 1925 році він організував збирання коштів на будівництво костелу. Такі випадки були звичайним явищем і стосувалися більшості католицького духовенства [ДАЖО. – Ф. П-2, Оп. 1, Спр. 82, Арк. 182].

Радянська влада, будучи стурбованою потужним впливом нелегальних польських організацій, закликала їх реєструватись у державних органах влади, намагалася легалізувати ці гуртки і взяти контроль над ними. У противному випадку вона обіцяла навіть покарання [ЦДАВО. – Ф. 413, Оп. 1, Спр. 99, Арк. 77].

Ще 13 квітня 1921 року було прийняте рішення про організацію при Народному комісаріаті внутрішніх справ (НКВС) відділу у справах національних меншостей. Положення про цей відділ було затверджено ВУЦВК тільки 25 жовтня 1922 року. Його основним завданням було забезпечення мирного будівництва та співпраці всіх національностей, сприяння матеріальному розвитку національних меншин, нагляд за впровадженням у життя національної політики радянської влади. Виходячи із завдань відділу, він наділявся такими функціями, як розробка відповідних проектів, заходів та постанов у галузі національного будівництва, нагляд за виконанням всіма установами республіки статей конституції, декретів, постанов стосовно національних меншин і за діяльністю різних громадських, філантропічних, релігійних, спортивних організацій різних етносів та інше [Бритченко С.П. Деякі питання розвитку національних відносин на Україні. – К., 1990. – С. 10].

Впровадження у життя національної політики поступово набирало обертів і, виходячи із завдань та функцій цього органу при НКВС, об'єми його роботи постійно зростали. Проте на певний момент радянському керівництву стало зрозуміло, що відділ національних меншостей при НКВС не може охопити всю роботу стосовно національних меншин. Тому в 1923

році повноваження відділу були анульовані, а його функції передані ВУЦВК [Національні меншини України у XX столітті: політико-правовий аспект. – К., 2000. – С. 118].

У зв'язку із цим 29 квітня 1924 року ВУЦВК своїм рішенням створює Центральну комісію у справах національних меншин (ЦКНМ), а також ряд розгалужень комісії на місцях, яка частково перебрала на себе функції по роботі з організаціями різних етносів. Вона проводила різнопланову роботу серед поляків Правобережжя та інших етнічних меншин, які проживали на території України. Очолив Центральну комісію секретар Президії ВУЦВК А. Буценко. Окрім голови, в цю комісію входили ще п'ять членів, які призначались ВУЦВК. За кожним із них був закріплений певний етнос. Так, у 1927 році за Я. Саулевичем закріплювались росіяни, поляки, чехи, білоруси, литовці і т.д. [ЦДАВО. – Ф. 413, Оп.1, Спр. 152, Арк. 15]. Цій комісії надавалось право виявляти законодавчу ініціативу щодо політики УСРР у національній справі, скликати наради, сприяти поліпшенню становища етнічних меншин, збирати різного роду матеріали про них.

Паралельно із Центральною комісією створювалися і її місцеві органи – бюро та уповноважені у справах етнічних меншин при Президіях губернських та окружних виконавчих комітетів. У своїй роботі вони керувалися розпорядженнями, інструкціями та циркулярами вищих органів щодо різних етносів, а також виконували постанови їхніх виконкомів [ЦДАГО. – Ф. 1, Оп. 20, Спр. 2019, Арк. 2].

В середині 20-х років XX століття по лінії НКВС в округи було направлено розпорядження щодо легалізації всіх польських католицьких таємних гуртків. Як наслідок, деякі польські організації офіційно зареєструвались і отримали дозвіл на свою діяльність. Такі явища не набули масового характеру. Однак, В.А. Нестеренко, аналізуючи архівні дані, що стосуються Шепетівського округу, відзначив швидке анулювання зареєстрованих організацій. Одним із аргументів, що пояснює цю тенденцію стало побоювання членів католицьких гуртків ймовірної можливості їх додаткового оподаткування. Незважаючи на свої перестороги, окремі організації легально проіснували до кінця 1920-х років [Нестеренко В.А. Польські освітні заклади південно-східної Волині в 20-30-ті рр. XX ст. // Поляки на Волині: історія і сучасність: Науковий збірник «Велика Волинь». – Т.30. – Житомир, 2003. – С. 164].

Загалом директивні органи були не задоволені ходом легалізації католицьких організацій Правобережжя у 20-ті рр. XX ст., що підштовхнуло їх до публічного викриття «антинародної» діяльності польських громадських організацій та різного роду фальсифікацій, пов'язаних із нею. Так, наприклад, «Герциарів» у 1929 році було звинувачено у підпалі школи у польському селі Гречани Проскурівського округу (сучасна Хмельниччина), про що активно писала польська газета «Серп» [ЦДАГО. – Ф. 1, Оп. 20, Спр. 2930, Арк. 3]. Після цього до села був надісланий представник ДПУ, який з'ясував

безпідставність цих звинувачень, про що він відзначив у таємному листі до свого керівництва [ЦДАГО. – Ф. 1, Оп. 20, Спр. 2930, Арк. 10].

Польські релігійні організації, крім духовно-культурної складової, мали також вагомий вплив на всі сфери громадського та політичного життя населених пунктів, де переважали поляки. Їх представники брали активну участь у виборчому процесі до сільських рад і масово почали приходити до влади у польських селах, що змусило радянське керівництво відібрати право голосу у чільних представників католицьких гуртків. Така ситуація, на думку польського інструктора Коростенського ОВК, ще глибше могла загнати у підпілля польські релігійні організації. Позбавлення виборчого права активу національних сіл, духовенства, найзаможніших та авторитетних представників громад стосувалося не тільки поляків, а й інших етнічних меншин [ДАЖО. – Ф. П-86, Оп. 1, Спр. 626, Арк. 67].

Вагоме місце як засобу антирелігійної пропаганди радянським та партійним керівництвом відводилось місцевій інтелігенції, особливо вчителям, які повинні були пришвидшувати радянізаційні процеси у польських селах Правобережжя. Однак польські вчителі навпаки, відчуваючи національно-релігійну єдність з громадою, дистанціювались від прорадянських антирелігійних кампаній і виховували польську молодь у релігійному дусі [ДАЖО. – Ф. П-4, Оп. 1, Спр. 11, Арк. 68].

Польські вчителі, входячи до «ружанців», створювали нелегальні школи, формуючи групи із польських дітей, здійснювали навчально-виховний процес у дусі католицької моралі. Подібні факти мали місце у Володарському районі, а саме в Катеринівській сільській раді [ДАЖО. – Ф. П-85, Оп. 1, Спр. 320, Арк. 151]. Дві нелегальні школи в кінці 1920-х років було виявлено у Проскурові. Одна з них діяла під керівництвом члена «Ружи» і нараховувала 15 дівчат, з поміж яких було 4 піонерки [ДАЖО. – Ф. П-86, Оп. 1, Спр. 674, Арк. 29].

В 20-х роках ХХ століття в польських селах Правобережжя спостерігалось приховане протистояння радянської школи з її антирелігійним вихованням, з одного боку, та «Ружанцями» і «Терціарськими» організаціями, з іншого, оскільки обидві сторони прагнули домінуючого впливу на дитячу свідомість. Наприклад, у звіті Проскурівського округу від 1929 року відзначалось, що на Мацьковецьку школу має великий вплив ксьондз та релігійні організації, які проводять планову роботу серед дітей. Ксьондз постійно пригощає дітей солодощами, тому діти, як тільки почують костельний дзвін, нетерпляче чекають перерви для того, щоб побігти до священника. Таке протистояння в означений період було поширеним явищем у польських селах. Не останню роль у цьому конфлікті відігравали батьки дітей, які прагнули для них освіти і насамперед релігійного виховання. Показовим у цьому сенсі є виступ пана Костецького на батьківських зборах згаданої Мацьковецької школи. Зокрема, він сказав: «...об'єднайте роботу ксьондза та вчителя і все буде добре» [ДАЖО. – Ф. П-86, Оп. 1, Спр. 626, Арк. 67].

Багато польських дітей, ходячи до школи, були безпосередніми членами релігійних організацій і вели активну агітаційну діяльність серед інших учнів. Наприклад, у місті Житомирі у 1929 році вони агітували за необхідність не ходити до школи під час великих релігійних свят. Особливо це стосувалося Різдва [ДАЖО. – Ф. П-86, Оп. 1, Спр. 674, Арк. 28]. У тому ж році в Проскурові у дні пасхальних свят до школи прийшло тільки 55% піонерів, що свідчить про значний вплив в той час польських релігійних організацій на радянську школу [ДАЖО. – Ф. П-86, Оп. 1, Спр. 674, Арк. 29.].

У 20-ті роки ХХ століття польські села Правобережжя були дуже консервативними і негативно налаштованими щодо всіх змін ініційованих радянськими та партійними структурами. Особливі труднощі виникали при налагодженні своєї роботи з польською молоддю у комсомольських організацій. Під час обстеження Мархлевського польського національного району у 1926 році відзначалось про великий вплив релігійних організацій на батьків та дітей і значну їх протидію комсомольським організаціям. «Ружанцові» гуртки здійснювали активну масову роботу, для молоді проводились постійні «вечеринки», що ускладнювало роботу ЛКСМУ [ДАЖО. – Ф. П-85, Оп. 1, Спр. 388, Арк. 10.].

Під час дев'ятого з'їзду губкому ЛКСМУ від 1925 року наголошувалося, що після конференцій для польської молоді, частина її, особливо дівчата, пішли до комсомолу. Однак після того ксьондз став не пускати їх до костелу, що змусило останніх припинити відвідання комсомольських осередків [ДАЖО. – Ф. П-4, Оп. 1, Спр. 11, Арк. 8].

Таким чином, у польських селах у досліджуваний період спостерігається значне протистояння і навіть боротьба між традиційними національно-релігійними та нав'язаними їм комсомольськими організаціями.

В селі Гута-Заболоцька Радомишльського району взагалі не було костелу, проте під егідою ордену св. Домініка, що має на меті зміцнення католицької церкви, діяло шість «ружанцових» гуртків. У цих гуртках було задіяно близько 60% всієї молоді села, що свідчить про значний їх авторитет та вплив на внутрішні процеси села [ДАЖО. – Ф. П-85, Оп. 1, Спр. 388, Арк. 22зв.].

Таким чином, можна зробити висновок, що на території Правобережної України у 1920-ті роки існували і активно діяли заборонені владою польські етнічні організації, які мали релігійне забарвлення і були невід'ємною складовою суспільно-політичного, культурно-освітнього та релігійного життя, здійснювали безпосередній вплив на польське населення краю. Насамперед їх членами були переважно жінки та молодь, які боролися за громадську єдність, захищали споконвічні національні цінності. Вони мали чітку внутрішню організацію, свої правила, норми, що регулювали їх діяльність. Поставлена нами проблема в українській історіографії майже не вивчена, а тому є значна перспектива подальшого дослідження історії польських етнічних організацій, особливо із залученням до цього безпосередньо польських джерел.

## Анотації

В статье А.И. Жуковского «Деятельность польских религиозных организаций на территории Правобережной Украины в 20-е гг. XX ст.» на основании архивных документов впервые проанализирована деятельность польских этнических религиозных организаций Правобережной Украины в 20-е гг. XX ст.

**Ключевые слова:** польская этническая меньшина, костел, ксендз, польские католические кружки.

In the article of O.I. Zhukovskiy «The Activity of the Polish Religious Organisations on the Territory of the Right-Bank Ukraine in the 20-s of the XXth century» an attempt to analyse the work of the Polish ethnical religious organisations in the Right-Bank Ukraine in the 20-s of the XXth century on the basis of the archive documents has been made firstly in the Ukrainian historiography.

**Key words:** Polish ethnical minority, Roman Catholic church, Roman Catholic priest, Polish Catholic organisations.

*А.Арістова* \* (м. Київ)

УДК 21.009

## МІЖКОНФЕСІЙНА НАПРУЖЕНІСТЬ В КРИМСЬКОМУ СОЦІУМІ: СОЦІОЛОГІЧНІ ВИМІРИ

У статті А.Арістової «Міжконфесійна напруженість в кримському соціумі: соціологічні виміри» узагальнюються результати соціологічних досліджень і моніторингів, що свідчать про стійку ескалацію міжконфесійної напруженості в кримському регіоні та наявність потенційної бази для релігійного радикалізму.

**Ключові слова:** міжконфесійні відносини, соціальна напруженість, протестні настрої, радикалізація релігії.

*Актуальність теми дослідження.* За своїм геополітичним становищем, офіційним автономно-республіканським статусом, унікальним історичним і культурним спадком, етнонаціональним складом населення, конфесійною структурою тощо Крим помітно вирізняється серед інших регіонів України. Проблема інтеграції Криму у загальноукраїнське політичне і соціокультурне середовище з роками зберігала свою гостроту, а «кримський напрям» в українській політиці перебирав на себе роль

\* Арістова А.В. – доктор філософських наук, доцент, зав. кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету (м. Київ), старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

пріоритетного. То ж актуалізація дослідницької уваги до процесів і тенденцій, які перебігають в кримському соціумі, є закономірною і, певна річ, не тимчасовою.

Науково-аналітичні розвідки, експертні оцінки, новітні соціологічні дослідження сукупно свідчать про те, що ситуація в АР Крим – як в соціально-політичній, економічній й правовій сферах, так і в царині міжетнічних та міжконфесійних відносин – чимдалі гіршає. Після нетривкого періоду відносної стабільності протиріччя в кримському соціумі множаться і гострішають, зумовлюють поширення радикальних, опозиційних, протестних настроїв, котрі каналізуються через локальні конфлікти. Серед іншого, відбувається поступове переміщення на терен автономії фокусу найбільшої міжконфесійної напруженості в країні. Відтак дослідження характеру і стану міжконфесійних відносин в АРК, їх внутрішньої динаміки і потенційних ризиків є гостро запотребуваним як релігієзнавчою наукою, так і практикою державно-конфесійних взаємин.

**Рівень розробки проблеми.** Проблеми відродження ісламу в Криму та розбудови нової (і специфічної для України) конфігурації міжконфесійних відносин активно вивчалися в останнє десятиліття. Чималий емпіричний та ґрунтовний аналітичний матеріал поданий в працях О.Богомолова, О.Бойцової, А.Булатова, Ю.Гранат, В.Григор'янця, Р.Джангужина, С.Здіорука, М.Кирюшка, Е.Муратової, М.Рибачука, С.Червонної тощо. Згадані дослідники зробили вагомий внесок у вивчення процесу інституалізації та функціонування мусульманської умми на українських теренах, у виділенні провідних тенденцій розвитку поліконфесійного середовища в кримському соціумі. Прикметно, що недавні фрагментарні дослідження, які ледве встигали зафіксувати динамічні зміни в релігійному й етнонаціональному житті, поступилися місцем цілій шерензі ґрунтовних праць монографічного характеру, а до справи дослідження суспільно-релігійних процесів в АРК залучилася низка науково-дослідних установ (у т.ч. Інститут політичних та етнонаціональних досліджень ім. І.Ф.Кураса НАНУ, Таврійський національний університет ім. Вернадського, Національний Інститут стратегічних досліджень, Інститут світової економіки та міжнародних відносин НАНУ, Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАНУ) та неурядових консультативно-дослідницьких інституцій (Центр близькосхідних досліджень, Український центр ісламознавства, Кримський центр ісламознавства тощо).

**Мета і завдання дослідження.** Пропонована стаття уже в силу свого обсягу не може претендувати на ретельне і всебічне узагальнення даних, отриманих завдяки соціологічним дослідженням і моніторингам релігійно-конфесійної сфери. Це, скоріше, спроба підсумувати найвагоміші результати конкретно-соціологічних вимірів міжконфесійної напруги в кримському соціумі. При цьому бралися до уваги масштабність, ґрунтовність і репрезентативність цих досліджень, авторитет соціологічних центрів, що їх проводили, залученість результатів до



наукового обігу. Попри цілком справедливі закиди в бік несистематичності соціологічних моніторингів, брак їхнього релігієзнавчого обґрунтування, відсутність усталених інтерпретацій базових робочих понять та чітких критеріїв виміру, що, зрештою, усвідомлюють і самі соціологи [Рязанова Л. Релігія та релігійність: теоретико-соціологічні проблеми / Л.Рязанова // Культура – суспільство – особистість / [Ручка А., Костенко Н., Злобіна О. та ін.]; за ред. Л.Скокової. – К., 2006. – С.375], саме завдяки ним були зафіксовані і відстежені важливі соціорелігійні процеси й отримане незамінне емпірико-фактичне підґрунтя для теоретичних розвідок.

Об'єктом нашого дослідження є характер і динаміка міжконфесійних відносин в кримському регіоні. Предметом дослідження – процес наростання міжконфесійної напруженості та його відбиття у масовій свідомості і громадській думці. У статті ставимо за мету означити процес ескалації напруженості у міжконфесійних відносинах як об'єктивну, закономірну і стійку тенденцію в суспільно-релігійному житті. Завданнями дослідження є: 1) визначити комплекс причин, що зумовлюють підживлення соціальної напруженості в кримському соціумі в різноманітні її виявів; 2) систематизувати соціологічні виміри міжконфесійної напруженості в регіоні; 3) обґрунтувати наявність потенційної бази для поширення релігійного радикалізму.

**Основний зміст статті.** Серед числа найсерйозніших проблем, які в своїй сукупній невирішеності утворюють т.зв. «кримське питання», вкажемо: відсутність системної та чіткої стратегії в політиці Української держави щодо Криму; недосконале і недієве правове регулювання відносин автономії з Києвом; протиріччя між центральною і республіканською владами і втрата довіри до владних інституцій з боку різних категорій населення, зростання сепаратистських та іредентистських настроїв; проблеми облаштування та соціальної адаптації репатріантів, відновлення їх економічних, соціальних, культурних і політичних прав; виразне розмежування найбільших етноконфесійних груп та погіршення міжнаціональних відносин; корупція і дисфункція адміністративних і правових механізмів, блокування законодавчих актів у найактуальніших для автономії сферах; активізація радикально орієнтованих громадсько-політичних сил; зростання зовнішніх впливів на ситуацію в АР Крим в економічній, політичній, релігійній та інформаційній сферах, у тому числі спрямованих на відмежування Криму від політичного та соціокультурного простору України. Вже сам перелік цих проблем, кожна з яких і осібно є надто серйозною, свідчить про наявність постійних генераторів соціальної напруженості в кримському регіоні.

Вирізняючи серед іншого складний вузол міжконфесійних відносин, мусимо виходити з того, що він обумовлений цілим комплексом факторів, глибоко вкорінених у реаліях суспільного буття. Зазначені фактори можна умовно об'єднати в три групи: *перша група* – охоплює чинники позарелігійного порядку, тобто соціально-економічні, державно-політичні,

міжнаціональні, правові та інші реалії, які впливають на масову та індивідуальну свідомість й соціальну активність віруючих кримчан, зумовлюють політизацію і радикалізацію соціорелігійного простору; *друга група* – це власне релігійні чинники, насамперед проблеми і конфлікти внутрішньо-конфесійного розвитку; ідеологічні й політичні протиріччя між найкрупнішими конфесіями; резонування провідних релігійних процесів загальноукраїнського контексту; *третья група* – потужні зовнішні геополітичні, ідеологічні, інформаційні впливи різного характеру, зокрема політична активізація світової мусульманської умми та проімперськи орієнтованого російського православ'я, перехрестя в Криму стратегічних інтересів зарубіжних держав та ін. Вказані чинники активно обмірковуються науковим загалом, через те ми свідомо не вдаємося до їх детального аналізу. Головне завдання полягає в іншому: аргументувати, що наростання напруженості у поліконфесійному кримському соціумі є об'єктивною і наразі стійкою тенденцією в суспільно-релігійному житті, специфічним проявом глибинних і численних проблем хронічного характеру (а не черговим стереотипом, пропагандистським жупелом чи політичною страшилкою).

Релігійно-конфесійна ситуація в АР Крим на загал є надзвичайно своєрідною: і за кількістю діючих релігійних суб'єктів, і за типами релігійних структур та інституцій, і за конфігурацією конфесійної структури. Серед 58 віросповідних напрямів, офіційно зареєстрованих Держкомнацрелігій, в автономії діють понад 50, причому питома частка нехристиянських громад – найвища в Україні. Відмітною є і динаміка зростання релігійної мережі: якщо протягом 1991-2009 рр. за середньо-українськими показниками вона виросла в 4,5 рази, то в Криму – в 33 рази. Нещодавні прогнози щодо усталення темпів розбудови релігійної інфраструктури в АРК виявилися помилковими: від 2006 р. відбувається черговий сплеск у зростанні мусульманської мережі, в сегменті офіційно незареєстрованих громад (за 5 років кількість таких громад зросла з 14 до 610).

Якщо взяти до уваги статистичні показники щодо кількості та етнічного складу населення автономії і одночасно врахувати дані соціологічних досліджень конфесійної самоідентифікації кримчан (76,5% респондентів віднесли себе до православних, 9,5% – до мусульман; 5,4 – до «просто християн»; 0,4 – до римо-католиків, по 0,2 – до греко-католиків, протестантів, іудеїв; не віднесло себе до жодних віросповідань – 7,5%), то числові виміри домінуючих на півострові конфесійних спільнот становлять: близько 1,51 млн. православних вірян (переважно слов'янського етнічного масиву) та 0,25 млн. мусульман (головно представників кримськотатарського етносу).

Еволюція міжконфесійних відносин в Криму специфічно відбивала характер взаємодії (а фактично – конкурентної боротьби в суспільному житті) між двома найчисленнішими соціокультурними й етноконфесійними спільнотами, які сформувалися в кримському соціумі. Проведені у 2004-2009 рр. дослідження соціокультурної самоідентифікації мешканців Криму щоразу

підтверджували факт виразної дихотомії: практично всі етнічні росіяни та більшість етнічних українців, які живуть в автономії, ідентифікують себе як носіїв російської культурної традиції і мовної ідентичності (серед етнічних українців лише 9,7% відносять себе до української культурної традиції, 52,7% – до російської, 26,6% – до радянської; крім того, 73,7% етнічних українців-кримчан і 76,2% росіян погоджуються з твердженням, що між ними практично немає відмінностей і вони становлять єдину соціокультурну спільноту); з іншого боку, існує згуртована кримськотатарська спільнота з високим рівнем національної свідомості, яка масово і чітко дистанціюється від інших культурних традицій (91,9% відносять себе до кримськотатарської культурної традиції) [Кримський соціум: лінії поділу та перспективи консолідації // Національна безпека і оборона. – 2009. – № 5. – С. 3-4]. При цьому, одним із найважливіших аспектів соціокультурної ідентифікації кримчан було і залишається конфесійне самовизначення, яке обумовлене здебільшого не глибиною релігійних переконань, а традиційними уявленнями про спорідненість конфесійної та етнічної належності. За даними травневого 2009 р. опитування, 85,1% етнічних українців і 84,9% росіян віднесли себе православних, тоді як 97,8% кримських татар – до мусульман [Там само. – С. 4].

Кожна з виділених спільнот має більш-менш усталений комплекс уявлень про відмінність моральних та соціально-психологічних характеристик одна одної; різну міру позитивності в оцінках іншої спільноти (найменшу толерантність і доброзичливість до інонаціональних груп виявляють, на жаль, росіяни); розбіжні, нерідко альтернативні, позиції з надважливих для кримського контексту питань (мова, топоніміка, оцінки історичних подій та культурно-історичної спадщини, статус вкоріненості на території півострова, облаштування символічно-ціннісного простору, бачення майбутнього автономії, стереотипи взаємного сприйняття/несприйняття тощо). Все це переконливо свідчить про наявність чітких «ліній поділу», а відтак і реального конфліктного потенціалу в кримському соціумі.

Кількісні виміри засвідчують помітне збільшення числа та інтенсивності локальних конфліктів, найперше в соціальній, міжнаціональній та міжконфесійній сферах, протягом 2006-2008 рр. Тільки в 2006 році кількість масових протестних акцій зросла втричі порівняно з попереднім роком (від 3047 випадків до 9636), притому акції набували більшої гостроти, іноді переростаючи у відкриті сутички сторін за участі правоохоронних органів (у т.ч. неадекватно силової) [Москаль Г. Інтерв'ю ТРК Україна [електронний ресурс] / Г.Москаль. — Режим доступу до тексту: <http://www.pru.gov.ua/news/5>]. Високий на загальний конфліктний потенціал регіону підтверджують і соціологічні виміри: понад половина кримчан (51%) відносять Крим до конфліктогенних регіонів і лише третина заперечує це твердження. До числа потенційних конфліктогенів віднесені чинники різної природи – від геополітичних інтересів і «свавілля Меджлісу» до

міжнаціональних конфліктів поміж татарами і слов'янами та «ісламського екстремізму». Соціально-психологічна ситуація позначена тривожними очікуваннями у масовій свідомості, непевністю громадської думки щодо стабільності ситуації в регіоні [Суспільно-політичні, міжнаціональні та міжконфесійні відносини в Автономній Республіці Крим: стан, проблеми, шляхи вирішення. – К.: УЦЕПД, 2008. – С. 54].

Тривожну динаміку зафіксували і результати спеціалізованого конфесійного моніторингу: 34% кримчан певні, що кількість конфліктів на релігійному ґрунті в регіоні зросла, близько 40% – оцінили міжконфесійні відносини як проблемні, тільки 16 % визнали їх добрими [Стан релігійної свободи і рівня толерантності в регіонах України (за результатами опитування) [електронний ресурс]. — Режим доступу до тексту: <http://www.risu.org.ua/freedom/sociology/data/>]. Головні причини міжконфесійних конфліктів кримчани вбачають: у перенесенні до релігійної сфери політичних і національних суперечностей (26,2%); зіткненні економічних інтересів різних національних груп, що прикриваються релігійними гаслами (25,2%); релігійному фанатизмі, нетерпимості віруючих (10,3%); вибіркового упередженого ставленні влади до різних релігійних організацій (8,5%) [Суспільно-політичні, міжнаціональні та міжконфесійні відносини в Автономній Республіці Крим: стан, проблеми, шляхи вирішення. – С. 62].

Принагідно зазначимо, що факти міжконфесійної та етноконфесійної напруженості в АРК, негативного ставлення до вірян інших релігійних організацій, особливо у православно-мусульманському середовищі, конфліктів між різними духовними управліннями і незалежними громадами, окремо відзначені у щорічному звіті Держкомнацрелігій України за 2009 рік [Інформаційний звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» [електронний ресурс]. — Режим доступу до тексту: [www.kreschatic.kiev.ua/ua/3149/news/1238081740.html](http://www.kreschatic.kiev.ua/ua/3149/news/1238081740.html)].

Серед чинників, які творять об'єктивні підстави для протистояння на конфесійному ґрунті, варто вказати на процеси радикалізації релігійного середовища. Цей процес захоплює різних суб'єктів поліконфесійного простору - як мусульманської, так і православної ідентичності (щодо останніх спостерігаються також тенденції до латентної клерикалізації).

Маркером наростання радикальних умонастроїв є, зокрема, отримані соціологами дані про громадянські й політичні орієнтації мусульманської спільноти. Оцінюючи позицію правовірного мусульманина у суспільному житті, лише половина (50,6%) кримських татар, які сповідують іслам, вважають, що мусульманин повинен виконувати всі заповіді Ісламу, лишаючись лояльним громадянином своєї держави. Натомість 20% представників цієї етноконфесійної групи дотримуються думки, що мусульманин мусить прагнути до перебудови держави проживання на

ісламських принципах, а 25,6% – домагатися відновлення Халіфату. Надзвичайно показовим в цьому контексті є порівняння громадянських візій тих кримських татар, які поділяють і не поділяють переконання ісламістського типу: якщо серед тих, хто їх не поділяє,десь понад третина (37,3%) вважають себе представниками української політичної нації, то серед прибічників ісламістських поглядів – такої відповіді не дав жоден респондент [Кримський соціум: лінії поділу та перспективи консолідації // Національна безпека і оборона. – 2009. – № 5. – С. 5-6]. Помітний рівень дистанціювання від загальноукраїнського соціуму є переконливим свідченням фактичної неінтегрованості кримськотатарської спільноти в українське суспільство.

Соціологічні дослідження засвідчили і високий протестний потенціал вірян: 65% опитаних мусульман висловили готовність до участі в акціях протесту у випадках образи ісламу; 35% – у разі проявів дискримінації за національною ознакою; 8% вважають можливим застосування сили, у т.ч. терористичних актів (!), для захисту своїх інтересів. Серед мусульман менше, ніж серед православних, байдужих до іновірних релігійних організацій (13,5%), а водночас найбільше тих, хто ставиться до них негативно чи бореться з ними (10,2%) [Суспільно-політичні, міжнаціональні та міжконфесійні відносини в Автономній Республіці Крим: стан, проблеми, шляхи вирішення. – С. 6].

Не випадковим є те, що увага вітчизняних ісламознавців останнім часом прикута до ісламських процесів у кримському регіоні, зокрема до розбудови мережі радикально орієнтованих релігійно-політичних рухів і організацій, серед яких «салафіти» (вагабіти), «Хізб ат-Тахрір аль-Ісламі», «Табліг Джамаат», «Аль-іхван аль-муслімун», «Аль-джамаат аль-ісламія» тощо. Можна висувати не тільки про кількісне зростання їх осередків та прихильників, активне поширення власної ідеології, цілеспрямовану інформаційну та просвітницьку політику, далекоглядну кадрову стратегію (навчання молоді та просування її в середовище духівництва), а й про початок нового етапу інституалізації цих рухів і організацій – створення паралельних Муфтіятів та позиціонування себе як альтернативної політичної сили.

Тенденції етнічної і релігійної нетолерантності в кримському соціумі виявляються і в ставленні населення до діяльності громадських об'єднань. Прикметно, що представники кожної з домінуючих соціокультурних груп висловлюють бажання припинити в АРК дію громадських організацій іншої спільноти через «розпалення міжнаціональної ворожнечі». Відомо, що серед 589 зареєстрованих і 205 легалізованих шляхом повідомлення кримських громадських організацій (у т.ч. місцевих осередків загальноукраїнських і міжнародних організацій) понад 100 створені за національною ознакою і тією чи іншою мірою претендують на участь у політичному житті та управлінні справами в автономії. Серед проросійських і кримськотатарських об'єднань громадян, які, за даними моніторингу суспільно-політичної активності, мають найбільший вплив в АРК, конфліктогенною можна вважати діяльність

угруповань «Адалет», «Авдет», НРКТ, «Міллі Фірка», «Прорив», «Євразійський союз молоді», «Союз російського народу» тощо. Радикальні компоненти ідеології, готовність до силових протестних дій, заперечення легітимності Курултаю і Меджлісу та дискредитація їх керівництва – все це навіть за мирного характеру дій, сприяє підживленню протестних, антигромадянських і антиукраїнських за своїм змістом настроїв.

Нарешті, ще одним каталізатором суспільної напруженості, якій вповні піддається кількісним вимірам, є інформаційна політика (якщо не сказати – інформаційне свавілля) кримських ЗМІ, котрі генерують, транслюють і стереотипізують «мову ворожнечі». Медіа-ресурси Криму чітко структуровані за мовною ознакою: найбільшим і найстабільнішим сегментом друкованих ЗМІ є російськомовний, найменшим, відповідно, україномовний (проте, сукупний наклад друкованої продукції українською і кримськотатарською мовами не перевищує 7,2% від загального обсягу). Витворений медіа-простір є чітким віддзеркаленням суспільних відносин в автономії, а відтак – надзвичайно поляризованим. Нетолерантність, ксенофобія, екстремістські вислови і заклики є тими рисами, про які свідчать і висновки експертів, і результати моніторингів друкованих видань, інформагенцій та Інтернет-ресурсів, і дані опитувань кримчан, і підсумки спеціалізованих фокус-групових досліджень.<sup>18</sup> Тож кримські ЗМІ несуть помітну частину відповідальності за нагнітання нетерпимості в міжетнічних і міжконфесійних відносинах та формування неадекватного сприйняття етноконфесійними спільнотами одне одного на ментальному рівні.

**Висновки.** Нестабільна і складна суспільно-політична і міжнаціональна ситуація в кримському регіоні значно обтяжує справу прогнозування розвитку міжконфесійної ситуації. Втім є вагомі підстави для висновку, що процеси радикалізації поліконфесійного середовища та ескалації соціальної напруженості в сфері міжконфесійних відносин набувають ознак стійких і спрямованих у майбутнє тенденцій. Зокрема, набирає все чіткіших рис і проявів процес радикалізації ісламу, щодо якого застерігали політичні аналітики та фахівці-ісламознавці ще в кінці ХХ ст. Попри часті твердження про відсутність об'єктивної основи для міжконфесійних конфліктів в АРК та витворення «неоміфології» ісламського чинника в Україні, соціологічні дослідження надали достатньо аргументів на користь висновку, що процеси політичної та ідеологічної радикалізації

<sup>18</sup> Докладніше див.: Моніторинг кримських ЗМІ, проведений у квітні-грудні 2008 р. Інститутом політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф.Кураса у рамках дослідження «Соціальна адаптація кримськотатарських репатріантів: виклики для державної політики»; моніторинг кримських ЗМІ, проведений у жовтні-грудні 2008 р. Українським Центром економічних і політичних досліджень ім. О.Разумкова в межах україно-швейцарського проекту «Суспільно-політичні, міжнаціональні та міжконфесійні відносини в Автономній Республіці Крим – стан, проблеми, шляхи вирішення» [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.razumkov.org.ua/ukr/journal.php?y=2009&cat=145>.

релігійного середовища мають глибоке суспільне підґрунтя і генерують абсолютно реальні виклики для міжконфесійних і державно-конфесійних відносин та національної безпеки.

### А н о т а ц і ї

**В** статтє **А.Аристовой** «**Межконфессиональная напряженность в крымском социуме: социологические измерения**» обобщаються результати соціологічних досліджень і моніторингов, свідельствуючі об устійчівой ескалации міжконфесійної напруги в кримському регіоні і наявності потенціальної бази для релігійного радикалізму.

**Ключевые слова:** міжконфесійні відносини, соціальна напруга, протестні настрої, радикалізація релігії.

**In the article of Alla Aristova** «**Inter-confessional tension in Crimean Society: the sociological measurements**» the results of sociological researches and monitoring are summarized. These results describe a steady escalation of inter-confessional tension in the Crimean region and also the existence of potential base for religious radicalism.

**Key words:** inter-faith relations, social tensions, mood of protest, the radicalization of religion.

*О. Недавня* \* (м. Київ)

УДК 2, 26-28

### **ОБ'ЄДНАННЯ ГРОМАДЯНСЬКИХ АКТИВІСТІВ ЯК СПІЛЬНОТИ БРАТСЬКОГО ТА ОРДЕНСЬКОГО ТИПУ**

**У** статті **Ольги Недавньої** «**Об'єднання громадянських активістів як спільноти братського та орденського типу**» здійснений релігієзнавчий аналіз особливостей, характерних для сучасної України об'єднань громадянських активістів. На основі опрацювання документальних матеріалів та польових досліджень виявлено, що вони демонструють певну спорідненість з спільнотами братського та орденського типів.

**Ключові слова:** об'єднання громадянських активістів, Україна, спільноти братського та орденського типу, тяглість традицій.

*Суспільні процеси, що відбуваються на наших очах в сучасній Україні, додають на «звичне» поле релігієзнавчих досліджень та рефлексій несподівані лакуни й відкриття. Один з порівняно нових цікавих напрямків –*

---

\* Недавня О.В. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

*це вивчення того, як духовні традиції народу проростають в розвиткові різних суспільно значимих феноменів, зокрема і в поєднанні українців для тієї чи іншої суспільно-вагомої мети (громадські та політичні організації, рухи, спільноти), у просуванні до якої доформовуються їх культурні пріоритети та громадянська позиція. В таких випадках релігійно-духовні традиції виступають, так би мовити, не самодостатньо, а «вмонтовуються» в діяльність, яка, на перший погляд, безпосередньо не пов'язана з цариною релігієзнавчих досліджень. Але, при глибшому підході, саме релігієзнавцеві відкриваються кореляції використання тих чи інших релігійно-духовних традицій та ефективності дій тієї чи іншої громадської спільноти.*

*В даному контексті йтиметься не про сучасні церковні та прицерковні братства, як, наприклад, братство Каурова, Андрія Первозванного, православних громадян України (хоч, безперечно, в них втілюються ті чи інші релігійно-духовні традиції), а про такі нецерковні (цілком світські) громадські об'єднання, котрі називають часто неформальними (хоч і там буває формальне членство та інші атрибути формалізації). Вони можуть зовсім не засвідчувати свою позицію щодо релігійно-церковних питань (однак, так чи інакше, проблеми духовності не обходити), а можуть позиціонуватися щодо окремих аспектів релігійно-духовної сфери. Але, що цікаво, ці спільноти у своїй побудові та діяльності використовують принципи й форми, застосовувані у братствах та орденах. Таке відкриття сталося для нас цілком несподівано і привернуло нашу увагу до вивчення об'єднань громадських активістів як спільнот братського й орденського типів.*

*Тут довелося ступити на майже неторкане дослідницьке поле, адже, якщо церковні та прицерковні братства, а також і масонські й різні езотеричні товариства вже мають своїх дослідників та, відповідно, велику історіографію, то сучасні об'єднання громадських активістів лише починають вивчатися. І в цьому практично не можна обійтися без методу включеного спостереження, оскільки, як і в орденах та братствах, в об'єднаннях громадських активістів також бувають різні рівні «посвячення», доступу до творчої майстерні, де виношуються, відточуються ідеї та готуються акції (щоправда, це ж певною мірою й обмежує виклад отриманих даних, із зрозумілих етичних причин). Втім, деякі дослідники вже звернули уваги на риси подібності братств та інших угруповань української інтелігенції 16-17 ст. та сучасних неформальних об'єднань небайдужих українських активістів [Петрук Н.К. Неформальна організація і розвиток структур громадянського суспільства // Наукове пізнання: методологія і технологія. – 2004. – № 2 (14). – С. 106-112; Петрук Н.К. Українські братства як проформа громадянського суспільства // Практична філософія. – 2004. - № 4 (14). – С. 59-65].*

*Відзначимо, що, зокрема і з огляду на такі особливості, дослідження об'єднань громадських активістів є унікальною можливістю для науковців ряду гуманітарно-суспільних сфер. Адже, надзвичайно цікаве саме по собі, це*



джерело часто ексклюзивної інформації може бути ще й науковою лабораторією для самого дослідника, котрий отримує шанс не лише вивчати процеси, що відбуваються на його очах, але й делікатно, користуючись елементами методу моделювання ситуацій, перевіряти ті чи інші гіпотези, маючи швидку зворотню реакцію. Наприклад, релігієзнавець, спостерігаючи, як в ході об'єднання та співпраці активістів еволюціонує їх структурування, «вимальовуючись» у знайомі йому схеми братські та орденські, - перевіряти, наскільки це усвідомлюють самі активісти.

Зрозуміло, докладне занурення у відповідний матеріал вимагає великої, присвяченої йому спеціально, роботи, а значне число різних громадських організацій, що зростає щороку – цілої когорти дослідників. Однак і початкові наукові розвідки дають цікавий матеріал. Втім, зауважимо, що основна інформація, яка стосується особливостей організування, принципів та змісту діяльності тих чи інших об'єднань громадських активістів, доступна всім бажającym: у виписаних програмах, статутах або принаймні деклараціях чи презентаціях, які часто подаються в інтернеті.

Оскільки в контексті даного дослідження нашу увагу привернули ті види об'єднань громадських активістів, які найвиразніше демонстрували певну свою подібність з братствами і орденами, то ми й зупинимося на найбільш характерних відповідних зразках. Ними є, насамперед, організації громадсько-політичні. То ж розглянемо на двох типових прикладах, чому так стається, що детермінує використання ними (чи «проростання» в них) давніх традицій організування задля суспільно значущої мети.

**Основний зміст статті.** Сучасні об'єднання громадських активістів, при всій різноманітності їх форм, з точки зору масштабності їх мети можна поділити на локальні (від протестних проти конкретної незаконної забудови до стурбованих певною зоною екологічного лиха) та всеукраїнські (від культурологічно-просвітницьких до політичних). Останні, які нас і зацікавили в даному разі (суспільно-політичні, але не партійні) створені або як продовження (хоча б ідейне) старших українських національних політичних організацій (починаючи від ОУН), або як новітнє, українське «прочитання» нових, неформальних демократичних рухів «знизу» в посттоталітарних суспільствах (як от «Опора»).

Одні з таких новотворів обох типів тяжіють з часом до перетворення в партійні (як це сталося із ВО «Свободою» та з жовтою «Порою»), віднаходячи свій шлях суспільної реалізації, а інші - стійко зайняли «неформальну» нішу (наприклад, «Тризуб» та «Майдан»). В ході дослідження ми переконалися, що справа тут не в персональних рисах лідерів чи ядра активістів, та навіть не в тому, наскільки масовими та впливовими є або можуть ставати такі об'єднання, а скоріше в тому, що їх члени обирають собі різні річища суспільної включеності, залежно від своїх часових та інших можливостей.

Але й «неформали» використовують, можливо навіть більш виразно, ті чи інші принципи та прийоми діяльності братств та орденів. Маючи також мету, котра розглядається як висока й навіть певною мірою сакралізована (вдосконалення суспільства), як у братствах, члени громадських об'єднань активістів працюють на тих чи інших своїх робочих місцях та беруть посильну участь в громадській діяльності тоді, там і в тому, коли, де і в чому мають можливість та бажання, та, як в орденах, мають свою місію та ступінь «посвячення», часом конфіденційний.

Перші та другі типи об'єднань мають свої задекларовані настановчі принципи, виписані в тому чи іншому вигляді. В них духовна проблематика фігурує або як апеляція до традиційних, християнських цінностей (характерно для першого типу), або ж заявляється як повага до свободи духу, совісті та релігійних переконань (характерно для другого типу). Серед різних матеріалів таких об'єднань, які збираються ними в меті їх власної діяльності, присутні й дотичні релігійно-духовної сфери. Розглянемо це на двох показових прикладах.

Всеукраїнська Організація «Тризуб» імені Степана Бандери є українською націоналістичною (так задекларована самоідентифікація) організацією з ідейною закоріненістю в історичній ОУН, котра у своїй «Програмі реалізації української національної ідеї у процесі державотворення» визначає свою мету як «реалізацію української національної ідеї, здобуття, закріплення і розбудова національної держави – держави української нації на українських землях, яка б запевнила українській нації гарантований розвиток, усім громадянам України – всебічну Свободу, Справедливість, Добробут» [Програма українського державотворення: Вступ // <http://www.banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmist4/zmist401>]. Ідейно-світоглядні основи цієї організації визначені як «Бог! Україна! Свобода!».

Відповідно, докладно розбудована тематична сторінка «Християнство і націоналізм» [Християнство і націоналізм // <http://www.banderivets.org.ua/index.php?page=pages/main/zmistc>] Інтернет-сайту «Бандерівець» організації «Тризуб». Вона починається, як і братські чи орденські статuti, молитвами: (перша – традиційна українська, друга – від матері Терези), та продовжується розділами «Катехізіс», «Свята», «Молитви», «Твори святих отців» (від Володимира Мономаха, Бернара Клервоського та Тома Кемпійського, і до митрополитів Іларіона й Шептицького, патріарха Сліпого й Папи Івана Павла II) тощо, а також низкою тематичних матеріалів. Серед них – статті о. Мельника-Лімниченко «Українські хрестоносці» та «Орденський шлях» підполковника Ростислава Винара, де осмислюється чин українського націоналіста як своєрідного орденського лицаря, для якого його справа – свята. В розділі «Катехізіс» розглядаються зокрема й різні погляди на християнський націоналізм (вміщені стаття «Християнство і націоналізм» Головного капелана ВО «Тризуб» ім. С.Бандери о. Петра Бурака (УГКЦ) та стаття «Християнський націоналізм» російського церковного діяча і філософа І.Ільїна, яка коментується з точки зору інтересів українського

націоналізму). Розуміння українських націоналістів як лицарів ордену підкреслюється і представленою на сайті «Бандерівець» сторінкою «Шлях воїна» [Шлях воїна // <http://www.banderivets.org.ua/index.php?page=pages/main/zmistb>], що починається гаслом Івана Сірка «Здобудеш волю - заслужиш небо» та містить, серед іншого, 20 статей, присвячених діяльності орденів.

Серед задекларованих в «релігійно-конфесійній політиці» [Програма українського державотворення: релігійно-конфесійна політика // <http://www.banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmist4/zmist415>] програми «Тризубу» - цілі, які традиційно цікавили братства (захист своєї Церкви/Церков). Власне, головною метою заявлене «релігійно-духовне відродження української нації та створення єдиної національної християнської Церкви». Щоправда, на відміну від давніх українських братств, котрі хоч також і могли мати серед своїх членів представників різних конфесій, але все ж були православні чи католицькі, «Тризуб» проголошує свою християнськість, толерування та підтримку всіх українських (не лише за назвою) Церков, а також і мусульманські громади кримських татар. Під національною Церквою тризубівці розуміють «передусім релігійне об'єднання християн, духовенство та ієрархія якого бере на себе відповідальність перед Богом і людьми за те, щоб дорогою Христа вести і привести до Бога довіреним їм народ таким, яким створив його і яким хоче бачити його Господь, а не таким, яким хотіли зробити його різні окупанти та їх спадкоємці, часто – явні слуги сатани. Церква, яка вважає, що молитву українця Бог може зрозуміти тільки в російському перекладі, - не наша Церква».

Тризубівці вважають, що нинішня релігійно-конфесійна роздробленість українців – «справа не Божа, а людська, а тому й подолана вона має бути людьми. Духовна і церковна єдність усіх християн заповідана Богом, а тому не може бути предметом політичних дискусій. Дискутивними можуть бути тільки плани, програми і практичні кроки її досягнення», які й пропонуються.

Ці новітні «українські хрестоносці», зокрема, вважають, що «державна повинна сприяти релігійному вихованню і повноті релігійного життя всіх своїх громадян: страшний не той, що має іншу віру, а той, у кого за душею немає нічого святого», а в основі державної політики у сфері національної духовності має бути християнство як природна для українців віра для спасіння душі та дороговказ у земному житті. Тому ці ідеалісти - за утворення єдиної української християнської помісної національної Церкви із власним патріархатом, який постане як духовний оплот української особистості, нації та держави. Вони підкреслюють, що держава має сприяти міжконфесійному порозумінню і зближенню, підтримуючи разом з тим лише ті Церкви, які стоять на ґрунті самостійної української держави, її повної політичної, економічної, духовної та церковної незалежності. Адже «єдність у Христі передбачає рівність, а не адміністративну залежність помісних Церков від іноземних духовних центрів». В цьому контексті тризубівці

категоричні: «катехизація не може супроводжуватися денаціоналізацією та русифікацією українців».

В релігійно-конфесійну політику «Тризуб» включив і поняття захисту духовно-культурного українського простору, а також і реагування на новітні спокуси показної релігійності деяких можновладців. Зокрема, пропонується «заборонити нинішню практику популяризації через всеукраїнські електронні ЗМІ «релігійно-добродійної» (насправді – рекламно-агітаційної) діяльності посадових осіб і депутатів. Розрекламоване добродійство – це не свідчення віри, а вияв політичного шахрайства».

«По-братські» занепокоєний «Тризуб» і питанням церковної власності. Ось як представлена його відповідна позиція: «на всій території України немає ніякої власності, на яку могли б претендувати іноземні громадяни, держави і Церкви (зокрема храмів, монастирів, житлових та навчальних приміщень тощо). Усе це - структурні складові системи колонізації, призначенням яких було (і значною мірою ще є!) позбавлення українців власної віри та Церкви і нищення українців як нації. З моменту проголошення незалежності України це майно колишніх окупантів та колонізаторів перейшло у власність української держави і має використовуватися нею для добра нації. Влада може передавати потрібну частину їх у користування релігійним общинам інших віросповідань, але не тому, що ці об'єкти «російські», «польські», «австрійські», «німецькі», «румунські», «мадярські», «єврейські» чи «татаро-монгольські», а для задоволення духовних потреб своїх громадян неукраїнського походження. Майнові претензії спадкоємці окупантів та колонізаторів можуть мати тільки до тих держав (і держав-спадкоємців), чийми громадянами були їхні предки». Натомість, на думку «Тризубу», «уціліле майно ограбованих комуністичним режимом українських Церков (УГКЦ, УАПЦ, УПЦ КП) має бути повернуте цим Церквам».

Отже, як бачимо, у принципах та меті діяльності «Тризубу» багато елементів братських традицій та творчо осмисленого орденського спадку: те і друге свідомо вивчається та використовується в сучасній діяльності.

Взагалі, представники українського націоналізму говорять про його мету як «місію» [Див.: Кушнір Михайло, д-р. Перспективи українського християнського націоналізму. – Філядельфія, ПА: Видавництво «Америка». – С. 48]. Один із його сучасних ідеологів, Богдан Червак, стверджує, апелюючи до всього і всякого історичного досвіду національно-визвольних змагань українців, що для успішного ствердження їм необхідний свій Національний Орден [Червак Б. Націоналізм: Нариси. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2007. – С. 83].

Натомість в настановних документах об'єднання громадських активістів «Майдан» нема виразних згадок про релігію та Церкви, крім засвідчення поваги до свободи совісті, відмови від релігійної нетерпимості [Принципи Майдану // <http://maidan.org.ua/wiki/index.php/...>]. Власне, Альянс «Майдан» - це «об'єднання громадян та громадських організацій з метою

координації зусиль з розбудови громадянського суспільства в Україні, побудови правової держави, відповідальної перед суспільством. Ми дуже різні за своїми уподобаннями, поглядами на життя, професіями, географічним місцезнаходженням, досвідом та активністю. Але ми вирішили координуватися і спільно діяти для «громадського самозахисту» у найширшому розумінні цього слова» [Довідка: Що таке Альянс Майдан // <http://maidanua.org/wiki/index.php/...>]. Отже, «Майдан» позиціонується як об'єднання українських громадян, які прагнуть розбудувати громадянське суспільство в демократичній державі та потребують для цього взаємодії, й на перший погляд менше нагадує братство чи орден. Матеріали з релігійно-церковної проблематики на ньому присутні, але не підкреслено. Вони вміщуються [Релігійні питання // <http://maidanua.org/wiki/index.php/...>] в Майданівську вікіпедію для активістів (і серед них праці українських академічних релігієзнавців), в новинній стрічці сайту регулярно відслідковуються актуальні тематичні події, які й обговорюються на центральному майданівському «Вільному форумі». А на спеціальному підфорумі «Філософія, релігія, духовність» [Філософія, релігія, духовність // [http://www2.maidanua.org/news/index.php3?bn=maidan\\_rel&site=maidan](http://www2.maidanua.org/news/index.php3?bn=maidan_rel&site=maidan)] релігійно-духовна тематика дискутується в кращих традиціях організовуваних колись братствами диспутів. У своїх акціях в реалі майданівці застосовують християнські українські традиції (як, наприклад, «Газово-вентильний вертеп» перед Російським посольством).

В плані організаційних принципів «Майдан» керується настановами, котрі виклав Джін Шарп (стосовно мережевих структур). У вище цитованій Довідці про Альянс «Майдан», зазначається, що «Альянс - це інструмент взаємодії, а не ще одна ієрархічна структура. Альянс передбачає дієву участь, а не формальне членство. Альянс, за задумом, є значно ширшим, ніж існуючі на сьогодні громадські організації та рухи. Альянс дозволяє різним активним спільнотам громадянського сектору дізнатися одне про одного і скоординувати свої зусилля «тут і тепер», для вирішення конкретної проблеми». Попри те, що, за Шарпом, мережеві громадські структури є неієрархічні (немає одного лідера), однак їх вже з гумором охрестили в інтернеті «зубастими орденами ненасильства».

Роль лідера в їх діяльності відіграє ядро активістів, що радяться між собою як на братських радах. В Едіторіалі «Що таке сайт «Майдан» і хто його контролює?» пояснюється, як це відбувається: «Ми сперечаємось між собою (є навіть створені за час діяльності сайту правила таких суперечок). Так, ми сперечаємось в деталях, інколи стосовно тактики, рідко стосовно стратегії, але ніколи не сперечаємось щодо принципів. Ми ображаємось одне на одного, навіть сваримось та лаємось, як і в будь-якому колективі односторонців, але ми віримо в чистоту помислів та намірів одне одного, знаємо, що деякі з нас можуть помилятися, але ні в якому разі не діятимуть на шкоду суспільству свідомо. Нові люди з'являються серед нас часто, а йдуть від нас - вкрай рідко. Всі ми - неймовірно різні, але навчилися

достатньо вдало вираховувати та залучати «своїх». І ще ми знаємо один секрет - балачки роз'єднують. Спільна дія - об'єднує. Спільна дія створює справжню спільноту і солідарність» [Едіторіал: Що таке сайт "Майдан" і хто його контролює? // <http://maidanua.org/static/news/2009/1167298194.html>].

Для тих, хто хоче дізнатися, чи це справді так, пропонується пройти шлях, який пройшли активісти Майдану: від читачів і кореспондентів до учасників реальних акцій та активістів, які й співтворять події громадського життя, що з'являються у ЗМІ. Отже, фактично застосовуються «орденські» доцільні градації причетності й доступу: згідно рівню усвідомлення спільної справи та практичного в неї вкладу.

Відтак діяльність спільнот громадських активістів, як спрямована на високу для них мету (вдосконалення українського суспільства), постає для них самих як певна місія, зв'язки та взаємовідносини між ними – як побратимські та посвячені, а тому їх організування природно тяжіє до братських та орденських зразків. Як бачимо, духовні традиції українців продовжуються в різних ділянках суспільної діяльності, підтримуючи тяглість як духовних надбань та устремлінь, так і боротьби за суспільні ідеали. Оскільки виклики часу породжують все нові форми громадянського згуртування в дії, подальші, у тому числі й релігійознавчі, дослідження в цій царині можуть бути дуже перспективними.

### А н о т а ц і ї

**В статтє Ольги Недавней «Объединения гражданских активистов как сообщества братского и орденского типов»** произведен религиоведческий анализ особенностей, характерных для современной Украины объединений гражданских активистов. На основе изучения документальных материалов та полевых исследований виявлено, что они демонстрируют определенное родство с сообществами братского и орденского типов.

**Ключевые слова:** объединения гражданских активистов, Украина, сообщества братского и орденского типов, преемственность традиций.

The religious study analysis of the features of typical for contemporary Ukraine civil activists' associations is carried out in the paper **«Civil Activists' Associations as Communities of Brotherhood and Order Types»** by Ol'ga Nedavnia. On the base of processing documental materials and field studies it has been revealed that they demonstrate certain affinity with communities of brotherhood and order types.

**Key words:** civil activists' associations, Ukraine, communities of brotherhood and order types, continuity of traditions.



**Захист дисертацій  
на засіданнях Ради при Відділенні релігієзнавства  
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України  
в 2009 році**

Протягом 2009 року на 11 засіданнях Спеціалізованої вченої ради Д 26.161.03 при Відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України проведено захист

- однієї докторської дисертації (зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки) – та трьох докторських дисертацій зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (історичні науки) та
- чотирьох кандидатських дисертацій (зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки)) і трьох кандидатських дисертацій зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (історичні науки).

**Захист докторських дисертацій:**

*Дисертація Сітарчука Романа Анатолійовича «Адвентисти сьомого дня в українських землях у складі Російської імперії: історико-політичний аспект (друга половина XIX ст. – 1917 р.)» (09.00.11 – релігієзнавство (історичні науки)) присвячена висвітленню Церкви адвентистів сьомого дня на вітчизняних територіях у контексті її історико-політичного розвитку в перші роки становлення та організаційного формування. У роботі досліджуються передумови, причини та час виникнення громад адвентистів сьомого дня в українських землях. Розглядаються створення їх церковної структури, трансформації в кількісному складі й історія зародження регіональних осередків. Виокремлюються і характеризуються головні аспекти внутрішньоконфесійної діяльності адвентистів: богословська освіта, місіонерська робота, видавнича справа, фінансова практика. Аналізується еволюція взаємовідносин*

досліджуваної церкви з владою, зокрема комплекс аспектів політики самодержавства щодо адвентистів у період кінця ХІХ – початку ХХ ст.

**Дисертація Стоцького Ярослава Васильовича «Конфесійні трансформації у західних областях України (Галицький регіон) в контексті державно-релігійної політики у 1944-1964 р.р.»** (09.00.11 – релігієзнавство (історичні науки)) на здобуття наукового ступеня доктора історичних наук за спеціальністю 09.00.11. – релігієзнавство. Дисертація висвітлює особливості політики Радянської держави щодо діючих релігій в західних областях України (Галицький регіон). На основі архівної джерельної бази та наявної історіографії аналізуються форми та методи державної політики щодо релігії, реакція самих релігій на політику відносно них, а також наслідки цієї політики. Простежуються особливості розвитку діючих релігій та їхніх конфесій в даному регіоні: структура, напрямки діяльності, проблеми, трансформації тощо.

**Дисертація Черенкова Михайла Миколайовича «Європейська Реформація та український євангельський протестантизм: ідентичність віросповідних засад, особливості соціокультурних трансформацій»** (09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки)) є цілісним релігієзнавчим дослідженням, в якому здійснено компаративний аналіз фундаментальних принципів європейської Реформації і віросповідних засад українського євангельського протестантизму, а також специфіки відображення спільних богословських засад у соціальній позиції останнього. Євангельські церкви поєднують в своїй соціальній позиції східні та західні традиції і виступають чинником крос-культурного богословського синтезу, інкультурації ідей європейської Реформації в православній культурі. Секуляризація протестантських церков в Європі і Америці викликає негативну реакцію українських протестантів, які шукають свою ідентичність між традиціоналізмом і західним модернізмом. Євангельські церкви в Україні досі зберігають риси маргінальної субкультури і лише вибудовують нову ідентичність. Сучасні тенденції соціально-політичного розвитку євангельського протестантизму знаходять пояснення в контексті євроантлантичної інтеграції України, розбудови її громадянського суспільства та налагодження партнерських відносин між державою та церквами.

**Дисертація Бистрицької Елли Володимирівни «Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.)»** (09.00.11 – релігієзнавство (історичні науки)) є цілісним історико-релігієзнавчим дослідженням, у якому проаналізовано особливості Східної політики Ватикану на прикладі розвитку дипломатичних відносин Святого Престолу з Росією та СРСР й визначено їх головну проблематику, а також простежено еволюцію уніоністичної доктрини Католицької Церкви, з'ясовано місце і роль Греко-Католицької Церкви, зокрема її глави — митрополита Галицького Андрея Шептицького у поширенні католицизму в Росії. Спеціальним питанням дослідження була політика царського і



радянського урядів щодо католиків латинського і східного обрядів. Встановлено взаємозв'язок зовнішньополітичних завдань державних інститутів влади і напрямів релігійної політики, які супроводжувалися використанням відповідних засобів для їх реалізації. Найбільш рельєфно така взаємозумовленість простежувалась у політиці царського уряду напередодні і під час Першої світової війни та радянської держави в період створення блоку «країн народної демократії» після Другої світової війни. Доведено, що в урядовій системі координат Російської імперії і СРСР Російська Православна Церква використовувалась як фактор стримування католицизму для вирішення внутрішньо- і зовнішньополітичних завдань.

### **Захист кандидатських дисертацій:**

*Дисертація Андросової Валерії Ігорівни «Хасидський рух Хабад у процесі адаптації до суспільно-політичних і соціокультурних реалій українського соціуму» (09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки))* присвячено аналізу адаптації хасидського руху Хабад до суспільно-політичних і соціокультурних реалій українського соціуму. Висновується, що як і поява всього східноєвропейського хасидизму, Хабад не був детермінований винятково соціальними умовами. У хасидизмі विकристалізується нова парадигма духовно-практичного освоєння традиційного іудаїзму. Хабад Любавич як органічна частина феномена хасидизму відрізняється збалансованим поєднанням емоційної і раціональної компоненти. На початку третього тисячоліття Хабад Любавич стає головною силою відновлення релігійної традиції на всьому пострадянському просторі, в тому числі і в Україні. Хабад Любавич зміг імплементувати до сучасного українського контексту механізми залучення світського єврейства до релігійного життя, актуалізувати духовну, культурну і соціальну роль релігійної громади в житті сучасної людини. Хабад Любавич репрезентує цінності ортодоксального іудаїзму, в якому традиціоналізм й консерватизм не трансформується на агресивний фундаменталізм і ксенофобію. Спрямованість на активний діалог з суспільством дає можливість руху Хабад Любавич успішно конкурувати і перемагати інших репрезентантів іудаїзму в Україні.

*Дисертація Бойка Богдана Євгеновича «Трансформаційні процеси в житті християнських конфесій на Волині періоду її перебування у складі Російської імперії (1793 – 1917 рр.)» (09.00.11 – релігієзнавство (історичні науки))* присвячена дослідженню трансформаційних процесів у житті християнських конфесій Волині кінця XVIII – початку ХХ ст. З'ясовано, що з включенням Волинської губернії до складу Росії у 1793 р. та упродовж перших десятиліть пріоритетні зусилля царського самодержавства були спрямовані на ліквідацію Уніатської та послаблення позицій Римо-Католицької Церков. Проаналізовано комплекс заходів, спрямованих на

возз'єднання уніатів з Російською Православною Церквою та розкрито сутність масштабних карально-репресивних акцій проти католиків, посиленню яких значною мірою сприяли польські повстання 1831 та 1863–1864 рр. Доведено, що динаміку та характер трансформаційних процесів в житті християнських конфесій Волинської губернії середини ХІХ – початку ХХ ст. значною мірою визначали поселення на теренах Волині німецьких і чеських колоністів, а також поява різних православно-сектантських угруповань та старообрядців. Виснувано, що в залежності від церковно-історичних обставин трансформаційні процеси в житті християнських конфесій Волині мали доволі плитку динаміку розвитку та змінні пріоритети, однак в цілому стратегічний курс російської влади упродовж всього періоду здійснення нею політико-адміністративних повноважень на волинських землях характеризувався імперською логікою мислення, що зводилася до уніфікації, зросійщення та опрацювання і знайшла своє ідеологічне вираження в триєдиному принципі «Православ'я, самодержавство, народність».

*У дисертації Бородинської Ліни Іллівни «Становлення та розвиток євангельських християн у Польщі (1918–1939 рр.)»* (09.00.11 – релігієзнавство (історичні науки)) на основі широкого кола документів із українських і польських архівів, тогочасної протестантської періодики, вітчизняної і зарубіжної історіографії зроблено компаративний аналіз процесу становлення, утвердження та розвитку євангельських християн у Польщі (1918–1939 рр.) у контексті державно-церковних та міжконфесійних відносин. Євангельські християни набули найбільшого поширення на території західноукраїнських та західнобілоруських земель Польщі. Інституалізація євангельських християн включала в себе рух від утворення окремих громад до об'єднання їх у союзи. Легалізація спільноти супроводжувалася складнощами у процесі реєстрації громад і статуту державними органами влади. Внутрішньоцерковне життя євангельських християн крім богослужбової діяльності забезпечувалося місіонерським, молодіжним, жіночим, музично-хоровим, видавничим та освітньо-виховним напрямками діяльності. Міжконфесійні відносини характеризувалися боротьбою із православною, католицькою та протестантськими конфесіями за сфери впливу, а також взаємодією з метою узгодження місіонерської діяльності.

*Дисертація Недзельської Юлії Костянтинівни «Норми життя православного мирянина та їх трансформація за умов секуляризованого суспільства: в контексті сучасних українських реалій (релігієзнавчий аналіз)»* (09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки)) є цілісним релігієзнавчим дослідженням проблеми норм життя православних мирян та їх трансформації в умовах секуляризації сучасного українського суспільства. На основі комплексного філософсько-релігієзнавчого аналізу вимог Православної Церкви до життя своїх послідовників розкривається проблема трансформації норм життя православних мирян як на рівні окремого

віруючого, так і на рівні православ'я як конфесії. Православ'я визначає норми думання та дій свого віруючого у всіх сферах його життя, формуючи особливий спосіб життя мирян. Нині відбувається трансформація богословських вимог до життя мирянина. Її причиною є наявна невідповідність реального життя віруючих та релігійних приписів. На рівні окремих мирян також відбувається зміна норм життя, яка виявляється у зміні розуміння природи Бога та поширенні утилітарного ставлення до нього, змінюється місце релігії в житті віруючих: вона перестає бути детермінуючим фактором життя мирян; спостерігається тенденція приватизації релігії.

**Дисертація Никитченко Олени Едуардівни «Особливості формування образу новітніх релігій в контексті сучасного розуміння свободи совісті в Україні»** (09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки)) є самостійним релігієзнавчим дослідженням, в процесі якого проаналізовано існуючий образ новітніх релігій у суспільній свідомості в контексті наявних тенденцій у розумінні свободи совісті та можливостей наукових видань й світських ЗМІ впливати на його формування, тим самим прилучаючись до подолання наявних стереотипів й прискорення демократизації суспільства. Міждисциплінарне (філософсько-правове, історико-соціологічне) дослідження НР дало можливість виокремити два основних підходи в ставленні суспільства до новітніх релігій. Перший представлений науковими працями релігієзнавців і розвідками деяких публіцистів та журналістів, які розуміють свободу совісті в філософському дусі, притаманному сучасній моделі державно-церковних відносин в демократичних країнах, що відповідає фундаментальним принципам свободи релігії. Презентанти цього підходу намагаються виявити і дослідити такі риси новітніх релігій, що відповідають їх дійсному буттю. Другий - властивий більшості публікацій про новітні релігії у світських засобах масової інформації і позначений тим, що наведені в них характеристики новітніх релігій переважно не адекватно відображають реальне їх існування. Таким чином спотворюється образ НР в суспільній свідомості, що негативно впливає на процес демократизації суспільства, складовою якого є свобода думки громадян України, перш за все в царині свободи совісті та свободи релігії.

**Дисертація Юцишин Оксани Іванівни «Етноконфесійний модус творчості Івана Вишенського та його відображення у вітчизняній полемічній проблематиці XI – початку XVII ст.»** (09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки)) є цілісним філософсько-релігієзнавчим дослідженням, в якому з'ясовано змістове наповнення етноконфесійного модусу полемічної творчості Івана Вишенського як певного зразка та способу відображення провідних аспектів православно-католицької полеміки XI – початку XVII ст. Значна увага відведена порівняльному аспекту дослідження, яким передбачалось розкриття проблематичного зрізу теми на широкому тлі пам'яток полемічної літератури антикатолицького спрямування доби підготовки, проголошення та початкового етапу реалізації

ухвал Берестейської унії (1596 р.), а також означення його спорідненості з вітчизняною полемічною традицією попередніх століть. Такий підхід дозволив здійснити панорамне бачення цілого комплексу полемічних питань православно-католицької належності, які стали предметом богословської рефлексії українського полеміста, і висувати, що, незважаючи на радикалізм конфесійних переконань та чернечо-аскетичні настрої, як і з огляду на деяку інтерпретаційну специфіку, а також художньо-поетичну оригінальність її смислового забезпечення, етноконфесійний модус полемічної спадщини Івана Вишенського в цілому відображав домінуючий тип православного богословствування, а з тим і антикатолицькі уподобання численного віруючого загалу.

*Дисертація Кузева Валерія Валерійовича «Релігієзнавчий аналіз демонологічних уявлень авраамістичних релігій (до питання становлення)»* (09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки)) присвячена дослідженню демонологічних уявлень авраамістичних релігій. Основна увага приділяється генезису та тенденціям трансформації базових категорій демонологічного вчення. Аналізується взаємозв'язок останнього з ключовими структурами даних релігій. Здійснено спробу проведення комплексного філософсько-релігієзнавчого аналізу демонології авраамістичних релігій. Доведено, що демонологія релігійних систем авраамістичної традиції є складним, динамічним явищем, розвиток котрого в процесі історії доповнювався за рахунок зовнішніх релігійних впливів (часто запозичень). Показано, що філософсько-релігієзнавче витлумачення феномену демонологізму в монотейстичних системах неодмінно стикається з питанням релігійного дуалізму. Встановлено, що на сучасному етапі розвитку авраамістичних релігій наявні тенденції переосмислення традиційних вірувань стосовно демонології/ангелології та теорій пов'язаних з ними. Відстежується функціонування узвичаєних демонологічних вірувань в сучасному сатанізмі. Загалом ідейно-доктринальний базис неосатанізму відтворюється на основі відомостей з доступної демонологічної та теологічної літератури, даних про ересі та відьомство, фольклору, загальнопоширених знань з магії та окультизму тощо. Щодо власне релігійної складової даних культів, то неосатанізм, в основному, поділяє погляди теперішнього секуляризованого суспільства.

**НАУКОВА ПРОДУКЦІЯ КНИЖКОВО-БРОШУРНОЇ ФОРМИ  
ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА  
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України  
(1996-2009 рр.)**

**I. Загальне релігієзнавство**

1. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996.
2. Академічне релігієзнавство. За ред. А.Колодного. – К., 2000.
3. Академічне релігієзнавство (мультимедійне видання). За ред. А.Колодного. – Львів, 2007.
4. Релігієзнавчий словник. За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996.
5. Феномен релігії. Збірник. За ред. А.Колодного. – К., 1996.
6. Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. – К., 1999.
7. Бодак В. Релігійна обрядовість: соціальні функції. – К., 1999.
8. Єленський В. Є. та ін. Релігія. Церква. Молодь. – К., 1996.
9. Віра і розум – двоє крил людського духу. Наук. збірник. За ред. А.Колодного. – К., 2001.
10. Єленський В. Релігія після комунізму. – К., 2002.
11. Релігієзнавство як навчальна дисципліна: теоретико-методологічні та методичні основи викладання // Наукові записки Тернопільського педуніверситету. Серія: Історія. – Тернопіль, 2002 р.
12. Яроцький П. Релігієзнавство. – К., 2004.
13. Колодний А. та ін. Релігієзнавство. – К., 2004.
14. Колодний А. Основи релігієзнавства. Курс лекцій. – Дрогобич, 2006.
15. Релігія, Церква і наукове вивчення релігії: Польща і Україна. Наук. збірник. – Краків, 2004 (англ. мовою).
16. Бодак В.А. Релігія і культура: взаємозв'язок і взаємовплив. – Київ-Дрогобич, 2005.
17. Академічне релігієзнавство України. Колект. монографія. Спецвипуск „Українського релігієзнавства”. За ред. А.Колодного. – К., 2006.
18. Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства. Наук. збірник. За ред. Л.Филипович та ін. – К., 2007.
19. Горкуша О. Релігієзнавство. Навчально-методичний комплекс. – К., 2007.
20. Арістова А. Релігійні конфлікти: природа, вияви, шляхи врегулювання. – К., 2007.
21. Арістова А.В. Релігієзнавство. – К., 2008.
22. Виговський Л.А. Функціональність релігії: природа і вияви. – К.-Хм., 2004.
23. Дисциплінарне релігієзнавство. Колект. монографія. – К., 2009.

24. Конфесіологія релігії. Колективна монографія. За ред. А. Колодного і Л. Филипович. – К., 2009.
25. Недзельська Н.І. Жінка і релігія. Монографія. – К., 2009.

## **II. Етнологія релігії**

26. Етнос і релігія. Збірник. За ред. А. Колодного. – К., 1998.
27. Християнство і національна ідея. Наук. збірник. За ред. А. Колодного і А. Гудими. – К.-Т., 1999.
28. Филипович Л. О. Етнологія релігії. – К., 2000.
29. Богачевська І. Язык религии в контексте национального самосознания. – К., 1999.
30. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект. – К., 2001.
31. Релігія і нація в суспільному житті України і світу. Колект. монографія. За ред. Л. Филипович. – К., 2006.

## **III. Християнство**

32. Християнство: контекст світової історії та культури. Наук. збірник. За ред. А. Колодного і П. Яроцького. – К., 2000.
33. Християнство в контексті історії і культури України. Наук. збірник. За ред. А. Колодного, П. Яроцького, О. Сагана. – К., 1997.
34. Християнство і культура. Наук. збірник. За ред. А. Колодного і А. Гудими. – К.-Тернопіль, 1998.
35. Християнство і духовність. Наук. збірник. За ред. А. Колодного. – К., 1998.
36. Християнство і особа. Наук. збірник. За ред. А. Колодного і А. Гудими. – К.-Тернопіль, 2000.
37. Християнство і проблеми сучасності. Наук. збірник. За ред. А. Колодного і П. Яроцького. – К., 2000.
38. Християнство і мораль. Наук. збірник. За ред. А. Колодного і А. Гудими. – К.-Тернопіль, 2001.
39. Павленко П. Платон і християнство. – Біла Церква, 2001.
40. Павленко П. Ісус Христос – постать історії. – Біла Церква, 2002.
41. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004.
42. Християнство доби постмодерну. Наук. збірник. За ред. А. Колодного. – К., 2005.
43. Християнське милосердя і світська емпатія: деонтологічний аспект. Наук. збірник. За ред. А. Гудими і /А. Колодного. – Київ-Тернопіль, 2005.
44. Шугаєва Л. Православне сектантство в Україні: особливості трансформацій. – К., 2007.
45. Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації. – К.-Чернівці, 2007.
46. Желовага А.С. Антропологічна природа християнства. – К., 2008.

47. Кисельов О. Феномен екуменізму в сучасному християнстві. – К., 2009.
48. Бистрицька Е.В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією і СРСР (1878-1964рр.). Монографія. – К.-Т., 2009.
49. Павленко П.Ю. Етнічне та універсальне в ранньому християнстві: засади, особливості, тенденції. Монографія. – К., 2009.

#### **IV. Релігія на теренах України**

48. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів, 1996.
49. Боги Тавриды. История религии народов Крыма. Сборник. Под ред. А.Глушака и А.Колодного. – К.-С., 1997.
50. Лобовик Б. Вірування давніх українців та їх пращурів. – К., 1996.
51. Українська Церква між Сходом і Заходом. Наук. збірник. За ред. П.Яроцького. – К., 1999.
52. Колодний А., Бодак В. Український Східний обряд. – К., 1997.
53. Історія релігії в Україні. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 1999.
54. Історія православної церкви в Україні. Колект. монографія. За ред. А.Колодного і П.Яроцького. – К., 1997.
55. Надтока Г. Православна Церква в Україні 1900-1917 рр. – К., 1998.
56. „Берестя – 1596” в контексті історії українства. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К.-Тернопіль, 1996.
57. Переяслав – 1654 в історії Української Церкви. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К.-Тернопіль, 2003.
58. Актуальні питання соціально-значущої діяльності Церков і релігійних організацій в Україні. Збірник. За ред. В.Бондаренка і А.Колодного. – К., 2004.
59. Недавня О. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом. – К., 2000.
60. Филипович Л. Нові релігійні течії та організації в Україні. – К., 1997.
61. Колодний А. Релігія і Церква в демократичній Україні (англ. мовою). – К., 2000.
62. Єленський В. та ін. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи вирішення. – К., 1996.
63. Феномен Петра Могили. Колект. монографія. За ред. В.Климова. – К., 1996.
64. Петро Могила і сучасність. Збірка. За ред. В.Климова і А.Колодного. – К., 1996.
65. Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч. Наук. збірка. За ред. А.Колодного і В.Климова. – К., 1997.
66. Климов В. Святитель Димитрій (Данило Гуптало) – Львів, 1996.
67. Огієнківські читання. Наук. збірник. – К., 1997.

68. Арсен Річинський – ідеолог Українського Православ'я. Наук. збірник. – К.- Тернопіль, 1998.
69. Филипович Л., Дудар Н. Нові релігійні течії України: огляд, документи, переклади. – К., 2001.
70. Нові релігійні рухи в Європі і в Україні. Збірник. За ред. І.Бондарчука і А.Колодного. – К., 2006.
71. Нові релігії в сучасній Україні. Наук. збірник. – К., 2000.
72. Історія релігії в Україні. Збірка. – К.-Львів, 1994.
73. Історія релігії в Україні. Збірка. – К.-Л., 1995.
74. Історія релігії в Україні. Збірка. – К.-Л., 1996.
75. Історія релігії в Україні. Збірка. В 5-ти вип. – К.-Л., 1997.
76. Історія релігії в Україні. Збірка. В 2-х кн. – К.-Л., 1998.
77. Історія релігії в Україні. Збірка. В 2-х кн. – К.-Л., 1999.
78. Історія релігії в Україні. Збірка. В 2-х кн. – Львів, 2000.
79. Історія релігії в Україні. В 2-х кн. – Львів, 2001.
80. Історія релігії в Україні. В 2-х кн. – Львів, 2002.
81. Історія релігії в Україні. В 2-х кн. – Львів, 2003.
82. Історія релігії в Україні. В 3-х кн. – Львів, 2004.
83. Історія релігії в Україні. В 2-х кн. – Львів, 2005.
84. Історія релігій в Україні. В 2-х кн. – Львів, 2006.
85. Історія релігій в Україні. В 2-х кн. – Львів, 2007.
86. Історія релігії в Україні. В 2-х кн. – Львів, 2008.
87. Історія релігії в Україні. В 2-х кн. – Львів, 2009.
88. Колодний А., Филипович Л., Біддулф Г. Релігія і Церква в сучасній Україні. – К., 2001 (англ. мовою).
89. Київська традиція і Східний обряд в Українському християнстві. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К.- Тернопіль, 2004.
90. Марголіна І. Кирилівська Церква. – К., 2001.
91. Духовність – народів (до 110-річчя А.Річинського). Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К., 2002.
92. Стоколос Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні. – К., 2003.
93. Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. Монографія. – Львів, 2005.
94. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття. – К., 2005.
95. Буття ісламу в Україні і світі: історія і сьогодення. Спецвидрук «Українського релігієзнавства». За ред. А.Колодного і О.Сагана. Вип. 31-32. – К., 2004.
96. Українське християнство: історія трагедій та уроки сьогодення. Наук. збірник. За ред. А.Гудими і А.Колодного. – К.-Тернопіль, 2006.
97. Кондратик Л., Кондратик О. „Українське християнство” Михайла Грушевського. Монографія. – Луцьк, 2006.
98. Кияк Святослав. Ідентичність Українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. – Івано-Франківськ, 2006. – 632 стор.



99. Арсен Річинський – видатний український громадський діяч і науковець-релігієзнавець. Науковий збірник. Спецвипуск „Українського релігієзнавства”. За ред. А.Колодного, А.Гудими і П.Мазура. Вип. 41. – К.-Кременець, 2006.
100. Конфесійне багатоманіття України в контексті її духовного і національного відродження. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і А.Гудими. – К.-Тернопіль, 2007.
101. Релігія і Церква в сучасних українських реаліях. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і І.Попова. – К., 2007.
102. Україна релігійна. Книга перша: Стан релігійного життя в Україні (за ред. А.Колодного). – К., 2008.
103. Україна релігійна. Книга друга: Прогнози релігійного життя України. – К., 2008.
104. Державно-церковна політика в Україні. Наук. збірник. – К., 2008.
105. Колодний А.М. Релігійне сьогодення України. – К., 2009.
106. Климов В. Українські православні монастирі та чернецтво: позиція в національній історії. – К., 2008.
107. Шевченко В. Україна духовна: події, постаті, явища. – К., 2008.
108. Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності (XVI-XVII ст.ст.). Історико-філософський нарис. – К., 2008.
109. Стоцький Я.В. Держава і релігія в Західних областях України 1944-1964 років. – К., 2008.
110. Сітарчук Р. Адвентисти сьомого дня в українських землях у складі Російської імперії. – Полтава, 2008.
111. Черенков М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм (генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри). – К., 2008.
112. Суспільно-політичні виміри релігійних процесів в Україні. – Чернівці, 2008.
113. Арсен Річинський і проблеми Помісної Української Церкви. – Тернопіль, 2008.
114. Україна і Ватикан: українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – К.-Івано-Франківськ, 2008.
115. Україна і Ватикан у розвитку освіти і духовності. – Одеса, 2008.
116. Релігія у контексті соціокультурних трансформацій України. Колективна монографія. За ред. Л.Филипович. – К., 2009.
117. Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. – Науковий збірник. За ред. П.Яроцького і Л.Филипович. – К., 2009.
118. Історія релігії в Україні. Науковий збірник. У 2-х книгах. – Львів, 2009.
119. Шеретюк Р., Стоколос Н. Трансформація релігійно-церковного життя в Галицько-Волинській Русі другої половини XIII – першої половини XV століття: геополітичний аспект. – К.-Р., 2009.

120. Сітарчук Р. Адвентисти сьомого дня в українських землях у складі Російської імперії. Монографія. – К.- Полтава, 2009.

### **V. Десятитомник “Історія релігії в Україні”**

121. Том I. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства. За ред. Б.Лобовика. – К., 1996 (Передрук тому в Канаді в 1998 р.).
122. Том I. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства. За ред. Б.Лобовика. (Передрук тому в Канаді в 1998 р.).
123. Том II. Українське Православ'я. За ред. П.Яроцького. – К., 1997.
124. Том III. Православ'я в Україні. За ред. А.Колодного і В.Климова. – К., 1999.
125. Том VI. Католицизм в Україні. За ред. П.Яроцького. – К., 2001.
126. Том V. Протестантизм в Україні. За ред. П.Яроцького. – К., 2002.
127. Том VI. Пізній протестантизм України. За ред. П.Яроцького. – К., 2007.
128. Том XVI. Пізній протестантизм України. Друге доопрац. вид. За ред. П.Яроцького. – К.- Дрогобич. 2008.
129. Том VII. Релігійні меншини України. За ред. А.Колодного. – К. (буде в 2010 р.).
130. Том VIII. Нові релігії України. За ред. А.Колодного. – К., 2010.
131. Том IX. Релігія в українській діаспорі. За ред. А.Колодного. – К. (буде в 2011р.).
132. Том X. Релігія і Церква років незалежності України. За ред. А.Колодного. – К., 2003.

### **VI. Бібліотечка “Конфесії України”**

133. Колодний А. Рідна Українська Національна Віра. – К., 2002 (доопрац. в 2010р.).
134. Колодний А. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів. – К., 2001 (доопрац. в 2010р.).
135. Гаюк І. Вірменська Церква в Україні. – Л., 2002.
136. Луцишина О. Уявлення про людину в Рігведі. – К., 2005.
137. Єленський В., Саган О. Саєнтологія в Україні. – К., 2004.

### **VII. Українська релігієзнавча думка**

*(упорядкування і наукове редагування Відділення)*

138. Олексюк В. Християнські основи української філософії. За ред. А.Колодного. – К., 1996.
139. Музичка І. Християнство в житті особи і народу. За ред. А.Колодного. – К., 1999.
140. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості (за ред. А.Колодного і О.Сагана). – Тернопіль, 2000; Тернопіль, 2002.

141. Шевців І. Християнська Україна. За ред. А.Колодного. – К., 2003.
142. Ярмусь Ст. Досвід віри українця. За ред. А.Колодного. – К., 2002.
143. Ярмусь Ст. Досвід віри українця. 2-ге доопрац.вид. – К., 2008.

### **VIII. Свобода буття релігії**

144. Про свободу совісті, релігії і переконань. Збірник документів. За ред. М.Бабія. – К., 1996.
145. Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций. Сборник документов. Под ред. М.Бабия. – К., 1994.
146. Свобода совісті і віросповідань. Збірник міжнародних, європейських та українських правових документів. За ред. М.Бабія. – К., 2006.
147. „Плід правди сіється творцями миру”. Збірник. – К., 1998.
148. Влада і Церква в Україні. – Полтава, 2000.
149. Релігійна свобода: моделі державно-церковних відносин. Вип. I. За ред. В.Єленського. – К., 1997.
150. Релігійна свобода: контекст державно-церковних відносин. Вип. II. За ред. А.Колодного. – К., 1998.
151. Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. Вип. III. За ред. А.Колодного. – К., 1999.
152. Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив у сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). Вип. IV. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2000.
153. Релігійна свобода: мас-медіа, школа і Церква як суспільні фактори утвердження. Вип. V. За ред. А.Колодного. – К., 2001.
154. Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність. Вип. VI. За ред. А.Колодного. – К., 2002.
155. Релігійна свобода: уроки минулого і проблеми сьогодення. Вип. VII. За ред. А.Колодного. – К., 2003.
156. Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття. Вип. VIII. За ред. А.Колодного і М.Бабія. – К., 2004.
157. Релігійна свобода: міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій. Вип. IX. За ред. А. Колодного. – К., 2005.
158. Релігійна свобода: взаємини держави та релігійних організацій – правові й політичні аспекти. Вип. X. За ред. А.Колодного, М.Бабія і Л.Филипович. – К., 2006.
159. Релігійна свобода: законодавство України про свободу совісті – європейські стандарти та українські реалії. Вип. XI. За ред. А.Колодного і М.Бабія. – К., 2007.
160. Релігійна свобода: міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Вип. XII. За ред. А.Колодного, М.Бабія і Л.Филипович. – К., 2008.
161. Релігійна свобода: теоретичні і практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин. Спецвипуск. За ред. А.Колодного. – К., 2008.

162. Релігійна свобода: релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. Вип. XIII. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2008.
163. Релігійна свобода: державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. Вип. XIV. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2009.
164. Толерантність міжконфесійних відносин. Наук. збірник. За ред. А.Колодного і В.Калюжного. – Запоріжжя, 2008.
165. Релігійний досвід і толерантність. Матеріали конференції. – Дніпропетровськ, 2008.
166. Релігія і Церква в суспільних реаліях України. Спецвипуск «Релігійної панорами». За редакції і авторства А.Колодного. – К., 2006.
167. Толерантність: теорія і практика. Збірник статей і документів. За ред. М.Бабія. – К., 2004.
168. Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз. Наук.збірник. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2004.
169. Державно-церковні відносини в Україні: регіональні аспекти. Наук. збірник. За ред. А.Колодного та В. Олуйка. – Хмельницький, 2003.
170. Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій. Збірник документів. За ред. М.Бабія. – К., 2002.
171. Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні. Наук. збірник. За ред. А.Колодного, П.Яроцького і О.Сагана. – К., 2001.
172. Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні. За ред. В.Бондаренка і А.Колодного. – К., 2001.
173. Релігія і Церква в Подільському регіоні: історія та сучасність. Науковий збірник. За ред. В.Олуйка та А.Колодного. – Хмельницький, 2002.
174. Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду. Наук. збірник. – К., 2004.
175. Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні. – К., 2005.
176. Мораль. Релігія, Освіта. Науковий збірник. За ред. А. Колодного. – К., 2005.
177. Церква і політика: від президентських виборів 2004 до парламентських 2006 року. За ред. А.Колодного, М. Бабія та Л.Филипович. – К., 2005.
178. Релігія і соціальні зміни в сучасному світі. Збірник. – Чернівці, 2005.
179. Релігія і суспільство: нові преференції. Збірник. – Чернівці, 2006.
180. Релігія і Церква в контексті реалій сьогодення. Збірник. – К., 1995.
181. Іслам і Євроінтеграція. Наук. збірник. Спецвипуск „Українського релігієзнавства”. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2006.
182. Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. Матеріали конференції. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2008.

183. Релігійна свобода: державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. Науковий щорічний. За ред. А.Колодного і О.Сагана. – К., 2009.
184. Климів В.В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності. Збірник статей. – К., 2009.

#### **ІХ. Періодичні видання Відділення**

- 187-239. «Українське релігієзнавство». – Бюлетень-квартальник Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. –1996-2009. – №№ 1-52.
- 240-351. Часопис-щомісячник «Релігійна панорама». – 2000– 2009. – №№ 0–110.
352. Релігійна панорама. Спецвипуск. За ред. А.Колодного. – К., 2006.

#### **Х. Видруки 1991-1995 років.**

1. Історія християнської церкви на Україні. За ред. О.Онищенка. – К., 1991.
2. Релігія в духовному житті українського народу. За ред. А.Колодного. – К., 1994.
3. Сучасна релігійна ситуація в Україні. За ред. П.Косухи.У 2-х част. – К., 1994.
4. Любчик В. Біблійні пророцтва в світі катаклізмів ХХ століття. – К., 1993.
5. Колодний А., Кирюшко М., Филипович Л. Митрополит Іларіон (Огієнко). – Львів, 1993.
6. Бабій М. Свобода совісті: філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення. – К., 1994.

**Здріблений видрук.** Співробітники Відділення в звітні роки видрукували в різних наукових збірниках, часописах, газетах, енциклопедіях, словниках та ін. понад 700 статей, тез, довідок, інформативних матеріалів, інтерв'ю. Є їх праці також на різних сайтах, інформація про наукові конференції, в матеріалах зарубіжних конференцій тощо.

**Видавничі плани.** Відділення готує до друку 3-томну «Українську Релігієзнавчу Енциклопедію», «Атлас релігійного життя регіонів України», а також колективну монографію у 2-х книгах «Релігієзнавство України», колективну монографію у 3-х книгах «Поліконфесійна Україна в умовах культурно-цивілізаційного діалогу ХХІ тисячоліття», збірник його науково-експертних матеріалів за 2000-2010 роки, збірник у трьох томах праць українських релігієзнавців минулих років «О религии и религиозности» з видруком його в Москві.

**Керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ**

*професор А.Колодний*

**РЕЛІГІЄЗНАВЧІ КОНФЕРЕНЦІЇ  
2-4 КВАРТАЛІВ 2010 РОКУ**

Березень 24	І Міжнародна науково-практична конференція „Українсько-японський форум з культури та регіональної економіки” (також і питання релігії)	Державний ун-т інформатики і штучного інтелекту, Центр релігієзнавчих досліджень та міжнародних духовних стосунків, ун-т Кобе гакуїн та ун-т Квансей гакуїн (Японія)	До 20 лютого Донецьк, пр. Б. Хмельницького, 84. І.Козловський (067 620-10-04), І.Луковенко (097-287-34-72), С.Гераськов (097-767-73-48). spirit@iai.donetsk.ua
Квітень 23-24	Євангельсько-баптистський рух у Східній Європі: історія та культура	Донецьк, Донецький християнський університет	До 1 березня Олена Панич Донецьк, пр. Ілліча 106-а (062)97-22-10; (097) 38-78-558 olenadn@yahoo.com
Квітень 29-30	Міжетнічні і міжрелігійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій	Чернівці, ЧНУ	До 1 березня 0372 584703 кафедра соціології Зав.каф Віталій Докаш 067-76-99-013, 099-916-50-88; відп.секретар Євген Буга 097-809-17-80 sociologcnu@ukr.net
Травень 12-15	XX Міжнародна конференція «Історія релігій в Україні».	Львів, Ін-т релігієзнавства Львівського музею історії релігії, Львівське від. Ін-ту української археології та джерелознавства ім. М.Грушевського, ВР ІФ НАНУ	До 1 лютого Музей історії релігії, пл. Музейна, 1, м. Львів, 79008. Омельчук Марія Миколаївна (0322) 260-11-35, 272-91-00. konferencya2010@yandex.ru
Травень 14-16	Церковно-історичні та етнокультурні особливості релігійних процесів регіону	Галич, Нац.заповідник «Давній Галич», ПрНУ, ВР ІФ НАНУ	С.Побуцький 093-56-383-13 semen_pob@rambler.ru
Травень 14	Втілення свободи совісті в діяльності релігійних меншин	Одеса, Філософський ф-т ОНУ, УАР, ВР ІФ НАНУ	Мартинюк Е.І. 067 488 57 94; elsanika@mail.ru

Травень	XXVII Міжнародна науково-практична конференція „Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості”	Державний університет інформатики і штучного інтелекту, факультет філософії і релігієзнавства	83050 Донецьк, пр. Б.Хмельницького, 84. Фесенко А. 062 335-26-20 religio@suiai.edu.ua info@suiai.edu.ua Інфо на сайті: suiai.edu.ua
Травень 27-29	Репресовані церкви і релігійні організації в Україні	Київ, Держкомнацрелігій, ВР ІФ НАНУ, УАР	Київ, 01001, Трьохсвятительська, 4, (0-44)-279-04-18, 278-51-49
Серпень 15-18	XX конгрес істориків релігії Religion: A Human Phenomenon	Торонто, Канада IANR	До 15 березня реєстрація за: <a href="http://www.religion.utoronto.ca/resources/iahr/Home.htm">http://www.religion.utoronto.ca/resources/iahr/Home.htm</a> .
Жовтень Початок	Релігійна свобода як умова міжконфесійного діалогу	Київ, ВР ІФ НАНУ	Київ, 01001, Трьохсвятительська, 4, (0-44)-279-04-18, 278-51-49
Жовтень 4-8	Релігія і громадянське суспільство: геополітичний вимір глобалізації і культурного простору	Ялта, Крим, Таврійський національний університет	<a href="http://www.nce.ua.iatp.net">http://www.nce.ua.iatp.net</a> <a href="mailto:nce@mail.ru">nce@mail.ru</a> або <a href="mailto:argonavt2@gmail.com">argonavt2@gmail.com</a> , Татьяна Сенюшкина, а.я. 65, Севастополь, 99043
Жовтень Кінець	Толерантність міжконференційних відносин	Запоріжжя, Запорізька Державна Інженерна Академія, ЦеРІС УАР	Віктор Степанович Калюжний (0612) 60-13-56 Факс: (0612) 12-38-87 E-mail: <a href="mailto:filos@zgia.zp.ua">filos@zgia.zp.ua</a>
Листопад	Регіональний вимір міжконфесійних і державно-церковних відносин	Хмельницький, Університет управління та права	Леонід Виговський – зав.каф. філософії 067-8-616-393
Листопад	XXVIII Міжнародна науково-практична конференція „Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості”	Державний університет інформатики і штучного інтелекту, факультет філософії і релігієзнавства	83050 Донецьк, пр. Б.Хмельницького, 84. Фесенко А. 062 335-26-20 religio@suiai.edu.ua info@suiai.edu.ua Інфо на сайті: suiai.edu.ua

Грудень	Містика. Езотерика. Релігія.	Дніпропетровськ, обл..від. УАР, ІФ НАНУ, СПб. ун-т	Михайло Мурашкін 097- 459-03-08 Юрій Завгородній zavhorodniy@mail.ru
Грудень	Релігієзнавство України: предметне та дисциплінарне поле, проблеми	Київ, ВР ІФ НАНУ	Київ, 01001, Трьохсвятительська, 4, +380-44-279-04-18, 278-51- 49

\*\*\*

### «АКАДЕМІЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО» МАЄ СВОЮ ЕЛЕКТРОННУ ВЕРСІЮ

Мультимедійна студія видавництва «Свічачо» випустило у світ електронну версію написаного колективом Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ із залученням вузівських науковців за редакцією проф. А.Колодного популярного «Академічного релігієзнавства». Книга вийшла в світ в 2000 році, стала бестселером. Авторський колектив працює над другим його виданням, яке зазнає помітних змін. Електронний підручник випущено у світ з доопрацюванням фактажу і літератури. Він враховує найсвіжіші матеріали релігійного життя, відображає його сьогоденні проблеми та враховує сучасні здобутки вітчизняного і світового релігієзнавства. Книга долає старі атеїстичні схеми підручкової літератури, враховує повноту дисциплінарної структури релігієзнавчої науки. В книзі читач знайде списки новітніх релігієзнавчих видань, які рекомендуються до 30 розглянутих тем. Книга розрахована на науковців, викладачів релігієзнавчих дисциплін, богословів, аспірантів і насамперед студентів вузівських релігієзнавчих спеціалізацій. Мультимедійна версія «Академічного релігієзнавства» має зручний інтерфейс та функціональну навігаційну систему. Координати його придбання можна дізнатися у Відділенні релігієзнавства ІФ НАНУ (Київ, вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323 і 413), за телефонами (044) 278-51-49; (044) 279-04-18.







The 53<sup>rd</sup> issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” consists such thematic blocks:

1. PRACTICAL RELIGIOUS STUDIES
2. CONFESSIOLOGY OF RELIGION
3. THEOLOGICAL RELIGION EXISTENCE
4. HISTORY OF RELIGION IN UKRAINE

In the rubric “PRACTICAL RELIGIOUS STUDIES” there are in particular the following papers: M.Babiy "Freedom of religion (church): religious choice", V.Klymov “The tolerance and interconfessional relationship in Ukraine», O.Voznyak «Philosophical Religious Studies as an Alternative of Contradiction between Theology and Science», S.Kovcunyak «A technique of teaching and study religion knowledge», I.Papayani «Designing of religious identity: the science of religion analysis».

In the rubric “CONFESSIOLOGY OF RELIGION” there are in particular the following papers: P.Pavlenko «Stages of adoption of Christian universalism», I.Ostashchuk «Christian religious text as a mode of preservation and creation of sacred senses», Yu. Nedzelska «Orthodox understanding of the person as image and likeness of God - the basis of definition of sense of its earthly life», S.Prodyvus «Influence of ethical factor to formation political Orthodoxy in Ukraine», T.Gavrilyuk «The problem of spiritual and material relations in contemporary Christian anthropology», V.Androsova «Hasidic dynasties in the context of the revival of Judaism in Ukraine».

In the rubric “THEOLOGICAL RELIGION EXISTENCE” there are in particular the following paper: G.Pankov «The picture of the underworld in alternatives of orthodox and eskhatological conception», N.Skrynyuk «Ethics modus Ukrainian national idea in the Catholicism of the twentieth century», O.Kozerod «History and Development of Modern Historiography of Jewish Thought».

In the rubric “HISTORY OF RELIGION IN UKRAINE” there are in particular the following papers: O.Buravskiy «The Roman Catholic Clergy of the Right-Bank Ukraine in the Polish National Liberation Movement (the end of the XVIII<sup>th</sup> century – the first quarter of the XIX<sup>th</sup> century)», R.Sheretyuk «Antiunion sphere of activities of Holm Orthodox Saint Bogorodyts’kiy confraternity in the last quarter of the XIX century», O.Zhukovskiy «The Activity of the Polish Religious Organisations on the Territory of the Right-Bank Ukraine in the 20-s of the XX<sup>th</sup> century», A.Aristova «Inter-confessional tension in Crimean Society: the sociological measurings», O.Nedavnia «Civil Activists’ Associations as Communities of Brotherhood and Order Types».

In the «BACKGROUND» there are following information: Defence of thesis on meetings of Department of Religious Studies at the G.S. Skovoroda Institute of Philosophy of National Academy of Sciences of Ukraine in 2009; Department of Religious Studies Research Products; Religious Studies Conference 2-4 quarters 2010.



## ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

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

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

Рукописи для публікації в наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді **rtf**-файлу<sup>19</sup> у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).<sup>20</sup> Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними. Шрифт: *Arial*, 12 чи *Times New Roman*, 12. Автоматичних переносів по тексту не розставляти.

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

1. Прізвище, ім'я, по батькові;
2. Науковий ступінь, вчене звання;

<sup>19</sup> Через свою текстову структуру формат RTF (Rich Text Format) набагато безпечніший із погляду поширення комп'ютерних вірусів, у той час як файли формату DOC є одним з інструментів передачі вірусів між комп'ютерами. Таким чином, створений і збережений Вами у редакторі MS Word текст у форматі doc, Ви мусите зберегти у форматі rtf (Rich Text Format). Для цього у MS Word виберіть «Зберегти як ...»; тип файлу вкажіть «Текст у форматі RTF (\*.rtf)».

<sup>20</sup> Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word «Статистика» (у версіях MS Word 95-2003 див. меню «Сервіс»).

3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;
4. Контактні поштова (а за наявності й електронна) адреса і телефон.
5. Через декілька відступів, з крайнього лівого боку зазначається індекс УДК.<sup>21</sup>
6. Далі, через один відступ по центру, подається назва статті.

Основному тексту статті передуює **коротка преамбула**, в якій автор чіткими блоками викладає:

- 1) «**Постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями**», розкривається *актуальність* та *новизну* проблеми дослідження.
- 2) «**Стан розробленості теми в науці**», подає *аналіз останніх досліджень і публікацій*, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, *виділення невирішених раніше частин загальної проблеми*, котрим присвячується означена стаття.
- 3) «**Формулює цілі статті (постановку завдання)**», зазначає *об'єкт та предмет дослідження*, а також *мету і завдання дослідження*.

Обсяг вказаних блоків статті мусить бути коротким (щонайменше 2-4 речення), але обов'язково виділеним окремими абзацом.

У викладі основного матеріалу дослідження (з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів) зазначається *методологічна* та *теоретична* основа дослідження, *теоретичне* і *практичне* його значення

«**Висновки**» оформляти такими чином, щоб чітко відстежувалися *результати дослідження*, а також *перспективи подальших наукових розвідок* з означеної у статті проблематики.

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

Анотації починаються фразами: «У статті такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]»...», «В статті такого-то автора [фамилія, ім'я, отчество] «[назва статті]»...», «In the article of...»;

*Або:* «Стаття такого-то автора [прізвище, ім'я, по батькові] «[назва статті]» присвячена (і т.п.)...» і т.д.

*Оформлення посилань:*

✓ **Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках** за їх наскрізною нумерацією у відповідності

<sup>21</sup> Див.: на сайті Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського ([www.nbuv.gov.ua](http://www.nbuv.gov.ua)): Універсальна десяткова класифікація (УДК): [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/libdoc/udc.htm#3>] або вкінці цього числа [Кодування дисертацій: УДК. 21 Релігія, атеїзм. – С. 197].

з існуючим **бібліографічним стандартом**<sup>22</sup> (якщо цитована праця в оригіналі не є україномовною, то в посиланні її автор (автори), назва та місце видання подаються мовою оригіналу і на українську не перекладаються). (Список використаних джерел у кінці статті не подається.) **Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі** (або з офіційного україномовного видання, або ж у випадку відсутності останнього автор здійснює переклад сам).

*Приклад оформлення посилання:*

*Цитата в тексті:* «Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків» [Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник. - К., 1999. - С. 73]. Посилання наводити у відповідності з існуючим стандартом. *Або:* [Центральний Державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДАУ). - Ф. 442, Оп. 642, Спр. 497]; [Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО). - Ф. 3, Оп. 1, Спр. 71, Арк. 17].

- ✓ **Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках** згідно з прийнятим міжнародним стандартом<sup>23</sup> (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапка, вірш / вірші).

*Наприклад:* (Мк. 1:9) (де «Мк.» – Євангелія від Марка, «1» – розділ 1, «9» – вірш 9. Скорочені назви всіх книг Біблії наводяться в 21 числі бюлетеня (див.: Бібліографічний стандарт назв книг Біблії // Українське релігієзнавство.- № 21.- 2002.- С. 138-140).

**Можливий виняток:** Доцільно наводити посилання на літературу не в тексті, а оформляти їх як підрядкові (тобто під ризикою на нижньому колонтитулі сторінки) в разі, коли автор відсилає читача до якогось масиву джерел або ж посилання є надто великим за обсягом чи подається всередині речення. Такі підрядкові посилання наводяться арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються, приміром, у Microsoft Word опцією «Виноска» (у версіях MS Word 95-2003 меню «Вставка»; в MS Word 2007 і вище – закладка панелі інструментів «Посилання») або ж виведеною на панель відповідною кнопкою «Вставити виноску».

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

<sup>22</sup> Див.: Приклади оформлення бібліографічного опису у списку джерел, який наводять у дисертації, і списку опублікованих робіт, який наводять в авторефераті // Українське релігієзнавство.- № 51.- 2009.- С. 202-208.

<sup>23</sup> Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона, Бхагавад Гіти та ін.

## **КОДУВАННЯ ДИСЕРТАЦІЙ УДК. 21 РЕЛІГІЯ, АТЕЇЗМ**

### **21.01 Загальні питання наукового атеїзму та релігієзнавства УДК 21**

- 21.01.09 Історія вивчення наукового атеїзму та релігієзнавства. Персоналії УДК 211.5 (091); 27
- 21.01.11 Сучасний стан УДК 21:001.12
- 21.01.13 Наукові товариства, конференції, з'їзди, конгреси, симпозиуми УДК 21.061.2/.4; 26
- 21.01.21 Організація науково-дослідних робіт УДК 21:001.89
- 21.01.29 Інформаційна діяльність УДК 211:002

### **21.07 Атеїзм та вільнодумство УДК 211.5**

- 21.15 Окремі релігії, церкви та культу УДК 23/29
- 21.15.09 Виникнення релігій та їх ранні форми УДК 21(091)
- 21.15.21 Політеїстичні релігії та атеїзм стародавнього світу УДК 21(091)
- 21.15.31 Індуїзм УДК 294.5
- 21.15.41 Буддизм. Дзен-буддизм УДК 294.3
- 21.15.45 Конфуціанство. Даосизм УДК 299.512/.513
- 21.15.47 Іслам УДК 297
- 21.15.51 Іудаїзм УДК 296
- 21.15.61 Християнство УДК 23/28
- 21.15.69 Інші релігії та культу УДК 299
- 21.21 Проблеми релігійної свідомості УДК 21:13
- 21.21.21 Психологія релігії УДК 21:159.9
- 21.21.25 Моральність та релігія УДК 21:172.3
- 21.21.31 Проблеми релігійності УДК 21:172.3

### **21.31 Філософія та релігія УДК 21:14**

- 21.31.35 Філософія релігії УДК 21::14
- 21.31.41 Релігійна філософія УДК 140.8:21 Див.також 02.71Філософія релігії та атеїзму
- 21.31.51 Теологія УДК 21
- 21.31.55 Соціологія релігії УДК 21:314 Екв. 04.51.59

### **21.41 Релігія, церкви і суспільство УДК 21:316.3**

- 21.41.25 Соціально-політична теорія і практика церков УДК 21.001
- 21.41.31 Філософсько-теологічна суспільна теорія УДК 21
- 21.41.35 Відношення церков і філософсько-теологічних шкіл до марксизму та комунізму УДК 21.009:141.82
- 21.41.41 Релігії, церкви і політика УДК 21.009:322
- 21.41.45 Церква і держава УДК 21.009:322

- 21.41.51 Відношення церкви і філософсько-теологічних шкіл до проблеми війни та миру УДК 21.009:327.5
- 21.41.55 Відношення релігій та церков до національно-визвольного руху, до національних та расових проблем УДК 21.009:327.3
- 21.41.61 Релігія, наука і техніка УДК 21.009:001 Див. також 12.21.51 Наука та релігія
- 21.41.63 Релігія, культура і просвіта УДК 21.009:008; 21.009:37
- 21.41.65 Релігія і мистецтво УДК 21.009:7
- 21.41.67 Релігія і проблема людини УДК 21.009:316.37
- 21.41.69 Діалог християн і марксистів УДК 21.009:141.82

### **21.61 Організаційно-практична діяльність церков УДК 21; 26**

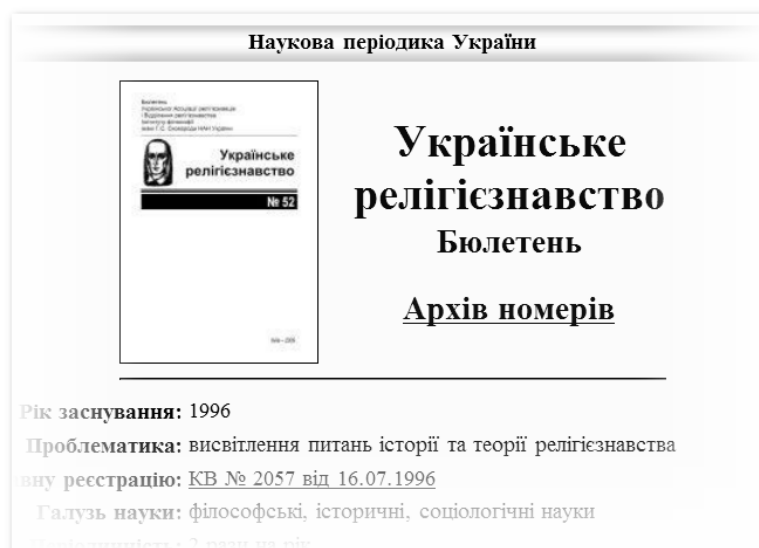
- 21.61.21 Питання богослужіння та обрядовості УДК 26
- 21.61.31 Церковні та клерикальні організації. Церковне право. Релігійні учбові заклади УДК 26; 26:37; 348
- 21.61.41 Взаємовідносини поміж церквами та релігіями. Екуменічний рух УДК 26.009; 21.009

### **21.91 Історія атеїзму, релігій та церков УДК 211.5(091)**

\*\*\*

## **"УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО" В ІНТЕРНЕТ**

"Українське релігієзнавство" має власну сторінку на сайті Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського ([www.nbuv.gov.ua](http://www.nbuv.gov.ua))



[http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc\\_gum/Ukrr/index.html](http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Ukrr/index.html)